

А.Н. Малинкин

**Концепция феноменологии
Макса Шелера**

Шелер vs Гуссерль

Москва
Русская школа
2019

УДК 159.9
ББК 87

*Моему отцу,
Матинкину Николаю Ивановичу*

М19 Малинкин А.Н. Концепция феноменологии Макса Шелера. Шелер vs Гуссерль.
М.: «Русская школа», 2019. 230 с.

ISBN 978-5-91696-058-7

Рецензенты:

Кемельбекова У.Б., кандидат социологических наук, академик РАЕН
Сивери ван Рейзема Я.В., кандидат исторических наук, академик РАЕН

В монографии рассматривается концепция феноменологии Макса Шелера (1874-1928) в общем контексте его философии, с учётом его места и роли в феноменологическом движении. Особое внимание уделяется сравнительному анализу взглядов М. Шелера и Эдмунда Гуссерля (1859-1938) на основные принципы феноменологии. Главный акцент делается на таких проблемах, как сущность философского познания, смысл и цели феноменологической рефлексии, абсолютизм и релятивизм, интуиция и феноменология. Автор стремится изменить сложившиеся, во многом стереотипные представления о Шелере как феноменологе, философском антропологе, социологе. Книга предназначена для всех, кто интересуется феноменологией, философскими вопросами гуманитарных и социальных наук.

ISBN 978-5-91696-058-7

© Малинкин А.Н., 2019
© ООО «Русская школа», 2019

ПРЕДИСЛОВИЕ

Макс Шелер (1874-1928) известен в России. Сегодня мы знаем о нём больше, чем в советское время, когда многие его книги хранились в спецхранах и не переведились¹. С начала 1990-х годов ряд произведений Шелера был переведён на русский язык. И всё же есть все основания считать, что философски образованные россияне ещё не имеют полного и адекватного представления о взглядах этого немецкого мыслителя. До сих пор слишком мало его книг переведено на русский², а это имеет решающее значение. То же самое можно сказать и о других зарубежных философах, работы которых до 1985 г. не переведились по идеологически-цензурным соображениям.

Не удивительно, что у людей складываются об этих авторах одно-сторонние схематичные представления, аналогичные стереотипам, которые формируются в общественном мнении. Сложилось они и о Шелере. Причины понятны: неизбежное разумное ограничение круга интересов (специализация) историков философии и недостаточность базы освоенных ими источников. Невозможно знать всё и разбираться во всём одинаково хорошо, поэтому исследователи вынуждены принимать на веру в качестве «истин» то, что узнали от других исследователей, другие – от третьих и т. д. Но, как известно, людям свойственно ошибаться. Учёные вообще и историки философии, в частности, – тоже люди. Вот почему

¹ Первой публикацией стал перевод фрагмента из работы М. Шелера «Проблемы социологии знания», выполненный автором этих строк (см.: Шелер М. О социологии позитивной науки // Социологические исследования. 1984. № 4).

² Если собрать все переведённые на русский язык труды Шелера, то получится, наверное, не более двух томов среднего объёма в том формате, в котором опубликованы тома Собрания сочинений Макса Шелера. Между тем, в последнем 15 томов, издавалось оно после Второй мировой войны до середины 1990-х годов сначала под редакцией Марии Шелер (шесть томов), затем Манфреда С. Фрингса (восемь томов), один том вышел под их совместной редакцией.

в той или иной мере стереотипизированное восприятие предметов, проблем и персоналий – непреходящее явление научной жизни.

Здесь важен и ещё один фактор: некоторые переведённые на русский язык книги волею судеб завоёвывают авторитетные позиции в практике преподавания. С одной стороны, это факт отрядный. С другой стороны, переведённые работы, отражающие взгляды мыслителя на каком-то этапе его творческой эволюции, начинают репрезентировать его взгляды вообще. «Повторение – мать учения». И вот уже выработанные на базе этих книг-первоисточников представления о предмете, проблеме или персоналии, воспроизводимые из года в год, превращаются в устойчивые клише, а они – уже в силу рутинного механизма системы образования – окончательно утверждаются в форме само собой разумеющихся прописных истин.

Казалось бы, кому как не *самим* учёным, борясь со стереотипами – ведь они сродни предрасудкам. Но не всё так просто. Потому и остаются сапожники без сапог, а в пожарной части иногда случаются пожары. Представителям наук свойственна, по словам Э. Гуссерля, та же *наивность*, что и обычным людям в повседневной жизни, – только это «наивность более высокого уровня». «...Даже на высоком уровне развития современных позитивных наук мы сталкиваемся с проблемами оснований, с парадоксами и неясностями. Первичные понятия, которые проходят через всю науку и определяют смысл её предметной сферы и теорий, возникли в наивной установке, обладают неопределёнными интенциональными горизонтами и представляют собой грубые продукты наивной и неосознанной интенциональной работы»³. Может быть, историко-философская наука – «не такая» и является собой исключение из «позитивных наук» в том смысле, в каком их понимал Гуссерль? Может быть, она и есть подлинная философия, как считал Гегель? Едва ли стоит поддаться самообольщению.

Кроме неясности и недостаточной осознанности внутренних предпосылок циркулируемого в научно-образовательной среде знания, есть ещё и внешние факторы, влияющие на регуляцию предпочтительного отбора направлений научного познания, на канонизацию видов научно-образовательного знания и их содержания. В последние десятилетия социальные институты науки и образования под влиянием политических, экономических и социокультурных условий претерпели существенные изменения, причём не только в нашей стране, но и во всём мире. В ре-

³ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2001. С. 287.

зультате внутренние механизмы их функционирования трансформировались так, что усилилась их внешняя зависимость, в частности, от государственной и партийной политики, от экономических источников финансирования (прежде всего фондов, выдающих гранты), от инициативных групп гражданского общества, а также от общественного мнения как основного резервуара всевозможных стереотипов и расщелина неписанных норм политкорректности.

Учреждения, составляющие социальные институты науки и образования, в той или иной мере интериоризируют эти внешние воздействия — они просто не могут этого не делать. С их учётом они вырабатывают собственные внутренние профессионально-корпоративные интересы, соответствующие им «философии» и «идеологии». Какими бы ни были они в содержательно-смысловом и ценностном отношении — либеральными или консервативными, ориентированными прежде всего на западные стандарты либо преимущественно на отечественные культурные традиции — главное, что нет ничего сильнее них, когда речь идёт о мере влияния на формирование представлений об образцах научности исследований, о нормах академичности письма, о круге актуальных тем и проблемах, перспективных для разработки, об авторитетности того или мыслителя, актуальности и значимости его идей и т. п.

Разумеется, прописные истины школьного образования полезно время от времени ставить под сомнение и подвергать ревизии, чтобы они и дальше не воспроизводились автоматически. В этом смысле ещё один взгляд на феноменологическую концепцию Шелера не будет лишним. Поскольку автор этих строк, вероятно, внёс свою лепту в формирование сложившихся научно-образовательных стереотипов о взглядах Шелера⁴ (судить об этом читателям), постольку эту книгу можно рассматривать и в качестве самокритики — как попытку корректировки раннее данных оценок и формулировок.

Макс Шелер известен у нас в первую очередь как философ — основатель современной философской антропологии. Между тем, наследие Шелера включает в себя оригинальные концепции феноменологии, ре-

⁴ *Матинкин А.Н.* Уроки истории: политологическая концепция М.Шелера и позднебуржуазный консерватизм // Социологические исследования. 1986. № 3. *Матинкин А.Н.* Философо-антропологическая концепция М. Шелера и проблема гуманитарной ответственности философа в современном обществе / Философия человека: диалог с традицией и перспективные исследования. Сборник работ молодых учёных к Всемирному философскому конгрессу. М.: Философское общество СССР, 1988. *Матинкин А.Н.* Персоналистическая социология Макса Шелера // Социологические исследования. 1989. № 1.

литии, аксиологии, этологии, социологии, политики, идеологии и др. Трудности в их понимании усугубляются тем, что шелеровские доктрины познания, Бога, социума, истории, человека претерпели в поздний период творчества изменения. Российской образованной публике, несомненно, ещё предстоит открыть для себя Шелера с не известных ей сторон и оценить по достоинству его самобытный талант.

В этой книге мы ставим перед собой ограниченную цель: дать общую характеристику концепции феноменологии Макса Шелера с особым акцентом на её специфических отгличиях от феноменологической доктрины Эдмунда Гуссерля. Такой акцент оправдан объективно, потому что сам Шелер считал необходимым подчёркивать оригинальность своего понимания сущности философии вообще и феноменологии, в частности. Его взгляды на феноменологию, хотя и испытали влияние *нервных рывков* идей её «отца-основателя» Э. Гуссерля, с самого начала отличались от них (а впоследствии ещё более радикально). Так, исследование философии Шелера Манфред С. Фринге характеризует расхождения между Гуссерлем и Шелером в понимании феноменологии как «глубокие» и «фундаментальные»⁵.

Автор этих строк не претендует на роль арбитра в предметных разногласиях между Шелером и Гуссерлем, хотя для читателя, разумеется, не останется секретом, на чьей стороне его симпатии. Свою задачу автор видел скорее в том, чтобы сравнить наиболее значимые идеи немецких философов через сопоставление и анализ наиболее важных фрагментов их текстов, касающихся принципов феноменологии. Это сделало необходимым обильное цитирование, местами реферативный, комментаторский стиль изложения. Впрочем, тому есть и другое объяснение: Шелер и Гуссерль излагали свои мысли, как известно, обстоятельно и пространно. Элементарное уважение к ним и российским читателям не позволило нам выдѣрживать из их текстов отдельные высказывания, чтобы использовать их в качестве, так сказать, приправы к собственному главному блюду. Для нас не пример «блестящие» историко-философские труды, где великие мыслители прошлого предстают недоумками на фоне всезнающего гениального автора, который либо не предоставил им слова вообще, либо ограничил их право голоса куцыми фразами. Это, с одной стороны не скромно, с другой — не справедливо. Вероятно, несмотря на сказанное, кому-то всё равно захочется увидеть в шепром

⁵ Nachwort des Herausgebers / Max Scheler Gesamte Werke. Bd. 11: Schriften aus dem Nachlass. В. П. Еркемпшлеге und Metaphysik. Bohn und München: Francke Verlag, 1979. S. 274.

цитировании недостатков. I just sit. Зато у читателя будет возможность адекватно понять и опенить образ мыслей Гуссерля и Шелера, а также познаться с ранее не переводившимися работами последнего.

Достижение этой цели предполагает решение побочной задачи, а именно – скорректировать сложившиеся в России представления о Шелере как *феноменологе*. Это не предполагает *системную* всеохватывающую реконструкцию его взглядов⁶. В первом приближении эту сложнейшую работу уже выполнил Манфред Фринг⁷. Но это всего лишь начало. Полная и всесторонняя реконструкция философии Шелера потребует, видимо, ещё *специализированных* исследований. Наша книга может быть полезна скорее намеченными в ней темами и смыслологическими ходами. В ней будут затронуты лишь *наиболее важные* аспекты шелеровской концепции феноменологии, которые, по нашему мнению, получили недостаточное, не вполне точное либо тенденциозное освещение.

Так, многие считают, будто Шелер исходил из понимания феноменологии, которое установил и затем модифицировал Э. Гуссерль и которое Шелер у него якобы «позимствовал». Зачастую для характеристики того, как Шелер отнёсся к первому тому «Логических исследований» Гуссерля, пользуются терминном «рецепция»⁸. Под рецепцией обычно подразумевают согласие восприятие и последующее отношение к воспринятому как к само собой разумеющемуся исходному пункту в эволюции собственных взглядов. Но так ли Шелер относился к «Логическим исследованиям»? Был ли он учеником Гуссерля? Рассматривал ли он гуссерлевскую трактовку феноменологии в качестве исходного пункта? И стала ли она фундаментом для построения философии Шелера? Ответы на эти вопросы читатель найдёт в книге.

Распространён также взгляд, будто в начале 1920-х годов интерес к социологии «вытеснил» у Шелера интерес к феноменологическим исследованиям, как если бы до этого он не занимался проблемами социального познания, и как будто бы его ранняя социология, будучи исторически первой и в подлинном смысле *феноменологической* социологией, не стала аксиоматическим ядром его поздней «социологии зна-

ний». Не удивительно, что, когда говорят о последней, молчаливо предполагают, будто вся социология Шелера ею и исчерпывается. Но разве это так? Ведь уже в книге «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913-1916) Шелер изложил принципы своей «чистой», или априорной социологии, т. е. обоснованной *феноменологически*. Разве он отказался от них либо пересмотрел их в своей «социологии знания»?

Наконец, утвердилось мнение, что *феноменологически* социология знания вообще началась не с Шелера, а с А. Шюца, и своё подлинное развитие получила якобы лишь в трудах его последователей П. Бергера и Т. Лукмана – прежде всего в их совместной работе «Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания» (1966; русский перевод – 1995). В этом мнении верно только то, что в последней работе вечно живые идеи и неисчерпаемые проблемы познания были преподнесены в яркой и совершенной, но абсолютно догматической форме, поэтому были восприняты неофитами как истины в последней инстанции. «Социальное конструирование реальности...» П. Бергера и Т. Лукмана для феноменологической социологии знания – что-то вроде «Науки логики» Гегеля для философии второй половины XIX века. Как в то время, так и сейчас у мыслящих людей возникает естественный вопрос: ну, хорошо – а что дальше? Неужели ... конец?

Это мнение подкрепляется поверхностным представлением, будто феноменология, социология и философская антропология – вообще отдельные самостоятельные философские «дисциплины». Если учесть, что большинству гуманитарно образованных россиян Шелер известен *только* как автор «Положения человека в космосе»⁹, становится понятным, почему им не видна глубинная существенная связь этих «дисциплин» друг с другом – ни у Шелера, ни вообще. Эта работа, где с сильным креком в «метабиологию» и с учётом жёстких требований редактора («никакой религии!») Шелер, отгакиваясь от текста следящего им много-часового доклада, кратко изложил своё позднее, «метафизическое», видение человека, позиционируется в образовательно традиционной как якобы *внезапный поворот* и как *творческая вершина* в эволюции его взглядов. На наш взгляд, не вполне верно ни то, ни другое. *Человек и его личность* были в центре философских исканий Шелера с самого начала – с полемики с Ницше о роли ресентимента в построении моральных систем (1912-1913), в «Формализме...», в работе «К идее человека» (1915),

⁶ Тем более это относится к Э. Гуссерлю.

⁷ *Frings M. S.* The Mind of Max Scheler. The first comprehensive guide based on the complete works. Mardquette university press, 1997. Мы исходим из того, что читатель знаком с философией Шелера, по крайней мере, в общих чертах.

⁸ См., например: *Tabel M.* Человек – движение к божественному? / *Шелер М.* Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. С. 48.

⁹ Впервые на русском языке эта работа была опубликована в книге «Проблема человека в западной философии». М.: «Прогресс», 1988.

а также во многих материалах из рукописного наследия того времени, среди которых выделяется «Ordo amoris» (1916). Разве не указывают на это прямо его собственные слова: «В известном смысле, все центральные проблемы философии можно свести к вопросу о том, что такое человек, каковы его метафизическое место и положение внутри целостности бытия, мира и Бога»¹⁰; «Вопросы «Что есть человек и каково его место в бытии?» – занимали меня с момента пробуждения моего философского сознания и казались более существенными и центральными, чем любой другой философский вопрос»¹¹.

В том-то и дело, что для Шелера феноменология, социология и философия антропология образуют *единство*, экспликация и анализ которого как раз и является его выдающейся заслугой. Кто не видит фундаментальных философско-антропологических и социально-философских («социологических») предпосылок феноменологии Шелера, тот и его философскую антропологию воспримет как научно-популярную эволюционистскую доктрину: камень, растение, животное, человек. И уж тем более для него останется непонятным отличие его концепции феноменологии от гуссерлевской.

Благодарю профессора Манфреда С. Фрингса за помощь в создании условий для изучения трудов и наследия М. Шелера, профессора А.М. Руткевича за многолетнюю поддержку в работе, профессора А.В. Куренного за содействие в подготовке этого исследования.

¹⁰ *Scheler M.* Zur Idee des Menschen / Max Scheler Gesamthle Werke. Bd. 3: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Berrn und München: Francke Verlag, 1972. S. 173.

¹¹ *Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos / *Maxe Шелер.* Избранные произведения. Москва: «Гнозис», 1994. [S. 131].

ГЛАВА 1.

О МЕСТЕ И РОЛИ М. ШЕЛЕРА В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОМ ДВИЖЕНИИ

1. Взгляд с точки зрения истории феноменологического движения

Признанным «отцом-основателем» феноменологии по праву считается Э. Гуссерль. Как бы то ни было, но отчёт исторического времени для феноменологического движения начинается с первого тома «Логических исследований» (1900). Вот почему говорить о месте Шелера в феноменологическом движении – означает, с одной стороны, прояснить его отношение к феноменологии Гуссерля, с другой стороны – разобратся в характере личных человеческих отношений между ним и Гуссерлем.

Оба аспекта темы связаны друг с другом так тесно, что представляют собой по сути две стороны одной медали. Конечно, было бы абсурдно сводить расхождение во взглядах по предметным философским вопросам к характеру личных отношений двух мыслителей, а тем более пытаться объяснять первые вторыми, чего мы, разумеется, не намерены делать и хотели бы исключить. Между тем, так же неверно было бы и не принимать во внимание известные биографические факты и исторические обстоятельства, которые, несомненно, были значимы для обоих философов, по крайней мере, для Шелера.

Важным источником, проливающим свет на историю личных взаимоотношений двух мыслителей, является аналитически-обзорная работа Шелера «Немецкая философия настоящего времени» (1922). Характеризуя в ней различные течения философской мысли Германии конца XIX и начала XX вв. в энциклопедическом жанре,

Шелер пишет, в частности, и о феноменологии. Примечательно то, что он счёл необходимым рассказать в ней о своей первой встрече с Гуссерлем.

Шелер квалифицирует феноменологию как «влиятельнейшее движение современной философии»¹². Отметим, что при этом он явно старался писать не только от себя лично, но выражать общепринятое, устоявшееся мнение. Сначала он даёт понятийное определение того, что такое феноменология, стремясь выделить характерную особенность феноменологического движения как идейного течения. «...«Сущность» («Wesen») и «наличное бытие» («Dasein») владеют мышлением группы этих исследователей; слово «феноменология» намекает на то, что при выявлении реализованных в мире сущностей (*essentiae*) речь идёт прежде всего о том, что можно *показать* как нечто непосредственно созерцаемое»¹³. Затем Шелер обрисовывает исторические корни феноменологии (схоластика, например, Бонавенгура), указывает её непосредственных предтеч (Больдано, Лотце, Гербарт) и общепризнанный исходный пункт движения («Логические исследования», т. I Гуссерля), описывает понимание феноменологии Гуссерлем. Затем он предлагает собственное видение феноменологии, а также очерчивает взгляды наиболее интересных, с его точки зрения, немецких философов, работающих в феноменологическом ключе, а также тех, кто испытал влияние феноменологической идеи.

По мнению Шелера, «*самым непосредственным* исходным пунктом возникновения феноменологии» стал всё же не первый том «Логических исследований», а второй. В нём он выделяет шестое исследование под названием «Элементы феноменологического прояснения познания», во второй части которого Гуссерль вводит понятийную противоположность «чувственного и категориального созерцания». Именно эта противоположность и особенно понятие «*категориального созерцания*» стали, в глазах Шелера, своеобразной точкой отчёта в возникновении феноменологии. Понятие «категориального созерцания» оказалось в центре внимания Шелера во время первой личной встречи с Гуссерлем. Она произошла в 1901 г. в г. Галле в обществе сотрудников издававшегося Г. Файхингером

журнала «Штудии Кантат» («Kantstudien»). Речь зашла о понятиях «созерцание» и «восприятие»¹⁴.

Шелер поделился с Гуссерлем своей внезапно осознанной неудовлетворённостью философией Канта, к которой ещё недавно был близок, в результате чего был вынужден издать из типографии свою наполовину опечатанную книгу по логике, написанную в неокантианском духе. Он «пришёл к убеждению, что содержание данного нам в созерцании изначально много богаче того, что в нём относится к ощущениям, их генетическим дериватам и формам логических единств». «Когда автор, — пишет Шелер, имея в виду самого себя, — выказал Гуссерлю такое мнение и заметил, что видит в этом взгляде новый плодотворный принцип для построения теоретической философии, Гуссерль тотчас ответил, что и он в своей новой работе по логике, которая появится вслед за первой, *аналогичным образом* расширяет понятие созерцания до так называемого «категориального созерцания». С этого момента между автором этих строк и Гуссерлем установилась соединявшая нас в будущем духовная связь, ставшая для автора чрезвычайно плодотворной»¹⁵.

Феноменологическое *движение*, по словам Шелера, реально исторически началось с того, что идея феноменологии произвела переворот во взглядах блестящего мюнхенского психолога Теодора Липша. Это отразилось в его поздних работах, но главное — во влиянии Липша на своих выдающихся учеников М. Гайгера, А. Райнаха, А. Пенндера, а через них — на их более молодое окружение. В результате был учреждён «Ежегодник по философии и феноменологическому исследованию» (до 1922 г. вышло пять томов)¹⁶.

¹⁴ Не случайно Г. Шпигельберг начинает свой рассказ о месте Шелера в феноменологическом движении с цитаты, приводимой ниже (См. *Spiegelberg H. Phenomenological Movement. A Historical Introduction. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.* В русском переводе: *Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Лотос, 2002.*)

¹⁵ *Scheler M. Die deutsche Philosophie der Gegenwart / Max Scheler Gesamte Werke. Bd. 7. Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Veit und Minchen: Francke Verlag, 1973. S. 308.* Шпигельберг комментирует слова Шелера следующим образом: «Неизвестно, как бы эта история, характерная заложенной в ней претензией на одновременность и независимость упоминемого открытия, звучала в изложении Гуссерля. Фактически Гуссерль ни разу в жизни не согласился на Шелера в своих публикациях» (*Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Лотос, 2002. С. 252.*)

¹⁶ «...Когда Шелер захотел пересказать читать лекции из Йены в Мюнхен, — пишет Шпигельберг, — Гуссерль порекомендовал его Теодору Липшу. Появившись время от времени в Гёттингене, после оставления Мюнхена в 1910 году, Шелер почти не общается с Гуссерлем лично, но всё больше контактирует с его учениками. Тем не менее, он стал одним из четырёх первых соредкторов гуссерлева ежегодника вместе с Райнахом, Пенндером и Гайгером, хотя он никогда

¹² *Scheler M. Die deutsche Philosophie der Gegenwart / Max Scheler Gesamte Werke. Bd. 7. Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Veit und Minchen: Francke Verlag, 1973. S. 307-316.*

¹³ *Ibidem. S. 307.*

В словах Шелера о встрече с Гуссерлем бросается в глаза восторженность, с которой 48-летний ординарный профессор, к тому времени уже известный автор многих философских трудов, вспоминает свою первую встречу и диалог с Гуссерлем. Это произошло, когда ему было 25 лет (его визави было тогда 40). На наш взгляд, в шелеровской оценке встречи с «отцом-основателем феноменологии» явно чувствуется та сентиментальность, с какой люди зрелого возраста берегут в памяти впечатления о юношеских увлечениях.

М. Фрингс отмечает: Шелер неизменно сохранял уважительно-почтительное отношение к Гуссерлю¹⁷. Правда, это не мешало ему критиковать феноменологическую доктрину старшего коллеги¹⁸. Отношение же Гуссерля к Шелеру со временем постепенно менялось, причём не в лучшую сторону: «Между 1910 и 1916 гг. Гуссерль настоятельно рекомендовал Шелеру задуматься о различных возможностях карьерного роста, – пишет Фрингс. – Но к концу Первой мировой войны отношения между Шелером и Гуссерлем заметно охладели на долгое время»¹⁹.

«С другой стороны, – пишет Шпигельберг, как бы продолжая мысли Фрингса, – привязанность Шелера к Гуссерлю также слабела по мере того, как его собственная философия начала обретать форму. Посещая Гёттинген в 1910 и 1911 годах, он уже достаточно откровенно критикует Гуссерля. Напряжение не могло не усилиться, когда Шелер, оставивший Йену с её неокантовской атмосферой, понял, что Гуссерль, всё более привлекаемый кантовским трансцендентализмом, движется в направлении, противоположном его собственному. Так, в 1916 году в предисловии к книжному изданию своей главной работы «Формализм в этике и материальная этика ценностей» Шелер ясно высказался в том духе, что, хотя он, как

не принимал особенно активного участия в управлении этим предприятием» (Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Лотос, 2002. С. 252.)

¹⁷ По мнению Фрингса, такое отношение можно объяснить зависимостью Шелера от режиссирующей Гуссерля и, конечно, тем, что в университетской среде Германии того времени это было принято с уважением и почитательностью отзываться о старших коллегах-профессорах.

¹⁸ Шелер критически относился к феноменологической доктрине Гуссерля до конца жизни. Так, во фрагменте I рукописного наследия Шелера, относящегося к 1927 г., находим следующую заметку: «Хайдеггер понимает совершенно правильно, что *учение Гуссерля о сущности логоса*» (Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. С. 77.)

¹⁹ Frings M. S. The Mind of Max Scheler. The first comprehensive guide based on the complete works. Marquette university press, 1997. P. 181.

и другие участники феноменологического ежегодника, разделяют с Гуссерлем общую методологию, их мировоззрения (*Weltanschauungen*) сильно различаются – и не только они, но и способы применения феноменологического метода. Позднее Шелер сформулировал это разногласие ещё более прозрачным образом»²⁰.

Об отношении Гуссерля к Шелеру после окончания Первой мировой войны можно судить по тому, как в письме от 18 ноября 1921 г. своему бывшему студенту из Канады У.П. Беллу он преподносит религиозно-философскую и публицистическую деятельность Шелера, направленную на консолидацию немецкого общества с опорой на католическую религию. Описывая беллетристическое и уникальное положение Германии, зарождающееся в ней радикальных националистических и антисемитских настроений, Гуссерль в то же время указывает на поднимающиеся из народных низов живые силы немецкого общества.

«Таким образом, дела с нашим народом обстоят прескверно... Причём всё это – реакция на бессмысленную ненависть и её несправедливость, – пишет Гуссерль. – Однако позитивные живительные силы любви продолжают действовать. (...) При этом, конечно, хватают также и неподлинного или наполювину подлинного идеализма, неподлинного или наполювину подлинного упоения Богом, мечтаний о «духовном» обновлении, возвышении посредством «духовных сил», наук о «духе» и т. п. Вспоминаются средневековые движения Бэргхинен [Bergheimen], Бэгхарден [Beggarden] и многоликое мистическое течение. Здесь и небывало расширившееся *шпейеристское* (благодаря его мощной организации и обильному притоку денежных средств его можно назвать аналогом Армии спасения); далее, *неокатолическое* движение со своим войском обращённых, первой звездой которых является Макс Шелер – тоже, к сожалению, гений позёрства и внутренне неподлинный пророк. К сожалению, он намерен реформировать католическую церковную философию, основывая её на феноменологии²¹. Его влияние на молодых литераторов и католичес-

²⁰ Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Лотос, 2002. С. 252-253.

²¹ В том, что намерения у М. Шелера были *другими* (если не сказать противоположными) можно убедиться, ознакомившись с его работой «Проблема религии. К религиозному обновлению» в книге «О вечном в человеке» (1921). «Католическая церковная философия» базирется, как известно, на принципах античной метафизики, пересозданных отцами католической церкви (прежде всего Фомой Аквинским). Вот что в этой связи писал Шелер: «Так что означает – основывать веру на материальных метафизических принципах?» Это означает: либо

скую молодёжь необычайно велико. Почитайте его последнего работа «О вечном в человеке» (особенно обратите внимание на главу «Основные проблемы религии»)»²².

Таким образом, хотя Гуссерль и не называет религиозно-философскую и публицистическую активность Шелера вредной и деструктивной, всё же он явно не считает её позитивной и конструктивной. В самом деле, чего хорошего можно ожидать от «тени позёрства» и джепророка? Расценивая патристические усилия Шелера возродить с помощью религиозно-философских идей живую католическую веру как сомнительные, Гуссерль в то же время благоосклонно оценивает немецкое молодёжное движение «Новое дело», которое находилось под сильным влиянием квакеров – религиозной организации, ориентированной протестантски. «Будь квакеры пропаландистами, – пишет он, – у нас было бы сейчас мощное немецкое движение квакеров»²³.

В этом же письме Гуссерль, принявший от Белла в дар 7000 немецких марок (сумма, по тем временам, солидная), пишет ему, что немедленно благодетельствовал своего ученика Хайдеггера. «Так сказать *stande rede* я выдал из этой суммы 1000 марок нашему великодушному Хайдеггеру, который бежен как церковная мышь и теперь безмерно рад, что сможет приобрести некоторые важные религиозно-философские труды»²⁴. Известно, что Хайдеггер интересовался протестантской религиозной философией и глубоко знал протестантскую теологию. Примечательно и то, что Наторп, общуясь с Гуссерлем кандидататуру на место профессора в Марбургском университете (которое окажется вакантным после его, Наторпа, ухода на пенсию), сразу исключает из рассмотрения Шелера, так же, как и Гуссерль.

вовлекать «вечные» блага и истины веры в течение, которое необходимо свойственно метафизическому знанию как спонтанному вероятностному познанию, – либо домагизировать извещные (те или иные) метафизические разумные положения, инпрорировать вероятностный характер метафизического знания и ложным образом возвышать эти положения до уровня абсолютной очевидности. Это ведёт к параллелю и смерти свободного разумного исследования. Первый путь – это путь тностизма, второй был частью путём перенапряжения ложно понятого церковного авторитета. Оба они суть зло, и одинаково вредны как для религии, так и для метафизики» (Scheler M. Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung / Max Scheler Gesamte Werke Bd. 5. Vom Ewigen im Menschen. 5. Aufl. Hrsg. von Maria Scheler. Bern und München: Francke Verlag, 1968. S. 148).

²² Гуссерль Э. Избранная философская переписка. М.: «Феноменология – герменевтика», 2004. С. 192.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 189.

«От кандидататуры Шелера можно сразу отказаться (особенно после всего того, что мы обсуждали при нашей личной встрече), – писал Наторп. – Тем более, что со своей всё более отчётливо проявляющейся католической ориентацией он и вовсе не подходит для Марбурга. Сам же я склоняюсь к кандидатуре Хайдеггера»²⁵. На наш взгляд, во всех этих оценках, поступках, решениях, прослеживается предвзятость, мотивированная не только человечески, но и *конфессионально*.

Шпигельберг так описывает дальнейшие отношения Э. Гуссерля и М. Шелера: «Переписка последующих лет говорит о растущей сдержанности в отношении к Шелеру со стороны Гуссерля, хотя он никогда открыто не формулировал её причин. Есть, однако, достаточно число явных и скрытых свидетельств того, что оценка Гуссерлем Шелера, не слишком высокая с самого начала, снижалась пропорционально быстрому росту известности последнего. Нетрудно понять главное выражение строгого философа Гуссерля против скороспелых положений Шелера, совмещавших в себе блестящие идеи с их неадекватной проработкой. Он начал видеть в Шелере скорее угрозу своим собственным устремлениям, нежели их наследника. В частной беседе он даже называл феноменологию Шелера «золотом дураков» (Talmi²⁶), противопоставив её подлинному золоту серьёзной феноменологии [Автор книги нечаянно услыхал это на неофициальном собрании студентов в 1924 году. – *Примечание Шпигельберга*]. В одном из писем к Ингардену (от 19 апреля 1931 года, т. е. через три года после смерти Шелера) он даже назвал Шелера одним из двух своих «антиподов», наряду с Хайдеггером»²⁷.

²⁵ Там же. С. 139.

²⁶ Talmi = Talmingold (от французского Tallois-demi-ор) – 1) французское золото, дешёвая имитация (о ювелирных изделиях); 2) подделка, мипшура. Золото тальми, или тальми-золото – обиходное название сплава *нозолоочной* латуни или томпака, применявшегося в ювелирном деле для изготовления дешёвых украшений, а также медальей, жетонов и т. п. (состав сплава: 84,4% меди, 12,2% цинка, 1,7% олова, впервые изобретён и использован в XIX в. парижским фабрикантом Tallois).

²⁷ Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Логос, 2002. С. 252. По мнению Шпигельберга, различие в подходах Гуссерля и Шелера к философии в значительной степени «было различием личностей и темпераментов». «Шелер мало походил на кабинетного учёного, который следует обычной рутине дел и держится в стороне от острых проблем своего времени. Философской обителью Шелера было кафе. Его философия была проникнута напряжённым чувством жизни своего времени и для своего времени, времени кризиса в преддверии глубоких изменений, который он распознал задолго до Первой мировой

Чем же было мотивировано описанное выше постепенное «охладение» Гуссерля к Шелеру, дошедшее почти до полного неприятия? Шпитгельберг прямо указывает на причину: Гуссерль начал видеть в Шелере угрозу своим собственным устремлениям. Но каким? И какую угрозу имеет в виду Шпитгельберг?

На наш взгляд, в данном конкретном случае речь может идти только о феномене, который К. Манхейм назвал «конкурентцией в области духовного». По всей вероятности, Гуссерль стремился утвердить собственное понимание феноменологии в качестве единственно верного, поэтому не мог позволить кому-то претендовать на оспаривание первенства в её «открытии». Шелер, между тем, явно претендовал, если и не на «открытие» феноменологии, то, по меньшей мере, – как явствует из приведенной выше цитаты о его первой встрече с Гуссерлем – на что-то вроде «сооткрытия» или на собственное параллельное независимое «открытие».

Резнивое отношение Гуссерля к своему легиону понятию – не вполне понятно его стремление утвердить собственное понимание феноменологии в качестве единственно верного. Конечно, мы можем только предположить, существовало ли это стремление в действительности – ведь достоверных доказательств в данном случае нет и быть не может. Но, судя по свидетельству современника Шпитгельберга, это предположение далеко не беспочвенно. Если таковое стремление всё же было, то чисто объективно Шелер как философ представлял угрозу для философского авторитета Гуссерля, может быть, даже в большей степени, чем М. Хайдеггер, – ведь Шелер, в отличие от М. Хайдеггера, никогда не был учеником Гуссерля, а между тем шелеровская концепция феноменологии, названная Гуссерлем «золотом дураков», привлекала к себе после войны всё больше внимания (в том числе Хайдеггера). Это и вызвало раздражение у «отца-основателя».

Американский философ Манфред С. Фрингс в книге о Шелере 1997 г., подводящей итог его многолетнему изучению творчества немецкого мыслителя, указывает на независимость Шелера как феноменолога от гуссерлевской трактовки феноменологии. С первых страниц своей книги он решительно отвергает распространённый

войны. Острее всего этот кризис выразился, по мнению Шелера, в социальной и экономической сферах. Это объясняет, помимо прочего, непреходящий интерес Шелера к социологии». (Там же: С. 253, 254)

стереотип, согласно которому Шелер якобы «позаминтовал» у Э. Гуссерля его трактовку феноменологии. Рассказывая о монхенском периоде жизни и творчества Шелера (декабрь 1906–1910 гг.), Фрингс пишет: «В Католическом университете Мюнхена Шелер познакомился со многими первыми феноменологами, но уже в то время он дистанцировался от множества аспектов понимания феноменологии, которые были созданы «отцом феноменологии» Эдмундом Гуссерлем»²⁸. В подзаглавках книги Фрингса, посвящённых восприятию идей Шелера в США, и «предварительных замечаниях» к главе VII «Дорефлективная феноменология Шелера» Фрингс по сути дела отвечает на вопрос, как и почему такой стереотип сложился.

Залогло до Фрингса в книге «Феноменологическое движение. Историческое введение» (1969) Шпитгельберг также съёл необходимые начать главу о Шелере с рассмотрения его места в феноменологическом движении, подчеркнув независимость Шелера как феноменолога от гуссерлевской трактовки феноменологии. Раздел о Шелере он начинает с эпиграфа из Ортеги-и-Гассета «*Первым делом, Адамом нового Рая... был Макс Шелер*». «...В начале двадцатых годов, до появления Мартина Хайдеггера, Макс Шелер был в глазах немецкой обществуности феноменологом номер два. В действительности, для многих он был звездой первой величины, славине которой открыло больше, чем просто выдающегося представителя новой школы: философа века. (...) Ведь Шелер, конечно, был больше, чем один из феноменологов. Позвоительно даже спросить: до какой степени, в конечном счёте, он был феноменологом? Однако влияние Шелера на феноменологическое движение – неоспоримый исторический факт. Кроме этого, он, вероятно, сделал больше для распространения феноменологии за границей – в особенности во франкоязычном и испаноязычном мире – чем любой другой феноменолог. Отчасти именно этот факт породил некоторые упрощающие суть дела легенды, описывающие Шелера просто как первого ученика и сподвижника Гуссерля»²⁹.

Как и почему сложилась эта легенда?

На основании мнений, выказанных исследователями творчества Шелера, можно выделить три фактора, под влиянием которых этот

²⁸ *Fringes M. S. The Mind of Max Scheler. The first comprehensive guide based on the complete works. Marquette university press, 1997. P. 9.*

²⁹ *Шпитгельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Лотос, 2002. С. 251.*

стереотип и эта легенда могли возникнуть и просуществовать до наших дней:

- 1) запрет нацистами книг Шелера и растянувшаяся на долгие годы публикация собрания его сочинений;
- 2) скептическое отношение Шелера к приоритетной разработке методологии феноменологического познания;
- 3) история непростых личных взаимоотношений Гуссерля и Шелера.

Рассмотрим каждый из трёх факторов более подробно.

Фринге справедливо констатирует факт, что феноменология Макса Шелера оставалась по большей части на заднем плане феноменологического движения со времён Второй мировой войны. «Даже сегодня, – подчёркивает он (речь идёт о 1997 г.), – ещё нет детального исследования феноменологии Шелера»³⁰. Он указывает две основные причины такого положения вещей.

Во-первых, сказалось медленное издание собрания сочинений Шелера, начавшееся с 1954 г. и закончившееся только в середине 1990-х годов XX века. Между тем, «феноменологическая мысль быстро развивалась в работах Хайдеггера, Гуссерля, Мерло-Понти и Сартра», отмечает он. Всемирная доступность их работ, пишет американский философ, – заслуга второго поколения феноменологов, представители которого были знакомы лично с представителями первого. «Это особенно справедливо для феноменологии Гуссерля, чьи философские идеи были развиты в трудах Ван Бреда и Курнса, а затем в трудах Гадамера, Гурвича, Шпингелберга, Ландгребе, Штрауса и других американских и европейских учёных»³¹.

Во-вторых, Фринге указывает на тот факт, что Шелер сам не уделял большого внимания детальной проработке своей концепции феноменологии. В самом деле, *специально* он посвятил ей лишь два сочинения – «Учение о Трёх фактах» (1911) и «Феноменология и теория познания» (1914). Обе эти работы не были им закончены и, соответственно, не были опубликованы при жизни. Впервые они увидели свет лишь в 1933 г. в первом томе наследия немецкого мыслителя, который издала Мария Шелер. После прихода к власти

нацистов в 1933 г. и до 1945 г. книги Шелера оказались под запретом. Но как следует понимать такое невнимательное отношение Шелера к методологическим аспектам феноменологии? Надо учитывать следующие обстоятельства.

С одной стороны, сказалась принципиально критическая позиция Шелера по отношению к методологии как философствованию: методология, на его взгляд, не может быть первичной в познании, а в теории познания не должна иметь приоритетный статус. С другой стороны, Шелер рассматривал феноменологию как средство для достижения содержательных целей, расширяющих горизонты человеческого познания и формирующих то, что он называл «философским мировоззрением». «... Основная философская задача Шелера в корне отличалась от поиска строгой науки, характеризовавшего первоначальный замысел Гуссерля. Шелер не собирался основывать новую науку – феноменологию. Для него такая наука была в лучшем случае средством, новым методом, позволяющим находить новые ответы как на «вечные», так и на злободневные вопросы»³².

Правда, справедливости ради следует сказать: над тем, что такое феноменология, как следует её понимать и как именно использовать, Шелер рефлексирует почти во всех своих статьях и книгах. Нельзя недооценивать и тот факт, что он был харизматическим лидером феноменологического кружка в Гёттингене (1911-1919 гг.), где вокруг него сплотились такие фигуры, как Д. ф. Гильдебранд, Г. Конрад-Мартиус, Т. Конрад, Й. Геринг, Р. Ингарден, А. Койре, Г. Липпе, А. Райнах, Э. Штайн³³. По всей вероятности, в совместных беседах между Шелером и членами кружка разбирались методологические аспекты феноменологии³⁴.

³² Шпингелберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Логос, 2002. С. 253.

³³ Frings M. S. The Mind of Max Scheler. The first comprehensive guide based on the complete works. Marquette university press, 1997. P. 10. Эдит Штайн была ассистенткой Гуссерля.

³⁴ Шпингелберг посвящает аналитическому обзору взглядов представителей гёттингенского и мюнхенского феноменологических кружков четвертую главу второй части своей книги (Шпингелберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Логос, 2002. С. 189-248).

2. Взгляд с точки зрения социологии философской мысли

Что касается третьего фактора, повлиявшего на формирование левенда и стереотипов о Шелере, – а именно истории личных взаимоотношений Гуссерля и Шелера, – то в содержательном плане о ней сказано достаточно. Между тем, эта история получила также и надличностное, социально опосредованное продолжение. На наш взгляд, оно заслуживает отдельного рассмотрения. Попробуем взглянуть на столкновения доктрин, которые происходили в «идейной области», но выходили иногда за её границы, с точки зрения социологии философской мысли. Сначала изложим реально-историческую канву темы.

Рассказывая о рецепции идей Шелера в США, Фрингс считает важным упомянуть об откровенно негативном отношении к Шелеру и его идеям со стороны ряда американских философов-феноменологов, прежде всего – со стороны Марвина Фарбера (Marvin Farber), а также В. Дж. Макгилла (W.J. McGill) и Дж. Н. Шустера (G.N. Shuster). Резкое неприятие философского наследия Шелера и его как личности было тем более удивительным, что наблюдалось на общем фоне позитивного восприятия шелеровских идей американцами, прежде всего А. Шюцем (эмигрировавшим ранее из Австрии). Как отмечает Фрингс, Шюц «интенсивно изучал труды Шелера, особенно в последние годы жизни, и написал статью о теории альтер-эго Шелера, краеугольном камне его социологии знания»³⁵.

Фарбер был редактором журнала «Философия и феноменологические исследования». В тематическом выпуске этого журнала за 1941/1942 гг. был опубликован ряд статей о Шелере. Их авторы – Беккер, Дальке, Дункер, Гутри, Хафкенбринк, Кёле и Вильямс – рассматривали различные аспекты философии Шелера заинтересованно и в конструктивном ключе. Вышел вполне позитивный выпуск журнала. «Но это не произвело впечатления на его редактора Марвина Фарбера, студента Гуссерля, который инициировал гуссерлевское направление феноменологии в США, отличное от шелеровского, – пишет Фрингс. – Фарбер сохранил неприязненное (*hostile*)

позицию по отношению к Шелеру, которому он, вероятно, перенял от своего учителя Гуссерля. Очевидно, разделяя подозрения Фарбера, В. Дж. Макгилл и Дж. Н. Шустер поставили под сомнение философские и политические интенции Шелера. Фарбер же зашёл так далеко, что во введении статьи о Шелере в «Американской энциклопедии» (*Encyclopedia Americana*) обвинил его в том, что тот был протонацистом. Герберт Шпительберг стал первым, кто в своей известной книге «Феноменологическое движение» в главе о Шелере серьёзно оспорил эти чудовищные обвинения»³⁶.

Что же написал Шпительберг в опровержение обвинений Фарбера?

Касаясь содержания книги Шелера «Гений войны и Немецкая война» (1914), Шпительберг сделал следующее примечание: «Поход же, что эта книга – единственное основание ещё и сегодня подозревать Шелера в протонацизме, предполагая, что его вступлению в нацистскую партию помешала только его ранняя смерть и смешенное происхождение. Чтобы расставить все точки над *i*, необходимо в таком случае упомянуть, что уже в 1925 году Шелер предвидел «мировую эпоху выравнивания», когда расовая десегрегация и смешение не только будут неизбежны, но и приветствуемы как возможное благо, и был особенно обеспокоен «гуманными идеологиями массовых расистских движений, которые, не ведая европейских реалий, опьянённые воображаемыми абсолютистскими расовыми априори, затемняют нашу мировую перспективу во всех направлениях и не принимают мировой ситуации, которая делает новую солидарность европейских наций императивом»³⁷. В списке англоязычной литературы о Шелере Шпительберг, указывая семистраничную статью М. Фарбера 1954 года «Макс Шелер о месте человека в космосе», оценивает её негативно: «*много ошибок*»³⁸.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Шпительберг: Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Логос, 2002. С. 288-289. Получается, что Фарбер пытался поставить клеймо «протонациста» на одного из немногих профессоров Германии, который открыто предупреждал об опасности итальянского фашизма и немецкого национал-социализма. Как известно, это вовсе не было кликушеством. В этой связи не будет лишним упомянуть, что сын Шелера от первого брака погиб в концлагерном лагере Третьего Рейха между 1938 и 1940 гг. Но в конце концов дело даже не в этом. Чтобы предъявлять такое обвинение Шелеру, надо было не просто плохо понимать его «философские и политические интенции» – надо было понимать их нарочито превратно.

³⁷ Frings M. S. The Mind of Max Scheler. The first comprehensive guide based on the complete works. Marquette university press, 1997. P. 17.

³⁸ Там же. С. 288.

Вывод, который Шпигельберг делает в своём исследовании о феноменологическом движении, нельзя расценивать иначе, как позитивный и справедливый по отношению к Шелеру, хотя, может быть, и не абсолютно комплементарный. Он не отказывает ему в оригинальности понимания феноменологии и суверенности философского мышления. «... Нет оснований видеть в Шелере ведущего ученика Гуссерля и последователя его феноменологического учения, а также — ставить Гуссерлю в заслугу или обвинять его в том, что Шелер следовал с его учением. ... Другие участники раннего феноменологического движения, хотя были и далеки от некритического принятия взглядов и методов Шелера, ценили его работу куда выше, чем Гуссерль. В особенности это относится к мюнхенским и гёттингенскими феноменологам, которые не только признавали блеск его ума, но и никогда не оспаривали его статус феноменолога — даже критикуя его за недостаточную точность, ясность и организованность. Хайдеггер, узнавший Шелера в двадцатых годах, посвящая ему, уже ушедшему из жизни, свою книгу о Канте, отдал дань «спокойной силе» (*gelöste Kraft*) его ума³⁹. Николай Гартман, сам вряд ли принадлежавший к центральным фигурам движения, полагал, что именно благодаря богатству затронутой Шелером проблематики феноменологии приобрела такой размах (*grosser Zugs*) и выросла в духовное движение, авангардом и лидером которого был Шелер»⁴⁰.

Итак, представляется очевидным, что здесь перед нами феномен соревнования, соперничества или конкуренции в интеллектуальной сфере, — феномен, на который в своё время обратил внимание Карл Манхейм⁴¹. Правда, он имел в виду прежде всего конкурентную борьбу в обществе между представителями различных социальных классов и групп за признание их взгляда на мир в качестве единственно верного мировоззрения. Однако ничего не мешает применить предложенный им «социологический» взгляд и к другим духовно-культурным и интеллектуальным явлениям, менее масштабным по своим целям и устремлениям.

³⁹ Речь идёт о книге М. Хайдеггера «Кант и проблемы метафизики». Более адекватным переводом слова «gelöst» применительно к Шелеру был бы, наверно, «непринуждённый», «фраксидантный».

⁴⁰ Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Логос, 2002. С. 253.

⁴¹ Речь идёт о его докладе «Значение конкуренции в области духовного» на VI съезде немецких социологов в Цюрихе в 1928 году. Говоря о «духовном» Манхейм подразумевал в первую очередь интеллектуальную, рационально-мыслительную деятельность.

«Конкурирующие партнёры всегда борются за официальное истолкование бытия, — утверждал Манхейм, — причём понятие «официальное истолкование бытия» является формулировкой феноменолога Хайдеггера... (...) Философ (Хайдеггер) называет истолковывающее бытие субъекта «Ман». (...) С рождения мы вступаем в этот мир, как-то уже интерпретированный и без остатка (*lückenlos*) наполненный смыслами. Что такое жизнь, что такое рождение и смерть, что принято считать чувством, а что мыслью — всё это уже более или менее однозначно установлено: нечто, «das Man», предшествовало нам и оно лишь мимо озачено тем, что в этой связи нам уже ничего не остаётся поделать, — так Манхейм описывает хайдеггеровскую концепцию «das Man», во многом схожую с концепцией «естественного мировоззрения» Шелера, и делает вывод, важный для феноменологической социологии. — Философ замечает «das Man», этого загодного субъекта, но его не интересуется, как этот «Ман» возникает. Именно здесь, где философ перестаёт задавать вопросы, начинается социологическая проблема»⁴².

Если физикраты и Адам Смит открыли конкуренцию в области хозяйственной деятельности человека, и она с их подачи стала рассматриваться как экономическое понятие, это ещё не означает, будто конкуренция не является на самом деле *общим социальным феноменом*, полагает Манхейм⁴³. А, по его мнению, дело обстоит именно так. Говоря о факторах, определяющих «непрямолинейную» форму социально-исторического движения духа, Манхейм выделяет два главных: смена *поколений* и феномен *конкуренции*. Заметим: в случае с восприимчивыми концепций феноменологии Шелера и Гуссерля в США и России именно эти два фактора со всей очевидностью сыгнали свою роль.

Манхейм рассматривал конкуренцию преимущественно в социальном-философском ключе, однако он не отрицал значения конкуренции на уровне противоборства индивидуально-личных амбиций, включённых в игру интересов групп, их притязаний на значимость и первенство. Если какая-то доктрина какой-либо науки о духе претендует на то, что она «единственно научная и правдивая», то, по

⁴² Mannheim K. Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen. Verhandlungen des sechsten deutschen Soziologentages vom 17. bis 19. September 1928 in Zürich / Karl Mannheim. Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. В. 2. Berlin und Newwied. Neptan Luchterhand Verlag GmbH, 1964. S. 573, 574, 575.

⁴³ Ibidem. S. 571.

мнению Манхейма, следует помнить, что и она обусловлена «включением к власти и значимости определённых конкретных групп, которые их истолкование мира хотят сделать официальным истолкованием мира»⁴⁴. «“Правильное” и “научное” истолкование бытия возникает не из чисто умозрительной любознательности, — подчёркивает он, — оно выполняет изначальную древнюю функцию ориентации в мире. В соответствии с ней, оно возникает и существует в стихии игры жизненных сил»⁴⁵. В этих суждениях Манхейма много реализма и правды.

Итак, мы видим, что за стереотипным представлением, будто Шелер, как ученик, «позаимствовал» у Гуссерля идею феноменологии, чтобы затем переначить её на свой лад и использовать для создания сомнительных, с точки зрения учителя, философских построений, изначально скрывалась история личных человеческих отношений двух авторитетных личностей. Вместе с тем, она получила и надличностное, социально опосредованное выражение в поэтиках приверженцев идей Гуссерля и учеников их учеников в борьбе за господство гуссерлевской трактовки феноменологии как единственно правильной. Отношение к Шелеру в США складывалось, таким образом, под влиянием почти удавшейся попытки стигматизации философа, который мыслит иначе, нежели «учитель». Орудием стало расхожее клише послевоенного времени — «идейная связь с нацизмом».

Что касается выбора новыми поколениями философов того или иного понимания феноменологии, то, казалось бы, он делается только на основе индивидуально-личностных предпочтений. Но так ли это на самом деле? Молодые люди обычно ориентируются на то, что признано большинством членов сложившегося профессионально-корпоративного (в данном случае философского) сообщества. Решение при выборе в пользу той или иной альтернативы принимается ими не столько на основании собственного сравнительного и критического анализа, сколько по социально-психологическим законам самодентификации с профессионально-корпоративными личностными образами, ценностями и интересами. При этом выбор диктуется не столько осознанным решением, сколько мерой реальной интеллигентности молодого интеллектуала в это сообщество, лояльности

по отношению к нему либо мерой конформистской готовности в него включиться, соответственно, готовности подражать и следовать авторитетным образцам. Как раз на этом пути и формируются социально-групповые стереотипы, обусловленные принадлежностью к тем или иным учреждениям образования и науки.

В борьбе парадигм и трактовок внутри одного философского движения либо одной философской школы наблюдаются те же самые закономерности, которые типичны для противоборств за первенство и лидерство внутри церквей, сект и толков либо внутри партий, партийных фракций и групп. И в том, и в другом, и в третьем случаях внутри человеческих сообществ действуют тенденции, описанные Р. Михельсом как «олигархические». Под их влиянием происходит фильтрация, канонизация и догматизация идей, наконец, формируется некая «генеральная линия». Отклонение от неё начинается восприниматься как «ересь», а носители отклонения — как «еретики», «чужаки», «вольнодумцы», «оппортунисты», «ревизионисты», «фальсификаторы», «имитаторы» и т. п. Все они заслуживают если и не сожжения на костре, то всяком случае стигматизации и маргинализации. Если бы на практике дело обстоит иначе, то не существовало бы неписанных канонов академичности философского и научного мышления. Не наблюдалось бы и того, что называют «интеллектуальной модой», философскими и научными «ренессансами», и много чего другого.

⁴⁴ Ibidem, S. 573.

⁴⁵ Ibidem, S. 574. Позднее на эту тему много верного написал М. Фуко, П. Бурдьё и др.

ГЛАВА 2.

ФИЛОСОФИЯ: СТРОГАЯ НАУКА ИЛИ МЕТАФИЗИКА?

1. Неокантианские установки философии

Э. Гуссерля

Первая отличительная черта шелеровской концепции феноменологии, которую следует отметить, – это, прежде всего, видение феноменологии как *ориентации или установок* философской мысли, *открытой и доступной для всех*. «Феноменология, – пишет Шелер, – это не столько отграниченная наука, сколько новая философская *установка*, это скорее новая *тещина созерцающего сознания*, чем определённый метод мышления»⁴⁶. Понятно, что такое видение феноменологии имеет определённые духовно-нравственные и социологические импликация, которые исключают её культивирование в форме философской школы. Демократичная ориентация Шелера на общедоступность и открытость нового способа философствования прямо вытекала из его понимания предмета, метода и главной цели философского познания.

«Пока не знали, что необходима вполне определённая техника, которой трудно обучиться, но которая, будучи однажды постигнута в её своеобразии, доступна каждому, те, кто хотел отграничить целювека дискурсивным познанием, могли с лёгкостью возразить, что-де утверждение подлинного сущностного познания есть лишь выражение ветреного культа гения и что с теми, кто с благородным видом лично претендует на такое познание, лучше просто не разговаривать, – иронично констатировал Шелер. – Естественно, дело обстоит

совсем иначе, когда техника доступа к такому познанию точно указана. Тогда речь идёт уже не о случайных интуициях, к которым один может быть способен в большей степени, другой – в меньшей (различия в способностях есть везде, в том числе и в дискурсивном познании), но речь идёт о таком познании, которое может получить каждый, хотя и при условии определённого человеческого образа жизни и овладения вполне определённой техникой. Вопрос этот по-тому необычайно важен, что от него зависит ни много ни мало как возможность метафизики». (Дополнения из рукописного наследия. К «Идеализм-реализм» из части IV «Учение о сущности и сущностном познании. Следствия для феноменологической редукции и учения об идеях»⁴⁷.)

Тот факт, что Шелер, в отличие от Гуссерля, не намеревался «основывать новую науку – феноменологию», а рассматривал её лишь как средство для разработки *содержательных метафизических проблем* в новых культурно-исторических условиях, что феноменология для Шелера не обладала исключительной ценностью сама по себе, не была для него самоцелью, – всё это едва ли могло нравиться «отпу-основателю» феноменологии, который как раз и видел в своём любимом детисе нечто самоценное и самоцельное.

Гуссерль стремился сделать из философии универсальную строгую науку, ядро которой составляет феноменологически фундаментальная «эгология», срединную часть – априорные дедуктивные науки (логика, учение о множествах и чистая математика), а периферно – все остальные апостериорные индуктивные науки. По-видимому, шелеровская трактовка соотношения феноменологии и философского познания должна была казаться Гуссерлю профанацией его собственного великого замысла, – профанацией, расщеплённой (как он, вероятно, думал) на уловительное Шелером своего честолюбия по-средством потакания невысоким запросам публики. Отсюда – «золото дураков» как символическая оценка такого рода попользований младшего коллегия.

Чтобы по достоинству оценить грандиозность замысла философии Гуссерля, приведём впечатляющий по дерзновенности мысли фрагмент из его «Картезианских размышлений».

⁴⁶ Scheler M. Die deutsche Philosophie der Gegenwart / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 7: Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Bern und München: Francke Verlag, 1973. S. 309.

⁴⁷ Scheler M. Lehre von Wesen und Wesensgehalt. Folgerungen für die phänomenologische Reduktion und die Ideelle / Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten. Zu «Idealismus – Realismus» aus Teil IV / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 9: Späte Schriften. Bern und München: Francke Verlag, 1976. S. 250.

«Мы можем теперь также сказать, что в априорной и трансцендентальной феноменологии берут начало и в ходе коррелятивных исследований получают своё последнее обоснование все без исключения априорные науки, а рассматриваемые с точки зрения такого происхождения науки, они принадлежат самой универсальной априорной феноменологии как её систематические ответвления. Эту априорную систему можно, следовательно, охарактеризовать и как систематическое *развёртывание универсального априори*, которое сущностным образом вроджено трансцендентальной субъективности, а следовательно, и интересуобъективности, или как развёртывание универсального *логоса всякого мыслимого бытия*. Это, в свою очередь означает, что полностью и систематически развитая трансцендентальная феноменология была бы eo ipso истинной и подлинной универсальной онтологией; и притом не пустой, формальной онтологией, но такой, которая бы заключала в себе все региональные бытийные возможности с учётом всех соответствующих корреляций».

Эта универсальная конкретная онтология, — продолжает Гуссерль, — (или универсальная и конкретная теория науки, конкретная логика бытия) оказалась бы, таким образом, самим по себе *первым универсумом наук* с абсолютным обоснованием. Среди философских дисциплин самой по себе первой была бы солицистски ограниченная этология, учение о первоординарном образом редуплицированном *его*, и только затем шла бы фундаментальная в ней интересуобъективная феноменология как всеобщая дисциплина, которая рассматривает прежде всего универсальные вопросы и лишь после этого разветвляется на отдельные априорные науки. Эта всеобщая наука об априори стала бы тогда *фундаментом подлинных наук о фактах и подлинной универсальной философии в картезианском смысле*, универсальной и обладающей абсолютным обоснованием наукой о фактически существующем»⁴⁸.

Возникают вопросы, которыми задавалась, вероятно, и Шелер: каким образом из «солицистски ограниченной этологии» как учения о «редуплицированном его» можно дедуктивно вывести «всеобщую науку об априори», или «универсальную и обладающую абсолютным обоснованием науку о фактически существующем»? Не совершается ли всё это посредством отождествления бытия и сознания, предмета и мышления на основе примата сознания и мышления и их *законов*

с последующим переносом закономерных форм сознания и мышления на бытие и на предмет — посредством отождествления, аналогичного тому, которое в своей «Логике чистого познания» сделал основатель Марбургской школы неокантианства Г. Коген, а вслед за ним его ученик П. Натроп? Наконец, в каком отношении друг к другу находятся феноменология и «этология», не есть ли последняя всё та же феноменология? Поскольку эти вопросы сейчас уведут нас в сторону, ответим на них позднее (см. главу 3).

В работе «Феноменология и теория познания» (1914) Шелер в первую очередь обращает внимание на принципиальную открытость феноменологии. Он с порога отвергает неокантиански-рационалистическое требование дефиниции её метода, которая предрекает всякое предметное (в его терминологии, «материальное») феноменологическое исследование: «Только определённый вид рационализма, с которым борется феноменологическая философия, не может предоставить себе плодотворного и истинного познания какой-либо предметной области без предварительной дефиниции соответствующей науки и без установления — до работы с предметами — основоположений «метода». Но фактически такие дефиниции всегда были *эпориными* в развитии познания...»⁴⁹.

«Прежде всего феноменология, — пишет Шелер, — это не название какой-то новой науки и не другое название философии, но название такой установки духовного созерцания, в которой удаётся усмотреть или ухватить в переживании нечто такое, что остаётся скрытым вне её: а именно, некую область «фактов» особого вида. Я говорю «установка» — а не метод. Метод — это заданная какой-то целью мысленная процедура *обработки* фактов, например, индукция, дедукция. Здесь же речь идёт, во-первых, о *самых фактах* нового типа, которые предшествуют всякой логической фиксации, а во-вторых, — о процедуре созерцания. Цели же, для достижения которых используется эта установка, задаёт мировая философская проблематика, в том виде, как она была сформулирована в основных чертах в процессе идущей на протяжении тысячелетий работы философии...»⁵⁰.

⁴⁸ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2001. С. 289-290.

⁴⁹ Шелер М. Феноменология и теория познания / Шелер М. Избранные произведения. М.: «ГНОЗИС», 1994. С. 197.

⁵⁰ Там же. С. 198.

Согласно взглядам Шелера, которые ниже будут рассмотрены более обстоятельно (см. главу 4), феноменологическая рефлексия как познавательная процедура, подготавливающая к сущностному усмотрению – основной деятельности философа как личности, – это прежде всего пропедевтическая техника, предваряющая метафизическое познание. Стало быть, феноменология как чисто *техническая дисциплина* обладает не более чем инструментальной ценностью, или ценностью средства – в отличие от конечного результата самого философского познания, обладающего самоценностью. Феноменология, понятая в этом смысле, не может претендовать даже на статус научности, не то чтобы на статус строгой и точной «науки».

Очевидно, что шелеровское понимание феноменологии существенно отличается от гуссерлевского идеала феноменологии как рационального априорного фундамента интеллектуальной «философии как строгой науки»⁵¹. Этот идеал сформировался у Гуссерля, по всей вероятности, под влиянием неокантианских школьных традиций и в соответствии с принципами неокантианской философии. Укажем главные из них: примат сознания и познания перед бытием (неокантианский трансцендентальный идеализм, гносеологизм, панметодологизм); первоначальность мышления, отождествляемого с *ratio*, *cogitatio*, – знаменитое понятие Г. Котена «*Ursprung*» (первоначало, первоисток), – соответственно, универсальность законов логики (рационализм, трансценденталистский логтицизм, или панлогтизм); понимание философии как высшего уровня научного познания, «верховой инстанции науки», соответственно, ориентация философии исключительно на факты науки как ядровой и системообразующей формы человеческой культуры (строгая научность философии), как следствие, системность философствования, системная форма изложения.

О том, что Гуссерль тяготел к принципам неокантианской философии и неокантианским школьным традициям, свидетельствует тот факт, что в своём становлении как философа он, по собственному

⁵¹ «Ratio, о котором мы рассуеждаем, есть не что иное, как действительно универсальное и действительное радикальное самопознание духа в форме универсально ответственной науки, развивающейся в новом модуле научности, где находят себе место все мыслительные вопросы – о бытии, о нормах, о так называемой экзистенции. Я убеждён, что интенциональная феноменология впервые превратила дух как таковой в предмет систематического опыта научного изучения и тем самым осуществила тотальную перероориентацию задачи познания» (Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 664–665).

признанию, был очень многим обязан П. Наторпу, ученику Г. Котена и видному представителю Марбургской школы неокантианства, с которым состоял в переписке. На это обратил внимание, в частности, немецкий историк философии К. Вухтерль: «очевидно, что в феноменологии Гуссерля центральные идеи неокантианства той эпохи явились в новом терминологическом одеянии. Трансцендентальный поворот Гуссерля не был личным произволом и случайностью, но определялся объективными духовными требованиями своего времени»⁵².

В.А. Куренной, цитируя Вухтерля, отмечает, что к работе в области генетической феноменологии Гуссерля побудило знакомство со вторым изданием книги Наторпа «Общая психология с критической точки зрения» и его работа «Философия и психология». В подтверждение Куренной приводит удивительный по своей откровенности фрагмент письма Гуссерля к Наторпу от 29 июня 1918 года, в котором Гуссерль признаёт тот факт, что философия Наторпа оказала большое влияние на формирование его взглядов. Приведем отрывок из фрагмента этого письма. По нашему мнению, он чрезвычайно важен для понимания эволюции взглядов Гуссерля, его отношения к философии Канта и неокантианцев.

«Моё внутреннее развитие в течение уже более десяти лет шло в направлениях, которые в метафизическом, религиозном и историко-философском отношении очень тесно связаны с теми, что намечены Вами. И хотя в период становления на меня мало повлиял Кант и последующий немецкий идеализм, к внутреннему смыслу которых я был поначалу совершенно слеп, всё же в ходе своего развития я сблизился с ними – если и не вполне по методу, то мировоззренческим интенциям. (...) Всегда оставаясь совершенно одиноким *solus ipse*⁵³, я прокладывал свою дорогу по непроходимым дебрям (и я со-

⁵² *Nischen! K. Vausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Vem-Steinert-Wien: Naufr, 1995. S. 110–111. Цит. по Куренной В. Философия и педагогика Пауля Наторпа / *Наторп П.* Избранные работы. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 14–15.

⁵³ *Solus ipse* (лат.) – только один, единственный; *олпонокий*. *Ipse ipse* (лат.) – сам (лично). Латинское выражение «*solus ipse*», попавшее в письмо Гуссерля далеко не случайно, имеет известные философские коннотации. Образованный на его основе термин «соллипсизм» обозначает философскую позицию, согласно которой несомненна только реальность моего сознания, существование же помимо моего сознания внешнего мира и других одушевленных существ подлдежит сомнению. Сравним это с тем, что писал Гуссерль в «Картезианских размышлениях» (см. выше): «*реди философских дисциплин самой по себе первой была бы солипсизмская дисциплина эгология...*». Обращение Гуссерля к Декарту вполне закономерно. В немецкой фило-

вершено уверен, что таков неизбежный путь любой строго научной философии). Этот путь вёл меня через платонизм (пусть и модифицированный) к той высокой вершине, с которой мне однажды следовало понятным Кант, а затем и глубокий смысл развития немецкого идеализма и абсолютное значение его ведущих интенций. Вместе с тем я обрел уверенность, что имманентная линия моей строго научной феноменологической работы, исходящей от примитивных структур сознания, устремляется к задающим цель интенциям этого идеализма. С тех пор я вполне сознательно включил их в мою систематическую работу, хотя это пока мало заметно в моих сочинениях (причём я отмечу, что уже более десяти лет назад я преодолел ступень статического платонизма и установил в феноменологии в качестве темы идею трансцендентального генезиса)⁵⁴.

Шелер констатирует тот факт, что феноменологическое движение не привело к формированию каких-либо философских школ по типу неокантианских, и объясняет его распространённостью среди первых сторонников «дескриптивной психологии» (так будущая феноменология именовалась в первом томе «Логических исследований») взглядом на феноменологию как на особую философскую *установку*. Он обращает внимание на то, что феноменологи расходятся в результатах своих исследований намного больше, чем представители неокантианских школ, однако не видит в этом ничего плохого⁵⁵. По этой же причине, считает Шелер, феноменологии невозможно

софской литературе в XVIII в. слова «эгоизм», «эгоист» входят в употребление в смысле «солипсизм». Кант также пользуется термином «эгоизм» для обозначения точки зрения, подвергающейся сомнению реальность чужого душевного.

⁵⁴ Гуссерль Э. Избранная философская переписка. М.: «Феноменология – герменевтика», 2004. С. 133-134.

⁵⁵ Scheler M. Die deutsche Philosophie der Gegenwart / Max Scheler Gesamte Werke. Bd. 7: Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Veit und Minchen: Francke Verlag, 1973. S. 309. Шелер отмечает, что большинство феноменологов расходятся в своих ответах не только на главные вопросы философии, но и на саму феноменологию. Это, прежде всего, относится к мировоззренческим проблемам, расхождение в решении которых, по его мнению, обусловлено профессиональными различиями. Кроме того, один феноменолог ориентирован на общие философские проблемы, другие – на решение более частных и мелких задач. Последняя ориентация чревата появлением того, что Шелер называет «феноменологией книги с картинками». Он констатирует также расхождение между теми, кто, с одной стороны, выступает за слишком тесное сближение феноменологии с описательной психологией, от чего, по его словам, не удалось уберечься даже Гуссерлю (примеры – Лопер, Кап) и кто видит в таком сближении исключительно плодотворные перспективы, а с другой стороны, – теми, кто видит в феноменологии прежде всего априорное сущностное познание предметов (ibidem. S. 311).

обучить как некоему объективному содержанию знания – феноменологию можно усвоить лишь посредством тренировок в занятии определённой диспозиции сознания и путём всё более глубокого погружения в достигнутые с её помощью результаты.

Приверженцы гуссерлевской концепции феноменологии (особенно те из них, которых В. А. Куренной относит к сторонникам «интархического») ракурс рассмотрения развития феноменологии Гуссерля⁵⁶, например, П. Рикёр, Э. Штрекер) могут, разумеется, привести доводы в пользу того, что Гуссерль никогда не проводил жёсткого различения между феноменологией как наукой, с одной стороны, и феноменологией как методом философского познания, с другой; что Гуссерль, как и Шелер, рассматривал феноменологию также и в качестве «установки», или, точнее говоря, Шелер, должно быть, и позимствовал у него такое понимание. Действительно, такие доводы не лишены оснований. Например, в своих лекциях в 1907 году, опубликованных под названием «Идея феноменологии», Гуссерль говорил: «Феноменология – так обозначается некая наука, некоторая связь научных дисциплин; но феноменология обозначает вместе с тем и прежде всего метод и установку мышления: специфически философскую *установку мышления*, специфически философский метод»⁵⁷.

Но есть и контрдоводы.

Следует судить не только по словам, но и по делам: Гуссерль реально много сделал для того, чтобы сторонники его взглядов понимали феноменологию скорее как науку, чем просто как новую философскую установку; чтобы её понимали скорее как особую науку о методе познания, т. е. методологию, чем просто как философский метод; чтобы её понимали скорее как методологию «наук о духе», ставшую методологией научного познания. Эти различные смысловые акцентировки могут показаться на первый взгляд мало значительными, но было бы ошибкой их недооценивать, поскольку большое рождается из малого. На наш взгляд, *выстраданная* Гуссерлем ориентация на гносеологистскую парадигму марбургского неокантианства сыграла здесь решающую роль.

⁵⁶ Куренной В. А. От редактора / Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 6.

⁵⁷ Гуссерль Э. Идеи феноменологии. Пять лекций. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2008. С. 85.

Тот факт, что о такой ориентации можно говорить без всяких натяжек и преувеличений, подтверждает оценка Гуссерлем вклада Марбургской школы в философию и историю философии. В письме к Наторпу от 18 июня 1917 года Гуссерль писал: «... В последнем поколении только марбургская школа настолько чисто и всесторонне сформулировала собственные философские мотивы развития, что это позволило ей определить перспективу, исходя из которой можно было в высоком стиле осветить историю философии»⁵⁸. По убеждению Гуссерля, философия — это особая наука, «.. которая ... с критики познания начинается и которая со всем, что она обычно есть, в критике познания коренится...»⁵⁹. Позиция и искания Гуссерля, выраженные им в первом томе «Логических исследований» были очень близки трансцендентально-психологическим исканиям Наторпа в поздний период.

Близкими они оказались и другому неокантианцу — Эрнсту Кассиреру. Возможно, феноменология Гуссерля повлияла в какой-то мере на его взгляды в 1920-х годы, хотя нельзя исключать и взаимного влияния, особенно в 1930-е годы. В письмах к Наторпу Гуссерль высоко оценивает вклад Кассирера в философию и его самого как философа⁶⁰. В 1925 г. во втором томе «Философии символических форм» Кассирер в примечании указывает «одну из фундаментальных заслуг феноменологии Гуссерля»: «она вернула остроту зрения при восприятии разнообразия духовных «структурных форм» и указала для их анализа новый путь, отличный по постановке вопроса и методологии от психологического». «В том пути, что пройден самим Гуссерлем от «Логических исследований» до «Идей чистой феноменологии», — писал Кассирер, — всё более ясно проявляется тот факт, что задача феноменологии, как он её понимает — не исчерпывается анализом познания, а должна включать изучение структур со-

вершенно различных предметных областей в строгом соответствии с тем, что они «означают» и без учёта «действительности» их предмета. Подобное исследование должно бы включить в свой круг и мифологический «мир»...»⁶¹. Кассирер сетует на то, что ни специалисты по мифам, ни феноменологи до сих пор не использовали потенциал феноменологии для исследований мифического сознания⁶².

В 1929 г. в третьем томе своего труда под названием «Феноменология познания»⁶³ Кассирер уже неоднократно ссылается на второй том «Логических исследований» Гуссерля и его «Идеи к чистой феноменологии...», цитирует их фрагменты для подтверждения, подкрепления и иллюстрации собственных воззрений. Отметим, что Гуссерль состоял в переписке также и с Э. Кассирером. В письме Кассиреру от 11 марта 1937 года он считает необходимым подчеркнуть: «Кризис европейской наук...» не заменит отход от его, т. е. Гуссерля, прежних взглядов, близких неокантианскому научному методологизму, — это лишь «трансцендентализм нового вида»⁶⁴. Как это расценивать? Мы не думаем, что Гуссерль не ведал, что творил, и тем более не допускаем, чтобы он пытался ввести коллегу в заблуждение. Вместе с тем нельзя не заметить, что в «Кризисе...» про-

⁶¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М.: СПб: Университетская книга, 2002. С. 39.

⁶² Там же.

⁶³ Название третьего тома «Философии символических форм» Кассирер соотносил не столько с трансцендентальной феноменологией Гуссерля, сколько с «феноменологией духа» Гегеля, интерпретируя последнюю в неокантианском духе. Он отвергает умозрительно-метафизическую, в его понимании, идею направленного поступательного развития духа (пусть не линейного, а спиралеобразного), необходимо связанную у Гегеля с диалектической логикой, и приходит к *структуралистскому* или — в терминологии «scientific anthropology» — *неэволюционистскому* истолкованию динамики культуры. «Выраженнее», «представленнее» и «обозначеннее» у Кассирера — это не сменяющие друг друга стадии эволюции сознания и культуры, но перманентно сохраняющиеся незаменимые *разнородные* способы реализации символической функции сознания, которые внутри каждой отгегельской формы культуры проявляются не только по-разному, но и в *разной мере*. (См. Маликин А.Н. Ставоление солидологии знания: концепция символических форм Эрнста Кассирера // Социологические исследования. 1983. № 4. С. 130-139; Маликин А.Н. Культурологические доктрина позднего Э. Кассирера // Философские науки. 1995. № 5-6. С. 130-139.)

⁶⁴ Было бы прекрасно, если бы и 2-я статья, с которой начинается серьёзная разработка моего трансцендентализма нового типа, получила Ваше одобрение» (Гуссерль Э. Избранная философская переписка. М.: «Феноменология — герменевтика», 2004. С. 151). «2-й статье» Гуссерль называет вторую часть книги «Кризис европейской наук...», которая печаталась частями в журнале «Phisopora».

⁵⁸ Гуссерль Э. Избранная философская переписка. М.: «Феноменология — герменевтика», 2004. С. 129.

⁵⁹ Гуссерль Э. Идеи феноменологии. Пять лекций. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2008. С. 89-90.

⁶⁰ В заключение слов о Марбургской школе в письме Наторпу от 18 июня 1917 года, пионером выше, Гуссерль писал: «Достоинные удивления сочинения Кассирера — это единственная работа высокого стиля в наше время. Постому Вы по праву оцениваете его исключительно высоко» (Гуссерль Э. Избранная философская переписка. М.: «Феноменология — герменевтика», 2004. С. 129). В письме Гуссерля Наторпу от 29 июня 1918 года читаем: «Будь ли нужно говорить о том, сколь высоко я ценю коллегу Кассирера — единственного поистине знаменитого мужа всего его философского поколения...» (там же. С. 132). Заметим, что Кассирер и Шенер принадлежали по возрасту к одному поколению.

исходит поворот к историчности и культурологичности в трактовке проблематики «жизненного мира». Как же так получается?

Эрнст Вольфганг Орт находится в философских взглядах «позднего» Кассирера и «позднего» Гуссерля много общего, причём это общее оказывается как раз существенным и центральным, ибо основывается на идее трансцендентализма. Орт верно подмечает, что с самого начала в трансцендентальной философии Нового времени наблюдается «странная двойственная мотивация». С одной стороны, предполагается трансцендентальной философии является решительная тематизация человека, т. е. человеческой субъективности. Она делает ставку, выражаясь словами Дильтея, на «принцип феноменальности», т. е. на то, что всё наше знание о мире есть знание в человеческом сознании и что это сознание, в свою очередь, – единственное, в чём человек с полной очевидностью и аутентичностью может удостовериться. В «Идеях I» Гуссерль называет это «оглимым положением вещей». Для Кассирера очевидная самоданность сознания не нуждается в каком-либо каузальном анализе и не может быть ему подвергнута, ибо сама лежит в основании всякого каузального анализа.

«Но, с другой стороны, – пишет Орт, – этого человека, который со своей способностью переживания, разумностью и приверженностью свободе является основой всякой рациональности и миропонимания, надлежит вместе с тем игнорировать как конкретную фактическую действительность. У Гуссерля это выражается в идее редукции к чистым структурам сознания; у Кассирера это проявляется в обнаружении чистых функций познания. Кажется, будто в трансцендентальной философии человек тематизируется как исходная основа анализа только для того, чтобы как конкретное существо тотчас же снова быть отодвинутым в сторону. Речь идёт поэтому не о конкретном человеке, но о духовных структурах и функциях чистой культуры»⁶⁵. На наш взгляд, Орту удаётся далее выявить побудительные силы идейной эволюции Гуссерля и Кассирера в «поздние» периоды их творчества: это, в их глазах, своего рода реабилитация человека, приближение к нему как центру философского интереса, постепенное осознание обоеими «трансценденталистами»

необходимости философско-антропологического подхода и проблематизации в рамках него специфически-человеческих реалий и смыслов.

«...Ясно, что общеобязательные (трансцендентальные) истинные структуры не могут быть теоретико-познавательны считаны с конкретного живого существа «человек», который к тому же от культуры к культуре принимает весьма различные образы, как с какого-то случайного факта. Только если выяснится, что человек, будучи бесспорным фактом, является, тем не менее, не просто фактом среди многих фактов, но фактом *sui generis*⁶⁶, отношение трансцендентальной философии к реальности человека могло бы измениться. Именно это открытие и совершили каждый по-своему Гуссерль и Кассирер. У Гуссерля это углубление понятий интенциональности и редукции, у Кассирера – уточнение понятия функции до понятия символического формирования, которые вели к новой культурной антропологии, не утратившей притязания быть трансцендентальной философией»⁶⁷. Орт аргументированно показывает сущностное геологическое родство концепции «трансцендентальной субъективности» и теории когнитивных типов у раннего и позднего Гуссерля, с одной стороны, – концепции символической функции сознания и «философии символических форм» у раннего и позднего Кассирера, с другой (рассмотрение аргументации Орта выходит за рамки нашей работы).

Ещё одним существенным сходством взглядов Гуссерля и Кассирера можно считать переворот, совершаемый ими параллельно в парадигмальных приоритетах методологии познания. Речь идёт об отказе от приоритета натуралистической ориентации в методологии познания (наблюдавшейся у Когена и Наторпа) в пользу приоритета гуманистической ориентации. Если прежде «науки о духе» рассматривались как область применения методологии «наук о природе», то после того, когда «науки о духе» повели борьбу за суверенитет и автономно (прежде всего усилиями В. Дильтея и Г. Риккерта), наоборот, «науки о природе» стали рассматриваться как потенциальная область применения методологии, вырабатываемых «науками о духе»⁶⁸.

⁶⁶ *Sui generis* (лат.) – единственный в своём роде, уникальный.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Матискин А. Н.* Гуманитарное знание в борьбе эпистемологических парадигм (к истории вопроса) // Гуманитарное знание и вызовы времени. М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив;

Необходимость смены парадигмальных приоритетов в методологии познания и модернизации трансцендентального метода Кассирера обосновывает небывалым простотом знаний в области гуманитарных наук, или «наук о духе», в XIX веке, которого не было во времена Канта и который он, естественно, не мог учесть, но – по убеждению Кассирера, – обязательно бы учёл. Главное требование «трансцендентального метода», каким его разработал Г. Коген, – исходить из научного факта. Коген ограничил факты фактами математического естествознания. «Но Канту не было свойственно такое ограничение, – заявил Кассирер в диспуте с Хайдеггером в 1929 году. – Я же спрашиваю: как возможен факт языка?»⁶⁹. Развёрнутым, впечатляющим по глубине и детализации ответом на этот вопрос и стала его «Философия символических форм».

Отвечая на этот вопрос уже в 1939 году, Кассирер находит в «неогуманизме» Гёте, Гердера и особенно В. фон Гумбольдта необходимое связующее звено, недостающее в сложившейся историографии философского процесса. Недостающее для чего? Для *гуманистического* обоснования философии культуры. Культура включает в себя, согласно Кассиреру, также и научное познание, а ее ядром является человеческая индивидуальная личность как творец всех культурных форм. «Она [личность – *А.М.*] является формой лишь постольку, поскольку задаёт эту форму сама себе, и поэтому мы не должны видеть в этой форме, в противоположность бесконечному бытию Бога и природы, лишь предел, а должны признать и познать её как подлинную и самобытную силу. Всеобщее, открывающееся нам в области культуры, в языке, в искусстве, в религии, в философии, всета является поэтому одновременно и индивидуальным, и универсальным. Ибо в этой сфере универсальное нельзя увидеть иначе, нежели в действиях индивидумов, так как только в них оно находит свою актуализацию, своё реальное воплощение»⁷⁰. Таким образом, личность человека оказывается у Кассирера тем единством многообразного, творческое культуросоиздающее деяние которого чуждым образом соединяет в себе индивидуальное и универсальное.

⁶⁹ Университетская книга, 2014. С. 108-124.

⁶⁹ Davoser Disputation zwischen E. Cassirer und M. Heidegger / Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. 4-e Aufl. Ff.a.M., 1973. S. 267.

⁷⁰ Кассирер Э. Натуралистическое и гуманистическое обоснование философии культуры / Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. С. 171.

У Гуссерля гуманитарные науки постепенно приобретают, как пишет Орг, «привилегированную функцию для более дифференцированного и более конкретного доступа к субъективности». Он приводит характерную цитату из работы Гуссерля 1917 года. «Не науки о природе, а науки о духе суть те науки, которые ведут в «философские» глубины; ибо философские глубины – это глубины последних основ сущего (Нца IV, 366)»⁷¹.

2. Требование М. Шелером «автономного самоконституирования философии». Критика идеала «строгой научности» философии

Персоналист Шелер сделал для себя «открытие» человека как «факта sui generis» значительно раньше Гуссерля и Кассирера, отказавшись от идеи трансцендентализма, по крайней мере в её неокантовской трактовке – логикстской и гносеологической. Благодаря этому он и стал признанным основоположником современной западной философской антропологии. Но когда говорят о последней, часто упускают из виду, что её специфику определяет не столько позиционирование человека в качестве центрального предмета рассмотрения, – это было и раньше, – сколько сам способ философствования. Предмет требовал адекватного способа его познания. Но что это за способ? Это «первая философия», онтология, или *метафизика*, как предпочитал выражаться Шелер. В его понимании, новая метафизика и философская антропология необходимо предполагают и требуют друг друга.

Философская антропология уже не может рассматривать человека только исходя из его актов, функций, способностей, даже если это духовные акты, мыслительные функции, познавательные способности, поэтому *должна превратиться в метафизику*. Подобающее познаётся подобным. Если человек берётся в качестве первичной реальности и «факта sui generis», то предметом рассмотрения может быть

⁷¹ *Они Е.И.* Einheit und Vielheit der Kulturen in der Sicht Edmund Husserls und Ernst Cassirers / Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls. Festschrift am Main. Sühnkamp, 1989. S. 336.

только человек как *целое*, т. е. человеческое бытие в целом и при том как *часть мирового бытия*. Но откуда вытекает смыслологическая необходимость опрокинуть человеческую экзистенциальность и на средства философского познания: они должны соответствовать особому онтическому качеству субъекта как части бытия мирового целого. Рационализм и эмпиризм, интеллектуализм и сенсуализм, идеализм и реализм в их старом понимании для этого уже не годятся. Не годится и трансцендентализм, замыкающийся в человечесности как чистый общезначимости – будь то логической или ценностной. Слишком узкие, односторонние познавательные средства ухватывают в человеке только им адекватные аспекты человеческого бытия (равно как человеческого мира культуры и истории), будучи не в состоянии постигнуть его целиком и выдавая сконструированного ими «одномерного человека» за целостность реально-бытийного человеческого существа.

Вот почему Шелер ставит перед философией задачу *автономно-го самоконституирования* в своей работе «О сущности философии и о моральном условии философского познания» (1917) и делает в ней первые шаги по направлению к метафизике. Шелеровское требование автономного самоконституирования философии включает в себя идею специфичности философского познания и знания в отличие от обыденного здравого смысла, науки, религии, искусства и т. д., а также требование беспредпосылочности философского познания и знания (см. следующие параграф 3).

Но если исходная реальность – человек, а не какая-то одна из его выдающихся функций, например, мыслительная, тогда историчность и культурность человеческого бытия и мышления, его социальная обусловленность не могут рассматриваться как некие замутняющие чистое мышление помехи или наслоения, которые должны быть обязательно вычищены с помощью ероще или выведены за скобки посредством редукции, – ведь это источники многообразных феноменов, *существенных* для понимания того, что такое человек. Возникает лишь один принципиальный вопрос: как, признав это, не впасть в тот самый релятивизм, который был подвернут Гуссерлем уничижающей критике в раннем и среднем периоде творчества? (Ответ на этот вопрос будет дан ниже, см. главу 3.)

Свое негативное отношение к историзму и имплицитно содержащемуся в нём культурологизму Гуссерль предельно ясно сформулировал в программной работе 1911 г. «Философия как строгая наука»,

подвергнув в ней критике взгляды В. Дильтея. Отдавая должное ясности мышления и силе духа Гуссерля, которые изумительно ярко проявились в этой статье, скажем прямо: это манифест *философской Реформации*, ода логическому абсолютизму, основанному на философском сциентизме. Заключительная часть статьи, преисполненная риторическим пафосом, призывает к философскому *радикализму*, этические аналогии которому можно найти разве только в религиозной сфере, причем даже не в лютеранстве, а скорее в кальвинизме или пуританизме. По мнению Гуссерля, главенствующей и наиболее прочной «реальностью» новейшей эпохи является наука и только наука, поэтому и философия должна быть ничем иным, как только наукой, а «сущность подлинной философской науки» как раз и составляет «радикализм».

«Наше время, – пишет немецкий философ, – хочет верить только в «реальности». И вот его прочнейшей реальностью является наука: и стало быть, философская наука есть то, что наиболее необходимо нашему времени. Но если мы обращаемся к этой великой цели, истолковывая тем смысл нашего времени, то мы должны ясно сказать себе и то, что мы можем достигнуть этого только одним путем, а именно: не принимая вместе с *радикализмом, составляющим сущность подлинной философской науки*, ничего предварительно данного, не позволяя никакой традиции служить началом и никакому, хотя бы и величайшему, имени ослепить нас... (...) *Наука о радикальном должна быть радикальна, во всех отношениях радикальна, также и в своих методах*. И прежде всего она не должна успокаиваться, пока не достигнет своих абсолютно ясных начал, т. е. своих абсолютно ясных проблем, в самом смысле этих проблем *предначертанных методов* и самого низшего слоя ясных данных вещей»⁷². (Курсив мой – А.М.)

Но вернёмся от стили и «духа» статьи Гуссерля к её предметному содержательному анализу. Гуссерль убеждён, что подлинная наука – философия категорически исключает всякого рода историзм, ибо релятивизм, к которому он необходимо ведёт, подрывает основы логики, – между тем, они внеисторичны и в этом смысле абсолютны. «...Историзм рождает к жизни релятивизм, весьма родственный натуралистическому психологизму и запутывающийся в аналогичные же скелетические трудности, – пишет Гуссерль. – (...)

⁷² Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 742, 743.

Летко увидеть, что историцизм при консеквентном проведении переходит в крайний скептицистский субъективизм. Идеи истины, теории, науки потеряли бы тогда, как и все идеи вообще, их абсолютное значение. (...) В таком случае *значимости, как таковой, или «в себе», которая есть, что она есть даже и тогда, когда никто не может ее осуществлять и никакое историческое человечество никогда не осуществляет*, совсем нет. Нет ее, стало быть, и для принципа противоречия и всей логики... Тогда возможен такой конечный результат, что логические принципы беспротиворечивости изменятся в свою противоположность. И тогда все те утверждения, которые мы теперь высказываем, и даже те возможности, которые мы обсуждаем и принимаем во внимание как значимые, оказались бы лишними всякого значения. И т. д.»⁷³ (Курсив мой — *А.М.*).

Одержимого сциентистским духом Гуссерля совершенно не смущает тот факт, что реальная человеческая история не знает «подлинно научной» философии. В действительности таковой никогда не было.

«Желание обосновать или отвергнуть идеи на основании фактов — это бессмыслица: *ex nihilo aquam*, как цитировал Кант»⁷⁴. История не может, стало быть, сказать ничего серьезного ни против возможности абсолютной значимости вообще, ни против возможности исти абсолютной, т. е. научной, метафизики и иной философии в частности. Даже утверждение, что до сих пор не было научной философии, она не в силах как история сколько-нибудь обосновать: она может это обосновать лишь из других познавательных источников; а эти последние, совершенно очевидно, уже философские источники. Ибо ясно, что и *философская критика, поскольку она в действительности должна претендовать на значимость, есть философия и в своем смысле заклято-чужд в себе идеальную возможность систематической философии как точной науки*. (...) Безусловное утверждение химеричности всякой научной философии на том основании, что мнимые попытки тысячелетий сделали вероятной внутреннюю невозможность такой философии, не только потому пре-

вратно, что умозаключение от двух тысячелетий высшей культуры к бесконечному будущему было бы плохой индукцией, но превратно, как абсолютная бессмыслица, как 2х2=5. И это в силу вышеуказанного основания: философская критика находит перед собой нечто, что надо отвергнуть с объективной значимостью; тогда есть место и для объективно-значимого обоснования»⁷⁵. (Курсив мой — *А.М.*).

В работе «О сущности философии и о моральном условии философского познания» Шелер «вступается» за В. Дильтея⁷⁶, защищая одновременно и собственную позицию. Гуссерль требует от философии не только «строгости» (с чем Шелер согласен), но и «научности» и даже «научной точности», поэтому Гуссерль — констатирует Шелер — вынужден объединить под именем *науки* различные виды познания: философию как очевидное сущностное познание, дедуктивные науки об «идеальных предметах» (логику, учение о множествах и чистую математику) и всю индуктивную опытную науку. Но для «очевидного сущностного познания», возражает Шелер, у нас уже есть старое почтенное имя «философия», так что не понятно, «... почему мы должны употребить одно название в двух разных при- менениях без всякой на то нужды».

Пытаясь разгадать мотивы Гуссерля, Шелер рассуждает: «Страх перед тем, что философия, если её не подвести под более общее понятие «науки», надо будет подводить под какое-то другое более общее понятие — будь то искусства или чего-то ещё — совершенно нелеп, ибо ведь не все вещи надо обязательно «субсумировать»⁷⁷ — некоторые вещи как автономные области деятельности и предметные сферы имеют право такую субсумацию и отклонить. И среди них в первую очередь философия. Она и впрямь есть не что иное, как именно философия. У неё есть собственная идея «строгости», а именно философской строгости, и она не нуждается в том, чтобы ориентироваться на особую строгость науки (именуемую в процедурах измерения и вычисления «точностью») как некий мысленно представляемый ей идеал»⁷⁸.

⁷³ Там же. С. 717, 720.

⁷⁴ *Ex nihilo aquam* (лат.) — из камня воду. Поговорка означает бессмысленность какого-либо занятия: делать это — всё равно что выжимать воду из камня. Гуссерль имеет ввиду место в Предисловии к «Критике практического разума» Канта, где тот показывает бессмысленность попыток «выжать» из основанного на опыте суждения необходимость (*ex nihilo aquam*)...», доказывая существование априорного познания.

⁷⁵ Там же. С. 722-723, 723.

⁷⁶ Что не мешает ему критиковать Дильтея, правда, за другое.

⁷⁷ Субсумировать — подводить частное под общее.

⁷⁸ *Scheler M. Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens / Max Scheler Gesamte Werke Bd. 5. Vom Ewigen im Menschen. 5. Aufl. Hrsg. von Maria Scheler. Bepn und München: Francke Verlag, 1968. S. 75.*

Но если предположить, что Гуссерль, называя философию «стро- той наукой», хотел вернуть её древнее значение, близкое к платонов- скому ἐπιστήμη как полному знанию, продолжает Шелер, тогда он не учёл тот культурно-исторический факт, что «в течение столетий практическое словоупотребление не просто изменилось, а под воздействием глубочайших *культурно-исторических причин перевернулось*. Совокупность того, что, за исключением формальных наук, Платон относил к сфере *δόξα*, уже несколько веков почти все нации называют «наукой» и «науками»⁷⁹. Шелер не видит оснований, чтобы пытаться ещё раз «перевернуть» это словоупотребле- ние и снова ввести древнегреческое – ведь тогда философия была бы не «одной» из наук, но по сути *единственной подлинной наукой*, а всем индуктивным опытным наукам следовало бы отка- зать в праве называться «науками», чего наврядли и сам Гуссерль не хотел бы⁸⁰.

Заметим, что Шелер, упрекая Гуссерля в «спциентизме», прямо не квалифицирует его философию как «научную». Почему? Потому что он вкладывает в понятие «научная философия» несколько иное смыс- ловое содержание, а именно такое же, какое Гуссерль вкладывал в своё понятие «миросозерцательная философия», или «философия мировоззрения». «*Научной философией*» Шелер называет «вырос- шую из духа позитивизма попытку сделать из текущих результатов науки завершающую их «метафизику», или так называемое «миро- воззрение», либо желание растворить философию в наукоучении, т. е. в учении о принципах и методах науки»⁸¹. Речь идёт в первую оче- редь о метафизических конструкциях таких учёных, как, Освальд, Ферворн, Эккель, Мах, – конструкциях, «сфабрикованных на основе одного из фундаментальных понятий какой-либо науки («энергия», «ощущение», «воля») или из всех из них вместе». Однако из такого определения следует, что понятие «научная философия» всё же за- трагивает, хотя и по касательной, научно ориентированные филосо- фии, к каким, бесспорно, относится феноменология Гуссерля.

Недоумение у Шелера вызывает тот факт, что Гуссерль не очень корректно использует понятие «мировоззрение», или «миросозер- цание», а также одаривает «научную философию» добрым словом

«миросозерцательная философия». «Пластичное выражение «миро- воззрение» (*Weltanschauung*) в нашем языке было введено в оборот исследователем истории духа высочайшего уровня Вильгельмом ф. Гумбольдтом, – пишет Шелер, – и означает прежде всего те суще- ствующие всякий раз фактически формы «видения мира» (не обя- зательно осознаваемые и опознаваемые посредством рефлексии), а также структурирование этих созерцательных и ценностных дан- ностей социальными целостностями (народами, нациями, культу- рыми кругами). Эти мировоззрения можно найти и исследовать в синтаксических конструкциях языков, но также в религиях, этосах и т. п. (...) Выражение «*миросозерцательная философия*» (*Weltan- schauungsphilosophie*) означает для меня философию константно «есте- ственных» для рода «*homo*» и всякий раз меняющихся специфиче- ских «мировоззрений» – очень важная дисциплина, особенно в том виде, в каком её недавно с успехом попытался разработать Дильтей, предложив в качестве *философского* фундамента наук о духе. (...) Мировоззрения вырастают и обновятся – они не выдумываются учёными»⁸². Шелер считает, что наука в значительно большей степе- ни фактически зависит от мировоззрения, чем думает Гуссерль, ко- торый «склонен приписывать позитивным наукам куда большую фактически независимость от мировоззрений». Почему?

«...На мой взгляд, – пишет он, – научные структуры, фактиче- ски функционирующие системы их основных понятий и принци- пов меняются в истории скачкообразно вместе с мировоззрениями, а принципиально безграничный прогресс науки возможен, как мне кажется, только *внутри* данной структуры какого-либо *одного* миро- воззрения, например, европейского»⁸³. (Нельзя не увидеть здесь кон- туры главной идеи книги Т. Куна «Структура научных революций».) Позиция Шелера основывается на идее *культурно-исторической и социологической обусловленности человеческого познания и зна- ния* (*в том числе научного*), развитой им позднее в «социологии знания»⁸⁴. Здесь же он вплотную приближается к постановке её про- блем, причём с двух сторон одновременно – с одной, которая впо- следствии будет по-своему разработан А. Шюцем, и с другой, кото-

⁷⁹ Ibidem. S. 75-76.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ibidem. S. 77

⁸² Ibidem.

⁸³ Ibidem. S. 77-78.

⁸⁴ Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011.

рая получит всестороннюю разработку в послевоенной социологии знания и постпозитивизме⁸⁵.

Шелер, во-первых, закладывает основы философии «естественного мировоззрения», т. е. феноменологии повседневного сознания и обывденного знания. В доктрине Шюнда ее предмет ограничен исследованием закономерностей формирования intersubjektiven миров в различных сферах человеческого опыта – «конечных областях значений» (повседневность, религия, сон, игра, научное теоретизирование, художественное творчество, мир душевной болезни и т. п.), а мир повседневного сознания выделяется как «верховная реальность». Во-вторых, отправляясь от идей В. Дильтея, Шелер указывает на другое перспективное направление поиска – «философию «возможных» материальных мировоззрений вообще, которая является историческим фундаментом соответствующих проблем наук о духе *positiven*» учения о мировоззрении⁸⁶. Это феноменологически ориентированное учение о мировоззрении не только могло бы, по мнению Шелера, «измерить познавательную ценность мировоззрений», но и применительно к исследованию науки «могло бы также показать, что структуры фактических мировоззрений, в отличие от журналистских ежедневных продюктов «научной философии», обосновывают и обуславливают структуру фактических этапов и направлений развития науки народов и эпох – и вообще само наличие или отсутствие «науки» в западноевропейском смысле, – что каждому изменению структуры научного познания закономерно *предшествует* изменение мировоззрения»⁸⁷.

Статьи Шелера «О позитивистской философии истории знания (закон трёх стадий Конта)» (1921) и «Учение о мировоззрении, социология и подавание мировоззрения» (1922), образующие, по его замыслу, двуединство, направлены в первую очередь против О. Конта и позитивизма в его неокантианской трактовке (М. Вебер). Мы усматриваем в них также скрытую полемику с Гуссерлем. Критикуя М. Вебера за спигентизм, Шелер критикует в то же время спигентизм Гуссерля. Он показывает, что его иллюзорные мечтания о «филосо-

фии как строгой науке» свидетельствуют лишь о том, что, стремясь перенести на философию своё видение науки и закономерностей развития научного знания, он не вполне адекватно понимает сущность философского познания и формы исторического движения философии знания. Более того, само стремление сделать философию строгой наукой говорит о наличии у Гуссерля иллюзий в отношении природы и сущности научного познания.

О каких иллюзиях идёт речь? Прежде всего речь идёт о том, что философия, превратившись (с помощью феноменологии) в подлинно строгую и точную «верховную» науку, во-первых, должна стать, как подobaет позитивной науке, *абсолютно безличной* и, во-вторых, как и всякая позитивная наука, начать *развиваться прогрессивно* – через непрерывный общечеловечески интернационально организованный кумулятивный прирост знания, направленный по одному ценностно определённой вектору. Это не единственные мечты Гуссерля, которые, с точки зрения Шелера, представляют собой иллюзии, но остановимся пока только на них.

«...*Мирозозерцательная философия*, – писал Гуссерль, – *должна сама отказать в итоге честно от притязания быть наукой и, благодаря этому... тормозить прогресс научной философии*. Ее идеальной целью остается чистое мирозозерцание, которое по самому существу своему не есть наука. И она не должна вводить себя в заблуждение тем фанатизмом научности, который в наше время слишком распространён и отвергает все, что не допускает «научно точно-го» изложения как «ненаучное». Наука является одной среди других одинаково правоспособных ценностей. Мы выяснили себе выше, что *ценность мирозозерцания в особенностях твердо стоит на своем собственном основании, что мирозозерцание нужно рассматривать как habitus и создавать отдельной личностью, науку же – как создание коллективного труда исследующих поколений. И подобно тому, как и мирозозерцание и наука имеют свои различные истинные ценности, так имеют они и свои различные функции и свои различные способы действия и обучения. Мирозозерцательная философия, учит так, как учит мудрость: личностью обращается тут к личности. (...) Наука же безлична. Ее работник нуждается не в мудрости, а в теоретической одаренности. Его вклад обогащает сокровищницу вечных значимостей, которая должна служить благополучию человечества. И как мы выше видели, это имеет исключительное*

⁸⁵ См. *Мартини А. Н.* Социология знания / Большая Российская Энциклопедия. Т. 31. М.: РОССПЭН, 2016. С. 14-15.

⁸⁶ *Scheler M.* Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens / Max Scheler Gesammelte Werke Bd. 5. Vom Ewigen im Menschen. 5. Aufl. Hsrg. von Maria Scheler. Bern und München: Francke Verlag, 1968. S. 77.

⁸⁷ *Ibidem.*

значение по отношению к философской науке»⁸⁸. (Курсив мой — *A.M.*) С требованием безличности философской работы, аналогичной научному труду, связан и неожиданный от Гуссерля выпад против «глубокомыслия» философии.

Бескомпромиссной и, как ни странно, продуктивный радикализм Гуссерля не может не восхищать. Он напоминает эффективный радикализм того же времени из другой сферы человеческой жизни: «Прежде, чем объединяться, и для того, чтобы объединиться, мы должны сначала решительно и определено размежеваться» (В.И. Ленин, «Искра», 1900). Понятно, что для персоналиста Шелера неприемлемо видение философии как деятельности, лишённой личностного начала. По его убеждению, личностное начало абсолютно необходимо и существенно конститутивно для философского способа познания. Он критикует М. Вебера, опирающегося на идеи Г. Риккерта (представителя баденской школы неоканттианства), за то, что для него — как и для Гуссерля — «личностное» тождественно «субъективному», а стало быть, ведёт к релятивизму. «Как раз потому, что мировоззрение хотело бы «иметь» *абсолютные* сущность и бытие, обладаемая ими чисто созерцательно, что, таким образом, его *предмет* личностно-бытийно абсолютен (*daseinsabsolut ist*), оно *по сути своей личностно определённо*, соответственно, определяется личностями вождей, лидеров (а также массой их приверженцев), которых называют не «исследователями», а «метафизиками» и «мудрецами»⁸⁹.

Всё, что Шелер пишет далее, адресуя М. Веберу, относится и к Гуссерлю, поскольку острее его критики направлено на первоисток идей как марбургского, так и баденского неоканттианства, воспринятый Гуссерлем, — канттианский трансцендентализм. «Он (М. Вебер — *A.M.*) не видит того, что только *личностная форма* познания может открыть мир в его *целостности* и что *абсолютный* уровень бытия всех вещей вообще доступен *только* в личностной форме. Вместе с Кантом он фальсифицирует идею абсолютного соответствия между вещами (идею «истины» в строгом смысле), равно как идею целостного соответствия целей наших воль (идею «добра» в строгом смысле), низводя их до простой «общезначимости» для всех людей [См. в этой связи мою работу «Ресентимент в структуре моралей»

(1912) в книге «О перевороте в ценностях» — *Примечание Шелера*]; он, таким образом, совершенно не понимает, что «общезначимым» всегда может быть лишь *относительно* истинное и доброе, но что абсолютно истинное и доброе всегда может быть *только не* общезначимыми *индивидуально-личностными* истиной и добром, т. е. истиной и добром, которые внутри границ общезначимого возвышаются над просто общезначимым как духовная надстройка»⁹⁰.

Шелер прямо следует радикальной рекомендации Гуссерля, согласно которой «миросозерцательная философия должна сама отказаться вполне честно от притязания быть наукой». В своей «социологии знания» Шелер утверждает именно это (хотя он начал эту тему ещё в ранних произведениях, прежде всего — в «Формализме...»): «Религия, метафизика и позитивная наука основаны на трёх совершенно *различных* мотивах, трёх совершенно различных группах актов познающего духа, трёх различных целях, трёх различных типах личности и трёх различных социальных группах. Исторические формы движения этих трёх духовных сил также существенно различны»⁹¹. Шелер выделяет специфику трёх видов познания и форм знания, укоренённых в природе человека в качестве его высших устремлений, поэтому не истребимых, не сводимых одно к другому и автономных. «Задача понять мир из личностных причин, задача сделать доступными для созерцающего разума сущностные и вечные идейные взаимосвязи, реализовавшиеся в случайном действительности, {и основать на них метафизику}, наконец, задача упорядочить, классифицировать явления, возведя их в математические символы, чтобы затем однозначно определить все виды их взаимных зависимостей, — все эти задачи имеют изначально *равные* права и все они так же равно изначально выделены из мифического мышления»⁹².

Сравним с этим ряд тезисов Гуссерля:

«Нужно с самого же начала соглашаться, что общезначимое практическое решение в пользу той или другой формы философствования не может быть дано с точки зрения философствующих инди-

⁸⁸ Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 739-740.

⁸⁹ Scheler M. Weltanschauungslehre. Soziologie und Weltanschauungslehre. / Max Scheler Gesamte Werke. Bd. 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 3. durchges. Aufl., Hrsg. von Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986. S. 18.

⁹⁰ Ibidem. S. 19.

⁹¹ Scheler M. Über positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadlergeset) / Max Scheler Gesamte Werke. Bd. 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 3. durchges. Aufl., Hrsg. von Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986. S. 31.

⁹² Ibidem. S. 30.

видуумов»⁹³, — утверждает он, но с его точкой зрения не согласится ни один реальный философствующий индивидум, поскольку в своём философствовании он исходит из своего *личностного* видения, переживания, осмысления бытия, а не из необходимости «обобщающего практического решения в пользу той или другой формы философствования».

««Перевороты», оказывающие решающее влияние на прогрессы философии, суть те, в которых притязание претшествующих философий быть наукой разбивается критикой их мимо научного метода, и взамен того руководящим и определяющим порядком работ оказывается вполне сознательное стремление радикально переработать философию в смысле строгой науки»⁹⁴, — утверждает Гуссерль, но при этом удивительным образом игнорирует многочисленные факты истории философии, свидетельствующие как раз об обратном.

«Наука есть название абсолютных и вневременных ценностей. (...) ... Существует только одно целительное средство: научная критика плюс радикальная от самых низов начинающаяся наука, основывающаяся на твердом фундаменте и работающая согласно самому точному методу: философская наука, за которую мы здесь ратуем. Мирозозерцания могут спориться, только наука может решать, и ее решение несет на себе печать вечности»⁹⁵, — утверждает Гуссерль, игнорируя многочисленные факты истории естествознания и других наук, которые не только не подтверждают его тезисы, но и прямо свидетельствуют о противоположном.

Совершенно иначе видит взаимосвязь между научным познанием и мирозозерцанием (=мирозозерцательной философией) Шелер. По его убеждению, наука в принципе не может «дать» мировоззрения или «стать» мировоззрением («научной философией»), ибо науку и мировоззрение слишком многое разъединяет, и то, в чём они различаются, немаловажно.

«Кратко перечислю существенные признаки, исключаящие возможность того, чтобы «наука» давала мировоззрение, — пишет Шелер. — 1. К сущности науки принадлежит обусловленная разделением труда множественность. Как нечто «единое» наука не существует. Существуют лишь науки. Но мировоззрение требует единства, и ни-

⁹³ Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 733.

⁹⁴ Там же. С. 672.

⁹⁵ Там же. С. 732, 738.

какого «разделения труда» в его приобретении нет. 2. Методологически, наука может действовать двояко: либо формально-дедуктивно (как математика), и тогда она исходит из имплицитных дефиниций — причём их познавательный статус должна оценивать не она сама, а философия (математики), — чтобы затем в бесконечном по своей сути процессе выстраивать из данного до всякого чувственного восприятия интуитивного материала некие фиктивные конструкции, внутренняя закономерность которых позволяет исследовать чистые формы возможной природы до реально существующей природы и с их помощью определять и упорядочивать её (то, как это возможно, — предмет философии математики); либо наука действует индуктивно, как это происходит во всех реальных науках: однако и здесь наука на *каждом* этапе своего развития есть нечто *незавершённое*, т. е., она вовлечена в бесконечный процесс. Каждый её результат а) всего лишь вероятностен (в платоновском смысле, есть *doxa*, а не *episteme*), б) всегда может быть скорректирован благодаря новым наблюдениям, экспериментам и т. д. [См. в этой связи работу «О сущности философии» (1917) в моей книге «О вечном в человеке» (1921) — *Примечание Шелера*.] Но мировоззрение стремится а) принять в себя в форме убеждений нечто «очевидное» и окончательное, каким может быть только очевидное априорное *сущностное* знание (в принципе отличное как от индуктивно-вероятностного знания, так и от «веры» в откровение в религиозном смысле); б) во все времена создавать из константного «естественного» мировоззрения что-нибудь принципиально полезное; в) к мировой целостности, которая воспроизводит вечные структуры мира в форме «открытой» либо «закрытой» системы (последнюю мы отвергаем). 3. Наука свободна от ценностей, но не потому, что якобы не существует никаких объективных ценностей или их строгого, доступного интуитивному усмотрению иерархического порядка (как считает Макс Вебер), но потому что она вынуждена *произвольно отринуться* от всех ценностей и тем более от всех волевых целей, чтобы получить и сохранить свой предмет. Это означает, что она исследует мир, «как если бы» не существовало никаких *свободных* личностей и причин. 4. Наука не имеет ничего общего ни с антропологическим миром естественного мировоззрения, ни со сферой абсолютного бытия, для которой на самом деле значимо любое «мировоззрение», — она имеет дело с таким уровнем бытия, который располагается между его двух указанных выше слоёв и который: а) относительно к любому центру виталь-

ной чувственности, к любым возможным свободным актам движения в окружающем мире и актам установления господства над ним, однако уже не отнесен к «человеческой» организации; б) может быть «общезначимым» для человека вообще (независимо от культурного круга, нации, народа, личных задатков и способностей)»⁹⁶.

С точки зрения Шелера, считать философию «наукой» не корректно, помимо прочего, ещё и потому, что та наука, на строгость и пресловутую форму развития которой как на идеально парадигму призывает равняться Гуссерль, представляет собой *сциентифически западноевропейский феномен*. Так что философия, взяв себе за образец позитивистский идеал, лишь укрепит и без того свойственный ей западноцентристский предрасудок⁹⁷. «То, что сегодня мы называем «наукой», – продукт исключительно *одного* мировоззрения, а именно западного, или, лучше сказать: возможный только при господстве этого мировоззрения», – утверждает Шелер⁹⁸. В других культурных кругах наука как элемент культуры имеет иные формы, иные цели и социальные функции.

«Позитивизм впал в свои глубокое заблуждения относительно социологической динамики знания потому, что был ориентирован в узком смысле слова *европейски*, т. е. принял *западноевропейские* (к тому же односторонне понятые) формы движения знания в последние три века – минимальный и узко ограниченный локально отрезок духовного развития человечества – за закон развития всего человечества. Это чудовищное заблуждение позитивистского учения о прогрессе. То, что было религиозным и метафизическим декансом одной малой группы человечества (в качестве негативного коррелята позитивно-научного прогресса) – декаданс буржуазно-капиталистической эпохи – позитивизм воспринял как нормальный процесс «отмирания» религиозного и метафизического духа вообще. Поэтому он не смог заметить и один из самых фундаментальных фактов всемирно-исторического развития знания: *различную меру распределения способностей* по трём присутствующим человеку духу

видам познания внутри больших культурных кругов человечества и различные социальные структуры, соответствующие их проявлению. Интеллектуальный статус индийского и восточноазиатского культурного круга характеризуется тем, что метафизическая установка духа главенствует в нём как над позитивно-научной, так и религиозной. Поэтому здесь нет прогресса знания, в смысле бесконечного процесса, нет основанной на разделении труда рациональной предметной науки, которая, находясь на службе у распределённого профессиям народного тела и специально обученного чиновничества, пыталась бы создать картину мира, позволяющую технически господствовать над миром, – зато есть нечто совершенно другое: прежде всего это беспредельная *тенировка духовных установок* (Halbgen), позволяющих достигать *мудрости*, причём материал, на котором тренируются эти духовные установки, остаётся постоянным, существенно не меняется и не увеличивается. Этот материал образуют древние памятники письменности образцовых мудрецов (например, ведические тексты, традиции Будды, Конфуция, Лао Цзе и др.)»⁹⁹.

Ключ, открывающий дверь в шелеровскую социологию культур знания, т. е. дающий ответ на вопрос: зачем, собственно говоря, социология вообще понадобилась Шелеру, и причём тут феноменология, – это его *персонализм* как учение о подлинной автономии человеческой личности. При том, что личность Шелер истолковывает как центр духовных актов или акт всех актов, т. е. как чисто духовное, неопределяемое, лишь феноменологически выявляемое образование, он рассматривает её как *человеческую* личность, личность *человека*. Шелеровский персонализм поэтому *с самого начала имел имплицитные философско-антропологические предосылки*. В «Формализме...» они оставались по большей части латентными. Но если реальный конкретный субъект познания и знания – индивидуальная человеческая личность, носителем которой является *живое социальное существо, имеющее тело со всеми его инстинктивно обусловленными влечениями, потребностями, желаниями и инстинктами*, а не бесплотный «дух», не «разум», не «монада», тогда уже *имманентно заданы социально-культурное и культурно-историческое измерения познания и знания*, и эти измерения надлежит выявить,

⁹⁶ Scheler M. Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung / Max Scheler Gesamte Werke. Bd. 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 3. durchges. Aufl., Hrgs. von Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986. S. 17-18

⁹⁷ Малинкин А.Н. Критика основ западной цивилизации в социологии Макса Шелера // Социологические исследования. 2014. № 2. С. 76-85.

⁹⁸ Scheler M. Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung / Max Scheler Gesamte Werke. Bd. 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 3. durchges. Aufl., Hrgs. von Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986. S. 17.

⁹⁹ Scheler M. Über positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistädtegesetz) / Max Scheler Gesamte Werke. Bd. 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 3. durchges. Aufl., Hrgs. von Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986. S. 33.

эксплицитовать. Речь идёт о познании вообще — не только философском, но также и обыденном, научном, религиозном, художественном и др.

Вот почему сылка Шелера на свою работу «Ресентимент в структуре моралей» (1913) далеко не случайна: в этом исторически первом феноменологически-социологическом исследовании он вышел на культурно-исторические экспликации своего персонализма. Именно в этой работе ему впервые удалось показать обусловленность социально-бытийными факторами мироотношения человека и его душевно-духовной организации, в частности, познания человеком мира, себя и Бога. Мы считаем, что Шелер был движим при этом главным для философа мотивом — стремлением к постижению истины *в её всесторонней полноте*: если реально-исторические факты с очевидностью свидетельствуют о наличии в человеческом бытии каких-то не имманентных знаний и, следовательно, трансцендентных ему факторов, которые активно влияют на сам процесс познания, закрепощая или, наоборот, раскрепощая определённые функции чувствования, мышления, духовного видения. (Не меняя при этом внутреннего смысла и внутренней смысловой взаимосвязи априорных сущностей и ценностей!), то задача философа — выявить эти реально-бытийные факторы, осознать и учитывать, а не игнорировать их методически как якобы нерелевантные, поскольку они выходят за рамки неких «гносеологических» принципов.

В работе «О сущности философского познания...» мы находим краткий вывод из «Ресентимента в структуре моралей», смысл которого заключается в обосновании необходимости восстановить «порядок ценностей», соответствующий истинной природе человека, но «перевёрнутый» ложным духом «буржуазно-капиталистической эпохи». Этот вывод Шелер делает критерием своей оценки западной истории философии и её современного состояния, а позднее кладёт его в основу учений о трёх видах познания и о синтезе западной и восточной культур знания, образующих ядро «материальных проблем» «социологии знания».

«...Внутреннее саморазвитие философии от так называемой «философии Нового времени» вплоть до наших дней, — пишет он, — привело (через неравномерные большие сдвиги) в конце концов к такому состоянию, которое является собой в некотором роде прямую противоположность тому, что было выражено в двойной претензии старой идеи философии — идеи *одноременно* быть свободной служанкой

веры (как её высшего достоинства) и царицей наук (как её второго высшего достоинства). Из «свободной служанки» веры она надолго превратилась в узурпаторницу веры, но одновременно — в *ancilla scientiarum*¹⁰⁰. последнее понимается в различных смыслах в зависимости от того, ставится ли перед ней задача «объединить» результаты отдельных наук в непротиворечивое «мировоззрение» (позитивизм) или как своего рода полиция наук фиксировать их предпосылки и методы более точно, чем они делают это сами (критическая или так называемая «научная» философия).

Довольно легко (по предметным причинам) показать, что *современное* отношение философии к вере и наукам представляет собой наиболее глубокое, значительное и чреватое тяжёлыми последствиями *извращение истинных отношений*, которое колда-либо знало европейское духовное образование, и что извращение это есть лишь особый случай куда более широкого явления — того внутреннего *не-реворота всего порядка ценностей*, того *désordre*¹⁰¹ сердца и духа, которое составляет душу буржуазно-капиталистической эпохи. Перед нами самое настоящее *восстание рабов в интеллектуальном мире*, и вместе с точно таким же восстанием низкого против высокого в этосе (бунт сингуляристского индивидуализма против принципа солидарности, утилитарных ценностей против витальных и духовных, а последних против ценностей спасения), в институтах (возвышение государства над церковью, нации — над государством, экономических институтов над нацией и государством), в социальной структуре (матех класса против сословия), в воззрении на историю (появление техницизма и экономического учения об истории), в искусстве (выступление идеи практической потребности против идеи формы, ремесла в искусстве против высокого искусства, режиссёрского театра против авторского) и т. п. — всё это образует взаимосвязанную *симптоматику* указанного выше всеохватывающего *переворота в ценностях*¹⁰².

Идеи, высказанные здесь кратко, Шелер впоследствии обстоятельно развивает в «Проблемах социологии знания». Хотя сам он и писал о том, что его «социология знания» имеет лишь проледевти-

¹⁰⁰ Ancilla scientiarum (лат.) — служанка наук.

¹⁰¹ Désordre (фр.) — беспорядок.

¹⁰² Scheler M. Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens / Max Scheler Gesamte Werke Bd. 5. Vom Ewigen im Menschen. 5. Aufl. Hrsg. von Maria Scheler. Bern und München: Francke Verlag, 1968. S. 73-74.

ческое значение для его метафизики, открывая входные врата в оставшуюся не написанной «Философскую антропологию», всё же не стоит сбрасывать со счетов метафизическое значение трёх «высших аксиом социологии знания». В них Шелер резюмировал свои феноменологические исследования чувств и духовной жизни, изложенные в «Формализме...» и книге «Сущность и формы симпатии», особенно в третьем разделе С (1923). Итогом этих исследований стала идея о том, что социальность в своей сущности – другое «Я в форме «Ты» и другие люди в форме «Мы» – не есть нечто внешнее и случайное по отношению к человеческому духу, сознанию, мышлению, переживанию – наоборот, социальность априорна и имманентна всем человеческим проявлениям (не обязательно только сознательным) и образует фундамент бытия человека, поскольку есть *для него* априорный сущностный элемент абсолютного бытия. Следовательно, *существенны* (в моменте) и все культурно-исторические изменения человеческой социальности как модусы наличного человеческого бытия.

«Знание кажтого человека о том, что он – «член» общества, – это не эмпирическое знание, но «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»»¹⁰³, – гласит первая «аксиома социологии знания» Шелера¹⁰⁴.

Полемизируя с Гуссерлем, Шелер так пояснял смысл, в каком он употребляет понятие «научная философия»: ««Научная философия» – это на самом деле *нонсенс*, потому что позитивная наука должна *сама* полагать свои предпосылки, *сама* извлекать все свои возможные следствия, *сама* снимать свои противоречия – от философии же, когда она лезет к ней с советами, должна держаться по-дальше. Лишь целое наук *вместе* с их предпосылками, например, математика в целом *вместе* с обособляющимися её аксиомами, ежедневными самими математиками, становится для феноменологии

¹⁰³ Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. С. 50.

¹⁰⁴ Философия Шелера в этом аспекте оказала большое влияние на взгляды русского культуролога М. Бахтина. Он, как известно, конспектировал и с восхищением комментировал анти-социалистский третий раздел шелеровской книги «Сущность и формы симпатии». Смысл первой аксиомы «социологии знания» Шелера позволяет также проводить параллели между его взглядами и воззрениями М. Бубера.

проблемой в том смысле, что это целое феноменологически редуцируется, как бы ставится в кавычки и исследуется в его созерцательных сущностных началах»¹⁰⁵. Последнее, как то разработка философских проблем логики, математики, теории множеств, различных направлений специально-научного познания – не только в естествознании, но в социальных и гуманитарных науках, – важнейшая задача «метафизики первого порядка», расположенной на границе между науками и «метафизикой второго порядка» («метафизикой абсолютного»), как писал Шелер в одной из своих поздних работ¹⁰⁶.

Сравним теперь здравый философский антицинизм Шелера, представляющий свободу и независимость учёным и автономию научному познанию, с квазиреглигиозной верой Гуссерля в философию как высшую универсальную строгую науку, устанавливающую свой контроль над всеми другими научными дисциплинами познания и знания. «Первичные понятия, которые проходят через всю науку и определяют смысл её предметной сферы и теорий, возникли в наивной установке, обладают неопределёнными интенциональными горизонтами и представляют собой грубые продукты наивной и неосознанной интенциональной работы. Это относится не только к специальным наукам, но и к традиционной логике со всеми её формальными нормами. Всякая попытка прийти от исторически развившихся наук к лучшему обоснованию, к лучшему пониманию их собственного смысла и их собственных достижений приближает учёного к цели его самоосмысления, – писал Гуссерль. – Однако существует лишь одно радикальное самоосмысление – феноменологическое. Но радикальное и абсолютно универсальное осмысление неотделимы друг от друга и вместе неотделимы от подлинного феноменологического метода самоосмысления в форме феноменологической редукции...»¹⁰⁷.

Как показала мировая практика XX века, контроль философии за научным познанием, сулящий на первый взгляд плодотворные перспективы, парадоксальным образом ведёт к тому, что философия оказывается зажатой слишком узкими (и по сути не адекватными)

¹⁰⁵ Scheler M. Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens / Max Scheler Gesammelte Werke Bd. 5. Vom Ewigen im Menschen. 5. Aufl. Hrsg. von Maria Scheler. Bep und München: Farncke Verlag, 1968. S. 77.

¹⁰⁶ Шелер М. Философское мировоззрение / Шелер М. Избранные произведения. М.: «НЛОЗИС», 1994. С. 11.

¹⁰⁷ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2001. С. 287.

для неё рамками «научности», а наука обнаруживает себя под строго режимным квазииндеологическим надзором философии. В результате проигрывают и наука, и философия. Первая – потому что вынуждена тратить силы в борьбе за свою свободу и независимость от философии (подобно тому, как раньше она боролась с религией), вторая – потому что из-за целевой дезориентации, дублируя функции фундаментальной теоретической науки, не занимается тем, чем, собственно, призвана заниматься в первую очередь: давать актуально мотивированные ответы на вечные философские вопросы.

3. Принципы беспредпосылочности в философии Э. Гуссерля и М. Шелера

Как известно, Гуссерль радикализировал известное требование беспредпосылочности философии и объявил его фундаментальным принципом феноменологической философии. «Теоретико-познавательное исследование, которое выдвигает серьёзное притязание на научность, должно, как это уже неоднократно подчёркивалось, удовлетворять *принципу беспредпосылочности*», – писал он, в частности, во Введении ко второму тому «Логических исследований» (ч. I). Правда, тут же Гуссерль делает важную оговорку: «По нашему мнению, однако, этот принцип не может требовать чего-то большего, чем строгого исключения всех допущений, которые не могут быть целиком и полностью реализованы *феноменологически*»¹⁰⁸. Что значит «феноменологически реализованы» какое-либо положение (высказывание, допущение)? Это значит, что оно должно быть явлено сознанию или дано мышлению в его *очевидном* усмотрении, поскольку «...размышление, как чистая сущностная интуиция, должно осуществляться на основе мышления и познания как переживания, *данных в качестве определённых примеров*»¹⁰⁹. «Феноменологическую реализацию» чего-либо в этом смысле можно назвать также *экземплификацией*.

Таким образом, согласно Гуссерлю, принцип беспредпосылочности философии требует а) феноменологически выявить и экземплифицировать все допущения; б) исключить те из них, которые не поддаются экземплификации в той или иной мере, т. е. оказываются не вполне очевидными. При этом речь идёт у Гуссерля только о самом познании, о познавательном отношении субъекта познания к бытию или о том, каким бытие предстаёт познанию. Принцип беспредпосылочности, в трактовке Гуссерля, оказывается ограниченным только теорией познания, т. е. имеет исключительно *гносеологический* статус.

Но получается, что «теория познания», призванная выявлять все предпосылки и гарантирующая беспредпосылочность и тем самым строгую научность философского познания, сама нуждается в обосновании – либо, по меньшей мере, в какой-то высшей контрольной инстанции, т. е. «теории теории познания», а она, в свою очередь, в «теории теории теории познания» и т. д. Поэтому, чтобы избежать душной бесконечности или движения по кругу – ведь никакой системной онтологической опоры у Гуссерля нет – он вынужден полагать предел в феноменологически выявляемой самоочевидности (примеров).

Её достигает «формальная теория познания», которая, собственно говоря, уже никакая не «теория», а по сути «*философские допущения к чистой mathesis* в самом широком (из всех мыслимых) понимании, которое объединяет все априорные категориальное познание в форме систематических теорий»¹¹⁰. «Вместе с этой теорией теорий, – пишет Гуссерль, – проявляющая её формальная теория познания предшествует любой эмпирической теории, следовательно, предшествует любой объясняющей реальной науке, физическому естествознанию, с одной стороны, а психологии – с другой стороны, и, естественно, любой метафизике»¹¹¹. Формальная теория познания объясняет не познание каких-либо фактических предметов, событий или процессов, но саму идею познания в соответствии с его консти-

¹⁰⁸ Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II / Собрание сочинений Т. 3 (1). М.: Гнозис. Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 29.

¹⁰⁹ Там же. С. 30.

¹¹⁰ *Mathesis* (лат.) – наука; от греч. μάθησις – знание, наука. По всей вероятности, Гуссерль имеет в виду идею «*mathesis universalis*», гипотетической универсальной науки, построенной по типу исчисления, которая в европейской традиции восходит к идее Аристотеля о всеобщем органоне познания. Идея была особенно популярна в Европе в XVI–XVII вв. В Германии эту идею развивал Лейбниц. По сути своей и духу идея «*mathesis universalis*» была близка кругу идей марбургской школы неокантианства.

¹¹¹ Там же. С. 31–32, 32.

тутивными элементами, или законами. Она объясняет не фактические акты мышления, но идеальный смысл их видов и необходимые видовые связи между ними.

Эти чистые формы познания она стремится прояснить, утверждает Гуссерль, «путём возврата к адекватно осуществляющему их смыслу созерцанию». «Это прояснение, — подчёркивает он, — осуществляется в рамках феноменологии познания, феноменологии, которая, как мы видели, направлена на сущностные структуры «чистых» переживаний и принадлежащий им смысловой состав. В своих научных установлениях она с самого начала и во всех дальнейших шагах не содержит ни малейшего утверждения о реальном существовании; следовательно, никакое метафизическое, никакое естественнонаучное и в особенности психологическое утверждение не может иметь в ней места в качестве предпосылки»¹¹². Удаётся ли, таким образом, Гуссерлю вырваться из круга «познания познания»? На наш взгляд, не удаётся: теория теории познания, или формальная теория познания, или особая «феноменология познания», — это, на самом деле, всё та же неоканттански ориентированная гносеологистская методология, которая предшествует всему и вся.

Для Шелера неприемлем приоритет в реальном познании любого рода методическо-методологических эпистемологических процедур. Всякая теория познания, считает он, выпадает в круг, уже предполагаемая для познания способности познания саму возможность познания, поэтому и любой метод уже предполагает то, что должно быть с его помощью раскрыто. Конечно, речь не идёт о принципиальной недооценке метода и учения о нём (методологии) *вообще*. Шелер лишь подчёркивал производность, вторичность метода, обычно критикуя при этом неоканттанский научно-рационалистический панметодологизм. Сам он неохотно взялся за написание методологической работы «Феноменология и теория познания» (с упомянутыми оговорками) для некоего «издателя «наук о духе»», который обратился к нему с просьбой «кратко и ясно рассказать о молодом философом направлении, представителе которого объединились вокруг «Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям», об их работе и целях»¹¹³. Тот факт, что все работы Шелера,

специально посвящённые феноменологии как методу, остались не законченными и не опубликованными, говорит о многом.

Шелер также считал *беспредельностью* фундаментальным принципом философии, только понимая его по-другому, чем Гуссерль. В предметном отношении философия должна быть беспредельной «насколько это возможно», утверждал он. «Феноменологическая философия претендует на то, чтобы давать *чистое*, беспредельное и *абсолютное* знание»¹¹⁴. Какой бы ни была её отправная точка, она не должна содержать каких-либо скрытых предпосылок. Что это значит — отсутствие предпосылок? В отличие от Гуссерля, для Шелера первоисточником всех содержательных смыслов является не познание, — хотя бы и феноменологически-философское — но бытие, которое он понимает в метафизическом смысле как «абсолютно шире». Поэтому беспредельность для него — это не гносеологическое требование, подразумевающее необходимость совершать рефлексивные мыслительные операции над познанием в познании. Согласно Шелеру, *беспредельность бытия любого познания, в том числе и феноменологическому исследованию в области самого познания*.

Свою точку зрения на то, что такое «теория познания», он формулирует так: «... Теория познания — это дисциплина, которая не предшествует феноменологии и не служит для неё основой, но *следует* за ней. ... Она — *учение о постижении и мыслительной обработке объективных содержаний бытия вообще*, т. е. в том числе и учение о *постижении ценностей* и оценивания. Однако любое такое теория восприятия ценностей и оценивания. Однако любое такое рода учение *предполагает феноменологическое исследование сущности данностей*. Познание и восприятие ценностей тоже суть особые формы «сознания о», которые лишь надстраиваются над непосредственным осознанием *фактов*, являющихся в нём как самоданные. Поэтому познание — если это слово используется осмысленно — всегда занимается только имитацией и *селекцией данного* в мыслях, и никогда — порождением, образованием, конституированием. Нет познания без предшествующего знания, и нет знания без

¹¹² Там же: С. 32.

¹¹³ Шелер М. Феноменология и теория познания / Шелер М. Избранные произведения. М.: «ГНОЗИС», 1994. С. 197.

¹¹⁴ Там же: С. 244.

предшествующего *самостоятельного наличного бытия и самоданности вещей*»¹¹⁵.

«Беспредельное начало философии Шелера состоит в том, что бытие – и сфера абсолютного – как первоначальные истоки всех содержательных смыслов преданы всякому познанию (*Erkenntnis*) и знанию (*Wissen*), – пишет М. Фрингс. – Не существует познания и знания, включая феноменологическое познание, без преданности бытия значению, включая значение непостижимости бытия. Эта преданность бытия не должна пониматься как факт, вытекающий из познания. Беспредельная данность бытия – это скорее основа *порядка (order)* всех фактов в сознании. Отсюда следует, что феномен – факт сознания или что сознание состоит «из» фактов, основой которых является их бытие в сознании»¹¹⁶. Онтологизм Шелера позволяет лучше понять мотивы отрицательных оценок им методологической трактовки феноменологии или, иначе говоря, видения феноменологии прежде всего как универсального метода, – ведь в таком гносеологическом понимании феноменология как раз и претендует на то, чтобы её априорные сущностные усмотрения «предшествовали» бытию.

Свойственный Гуссерлю принципиальный взгляд на философию как «строгую науку» Шелер расценивает как нарушение принципа *беспредельности* философского познания, самим же Гуссерлем и выдвинутого. Когда философия ставит вопрос о своей сущности, рассуждает Шелер, «она впервые конституирует *саму себя*», поэтому она неизбежно впадает в круг, если при этом основывается либо на «естественном мировоззрении», либо на научном подходе, либо на религиозном откровении, либо на искусстве и т. д., либо исходит из уже готового содержания того или иного учения о сущности философии, т. е. на «определённой философской *доктрине* или так называемой философской «системе». «Ибо решение вопроса, является ли содержание какой-то доктрины философским – помимо того, истинно ли оно и выдерживает ли критику, – уже предполагает знание о том, что такое философия и каков её предмет»¹¹⁷. Например,

¹¹⁵ Шелер М. Феноменология и теория познания / Шелер М. Избранные произведения. М.: «ГНОЗИС», 1994. С. 217-218.

¹¹⁶ Frings M. S. The Mind of Max Scheler. The first comprehensive guide based on the complete works. Marquette university press. 1997. P. 183.

¹¹⁷ Scheler M. Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens / Max Scheler Gesammelte Werke Bd. 5. Vom Ewigen im Menschen. 5. Aufl. Hrsg. von Maria Scheler. Barm und München: Francke Verlag. 1968. S. 63.

если философия заведомо предполагает научное познание в качестве *приоритетного источника истинного знания* (хотя бы только по «форме научности» как идеальному образцу), то это не что иное как «*сциентизм*»¹¹⁸.

Философия, которая избегает ловушек «догматизма здравого смысла», «сциентизма», «фидеизма», «эстетизма» и т. п. и конституирует саму себя как по-настоящему беспредельно открытую, Шелер называет «*автономной*», т. е. ищущей и обретающей свою сущность и свою закономерность исключительно *посредством самой себя*, в самой себе и собственной наличном состоянии»¹¹⁹. В качестве примера беспредельности в рамках автономии философского познания Шелер предлагает рассмотреть начала своей собственной метафизики. По сути дела, он прямо переходит к построению «материальной онтологии» – к построению того, о чём Гуссерль так много писал, и что он, по его собственному мнению, подготавливал, но к чему сам так и не приступил. Метафизические начала своей философии Шелер излагает в четвёртой, заключительной, части работы «О сущности философского познания и о моральном условии философского познания» под названием «Предмет философии и философская познавательная позиция» (в рукописи, как отмечает Мария Шелер, эта часть имеет второе название – «Бытие в самом себе»).

Как результат **нервного** по степени очевидности феноменологического сущностного усмотрения постулируется, что «... *ничто вообще существует (überhaupt Etwas ist)* или, выражаясь более радикально, «*ничто не существует*» («*nicht Nichts ist*)...»). Шелер поясняет: «... Слово «ничто» не означает здесь ни не что-то (*Nicht-Etwas*), ни отсутствие в наличии чего-то (*Nicht-Dasein von Etwas*) – оно означает то *абсолютное ничто (absolutes Nichts)*, бытийное отрицание которого ещё не различает в отримаемом бытии таковость бытия (*So-Sein*), или сущность, и наличность бытия (Да-Сеин)»¹²⁰.

Позднее, в 1927-1928 гг., Шелер уточняет первый шаг, вводя феноменологически-исходный негативный момент *ничто*: «Он (человек – *A.M.*), собственно, больше не может сказать: «Я часть мира, замкнут в нём», ибо актуальное бытие его духа и личности превосходит даже *формы бытия* этого «мира» в пространстве и времени.

¹¹⁸ Ibidem. S. 64.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ Ibidem. S. 93.

И так он вematривается в этой ситуации как бы в *ничто*. Этот взгляд открывает ему как бы *возможность* «абсолютного ничто», что *влетит* это к дальнейшему вопросу: «*Почему* вообще есть мир, почему и каким образом вообще есть «я»? Следует постичь строгую *сущностную необходимость* этой связи, которая существует между сознанием мира, *самосознанием* и формальным *сознанием бога* у человеке, причём бог понимается здесь только как *снабжённый предикатом «вьященное»* «*бытие через себя*, которое, конечно, может получить самое разнообразное наполнение. Но эта *сфера абсолютного бытия* вообще, всё равно, доступна ли она переживанию или познанию или нет, столь же *конститутивно* принадлежит к *сущности* человека, как и его *самосознание* и *сознание мира*»¹²¹. В этом фрагменте Шеллер заодно отвечает и на вопрос, поставленный нами в начале этой главы: может ли «эгология» как учение о чистом Я, или чистой трансцендентальной субъективности, служить первоначалом для всей остальной феноменологии, как полагал Гуссерль в «Картезианских размышлениях»? Ответ отрицательный: не может. Ведь если *самопознание* — лишь часть указанного выше феноменологически-исходного *триединства* в человеческом познании, то Я, это, есть не более, чем объект внутреннего восприятия.

Как результат **второго** феноменологического сущностного усмотрения постулируется, что «...существует абсолютно сущее, или сущее, благодаря которому всё другое *неабсолютное бытие* обладает своим бытием. Ибо, если вообще существует нечто, а не ничто, ... то «ответственность» за всё относительно *небытие* (Nichtsein) — как *небытие чего-то* (Nicht-Etwas-sein), так и *небытие* в наличии (Nicht-Dasein) — ... перекалывается на возможные зависимости и отношения, которые их бытие имеет от какого-то другого бытия (в том числе, и от познающего субъекта), никогда не обладая ими само. Само же это бытие требует источника в некоем абсолютном сущем *без* которого бы то ни было ближайшего ограничивающего определения — не вследствие *умозаключения*, а благодаря непосредственному созерцанию *усмотрению*»¹²².

¹²¹ Шеллер М. Положение человека в космосе / Избранные произведения. М.: «ГНОЗИС», 1994. С. 188.

¹²² Scheler M. Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens / Max Scheler Gesammelte Werke Bd. 5. Vom Ewigen im Menschen. 5. Aufl. Hrsg. von Maria Scheler. Bep und München: Francke Verlag, 1968. S. 95.

Как результат **третьего** по степени очевидности феноменологического сущностного усмотрения постулируется, что «... всякое возможное сущее *необходимо* имеет *сущностное бытие* (Wesensein), или *что-бытие* (Massein) (Essential), и *наличное бытие* (Dasein) (Existential), при этом совершенно всё равно, чем оно может быть и к какой именно сфере бытия может принадлежать в соответствии с другими возможными классификациями видов и форм бытия»¹²³.

Кроме того, Шеллер постулирует здесь ещё один фундаментальный принцип своей метафизики: «...то, что содержится в сущности каких-либо предметов или признаётся за их сущность, всегда a priori и необходимо содержится также и во всех возможных налично-сущих (daseiend) предметах, имеющих ту же самую сущность, или признаётся за ними — независимо от того, познаваемы ли не познаваемы для нас эти налично-сущие предметы или часть этих предметов; напротив, всё, что значимо для предметов, познанных как налично-сущие, или содержится в них, никоим образом не значимо также и для сущности этих предметов и не содержится в ней»¹²⁴.

Примечание Шеллера к этому принципу впечатляет не только глубиной, но и выходящейся смелостью философской мысли — как раз тем, что восхитило в нём современников, в частности, М. Хайдеггера, который посвятил Макс Шеллеру свою книгу «Кант и проблема метафизики». «Так как сущностное a priori, формальное и материальное, не только *значимо* «для» некоего налично-сущего (Daseiende), в котором оно было найдено и которое лежит в границах *нашего* налично-бытийного опыта (Daseinserfahrung), но и для налично-сущего, имеющего ту же самую сущность, но лежащего *вне* и *по ту сторону* сферы нашего возможного налично-бытийного опыта, мы имеем в нём, во всяком случае, такое знание, которое — не обязательно *исчерпывающая* сущностности трансцендентной опыту сферы — *созначимо* для этой сферы и её налично-сущего. Здесь мы воздержимся от демонстрации, как, исходя из этого, можно опровергнуть вердикт Канта о метафизике и прийти к позитивному решению вопроса о её возможности, и оставляем это в качестве прерогативы для систематической разработки проблемы познания»¹²⁵.

¹²³ Ibidem. S. 97.

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ Ibidem.

В заключение работы о сущности философии, понимаемой как автономное феноменологическое усмотрение сущностных начал бытия, Шелер даёт её определение: «...Философия по своей сущности — это строго очевидное, неполное и нерушимое по средству интуиции, «*a priori*» значимое для всякого случайно различно-сущего усмотрение всех доступных нам на примерах сущностностей и сущностных взаимосвязей сущего, причём в том порядке и той степенной иерархии, в которых они находятся по отношению к абсолютно сущему и его сущности»¹²⁶.

Таким образом, философия для Шелера — это, во-первых, феноменологическое усмотрение сущностей, которое, во-вторых, соотнобразяется с их объективным порядком, преданным в абсолютно сущем, а не зависит от это и произвольного рационального выбора познающей индивидуальной личности. Следовательно, философское познание — это, прежде всего, постижение «первого бытия» (метафизика), или онтология.

ГЛАВА 3.

ЛОГИКА: АБСОЛЮТИЗМ ИЛИ РЕЛЯТИВИЗМ?

1. «Логика плота» М. Шелера против «логики абсолютной истины» Э. Гуссерля

Тексты из рукописного наследия Шелера, опубликованные Фрингсом в Собрании сочинений, позволяют сделать вывод о серьёзных расхождении во взглядах Шелера и Гуссерля уже с самого начала. Речь идёт, в частности, о незавершённой книге по логике под названием «Логика I»¹²⁷, относящейся к 1905-1906 гг. В ней Шелер критикует Гуссерля за абсолютизм, к которому с необходимостью ведёт его «логика абсолютной истины».

Это может показаться странным. Ведь и сам Шелер, как известно, не чурался идеи абсолютизма. Более того, его материальная этика ценностей, персонализм, а впоследствии метафизика устремлены к идее абсолютизма. Немецкий шелеровед Эберхард Аве-Ляппеман вообще считает, что всё творчество Шелера пронизано этой идеей. «Можно сказать, — пишет он, — что последний философский интерес Шелера всегда был направлен на абсолютное: сначала преимущественно в этически-религиозно-философской перспективе, потом в поздней философии — акцентированно как у метафизика»¹²⁸. Почему и за что абсолютист критикует абсолютиста?

¹²⁷ Scheler M. Logik I (1905/06) / Max Scheler Gesamtmelke Werke. Bd. 14: Schriften aus dem Nachlass. Bd. V. Varta I. Bonn: Bouvier Verlag, 1993.

¹²⁸ Awe-Lallemant E. Die Phänomenologische Reduktion in der Philosophie Max Schelers / Max Scheler im Gegenwärtigen der Philosophie. Hrsg. v. Paul Good im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. Vem und München: Francke Verlag, S. 173. Аве-Ляппеман указывает на датированный 1924 г. фрагмент из рукописного наследия Шелера, который начинается со слов «*Когда я стал метафизиком*», и предлагает рассматривать его (вместе с появившимися в этом же году публикациями Шелера, позднее доработанными в части книги «*Формы знания и общество*» под названием «*Проблемы социологии знания*» (1920)) как

Причин, на наш взгляд, две: первая и главная – предметная: при ближайшем рассмотрении оказывается, что абсолютизм бывает на самом деле разным, и тот абсолютизм, которого придерживался Шелер, мало того, что не совпадал с абсолютизмом Гуссерля, – он был ему глубоко чужд. Вторая причина – личностно-психологическая, связанная с «конкуренцией в духовной области» (Манхейм): для Шелера, отчасти опиравшегося на идейные разработки Гуссерля в области логических исследований, затем в «феноменологии» и находившему в них, по его мнению, что-то ошибочное, неправильное или в принципе неприемлемое, было исключительно важно проводить четкие разграничительные линии между своей философией и философией Гуссерля, чтобы подчеркнуть оригинальность и независимость собственных взглядов. Известно, что особенно ревностно соперничают между собой как раз идейно близкие интеллектуалы, религиозные и философские течения, научные школы и т. п.

Мы полагаем, что к «логике абсолютной истины» Гуссерля привел трансцендентальный логизм неокантианского толка. Речь идёт об абсолютизме, возникающем на чисто логической основе, – абсолютизме, который, по мнению Шелера, был характерен для «отпа-основателя» феноменологии ещё в период написания им «Логических исследований». Шелер позиционирует Гуссерля как «нового на редкость проницательного» представителя «*неоплатонической логики*» (в качестве другого её представителя он рассматривает В. Больцано¹²⁹). При этом «неоплатоническую логику» он называет также «логикой абсолютной истины» или просто «логикой истины» и рассматривает как *обратное зеркальное отражение* другого типа содержательной логики – «биологической логики»

начало это метафизических исследований. По нашему мнению, первый шаг к метафизике Шелер делает всё-таки раньше, а именно в работе «О сущности философии и морально-условия философского познания» (1917), опубликованной затем в книге «О вечном в человеке» (1921) вместе с важнейшей религиозной философской работой об абсолютном «Проблема религии. К религиозному обновлению» (1917-1920). Наше мнение согласуется и с точкой зрения Фрингса, который аргументированно утверждает, что именно работа над этой книгой привела Шелера к постепенному повороту от христианского тезиса в его католической форме, с которым он идентифицировал себя с 1912 по 1922 гг. к метафизическим изысканиям (Nachwort des Herausgebers / Max Scheler Gesamtele Werke Bd. 5. Vom Ewigen im Menschen, 5. Aufl. Hrsg. von Maria Scheler. Vem und München: Francke Verlag, 1968. S. 436-437).

¹²⁹ Объектом критики для Шелера стал первый том его «Наукоучения» (*Volzgo V. Wissenschaftslehre*. Bd. I. Sulzbach, 1837).

(пример – Э. Мах)¹³⁰, критическому анализу которой посвящена предыдущая часть «Логики В».

В данном случае речь идёт, конечно, о логике не как специальной позитивной науке о мышлении – в этом смысле можно говорить, например, о формальной логике, символической логике, вероятностной логике и т. д., – но о том, что называется априорной сущностной логикой¹³¹. Читывая шелеровское словоупотребление, было бы правильно назвать её «чистой» или «метафизической» логикой.

Поскольку в данном конкретном случае мы видим нашу задачу в том, чтобы познакомиться с российским читателем с идеями завершённой работы Шелера из рукописного наследия, – работы, текст которой до середины 1990-х был труднодоступен и не переведён на русский язык, – постольку, как нам кажется, здесь более уместна реферативно-комментаторская позиция автора, нежели претензия на роль судьи в споре Шелера с Гуссерлем.

В центре внимания Шелера – одно, по его мнению, в высшей степени характерное место из первого тома «Логических исследований». «Гуссерль, – пишет он, – однажды выразил основную идею своих устремлений к «чистой логике» в следующей итоговой форме: «Под объективной взаимосвязью, которая идеально пронизывает всё научное мышление, придавая ему и науке как таковой «единство», можно понимать двоякое: *взаимосвязь вещей*, к которым интенционально относятся мыслительные переживания (действительные и возможные), и, с другой стороны, *взаимосвязь истин*, в которой вещественное единство как то, что оно есть, приобретает объективную значимость. И то, и другое *a priori* даны совместно и друг от друга неотделимы. Без того или иного определения ничего не может *быть*, а то, что оно есть, и определено так или иначе – это как раз *истина в себе*, которая образует необходимый коррелят бытия в себе» (Log. Unters., I. Teil. S. 228-229)»¹³².

¹³⁰ Scheler M. Logik I (1905/06) / Max Scheler Gesamtele Werke. Bd. 14. Schriften aus dem Nachlass. Bd. V. Vada I. Vonn. Bouvier Verlag, 1993. S. 42-122, 147. Неоплатоническую логику Гуссерля он рассматривает в части под названием «Появление истины и метафизическая логика» после логик Аристотеля, Гегеля и перед логиками (в одном разделе) Трендленбургера, Убервайта и Лютте.

¹³¹ Если оправданно называть гегелевскую логику «содержательной», то есть основанная на знании так и логику Гуссерля.

¹³² Ibidem, S. 138-139. («Log. Unters., I. Teil. S. 228-229» – «Логические исследования, Часть I. С. 228-229»). Фрагмент текста из «Логических исследований» Гуссерля дан в нашем переводе.

Вслед за Больцано, пишет Шелер, Гуссерль различает во всяком суждении три момента: 1) психический процесс суждения как нечто последовательно происходящее в индивидууме; 2) предмет суждения; 3) положение вещей (Sachverhalt), мыслимое в суждении. Под последним Гуссерль имеет в виду «идеальное единство значения», «истинное положение (Satz)», которое существует ещё до суждения. Если предмет – возникающая и переходящая во времени вещь, то, стало быть, такое «истинное положение» существует (в смысле безвременной «значимости») до и после её наличного существования, или «вечно». Гуссерль не устаёт объяснять, продолжает Шелер, что «переживание», «схватывание», «усмотрение» некой «истины» в корне отличается от неё самой как вневременного бытия. Разве истина закона тяготения, спрашивает Гуссерль, уже не существовала до того, как Ньютон открыл её? Разве «основание» становится основанием только благодаря тому, что оно функционирует как посылка в акте умозаключения? Исчезнет ли «красное» вместе с красной розой или вместе с изменением её цвета?

«Таким образом, по Гуссерлю, истина должна мыслиться как независимая от всей человеческой организации – не только от индивидуальной и роловой, но даже вообще от всякой *мыслительной функции* (*Denkfunktion*), – рассуждает Шелер. – Насколько она [истина] может быть постигнута усмотрением людей, или, скажем, «более высоко организованным» разумом, – этого в её понятии не содержится. Все логические направления, не признающие такое понятие истины в качестве основы логики, Гуссерль с убедительным остроумием пытается представить как приводящие к скептицизму, релятивизму, психологизму и потому негнетье»¹³³.

Шелер упреждает возможные упреки в свой адрес: дескать, если он критикует Гуссерля, следовательно, разделяет взгляды одной из критикуемых Гуссерлем сторон. Ничего подобного, заявляет Шелер: *результаты* критики Гуссерлем всей «антропологической» логики нельзя не признать неопровержимыми. И тут же оговаривается: однако не со всеми *основаниями* этой критики можно согласиться.

«Но что принципиально разделяет нас с Гуссерлем, – пишет он, – это не его взгляд на отношение к истине «человека» как психофизического родового существа, а отношение мыслительной функции к истине. Под «мыслительной функцией» я понимаю здесь, как

и везде, не какой-то конкретный процесс, происходящий в том или ином человеке, Боге, животном и т. д., но сущность мыслительной функции как таковой – независимо от того, в ком, когда, как, в какой душевной взаимосвязи она бы ни проявлялась. – *Примечание Шелера*] Гуссерль везде отождествляет мыслительную функцию и психическое суждение, соответственно, процесс умозаключения; он принимает мыслительную функцию за психический факт наравне со всеми другими, относящимися к предмету *точно так же*, как желание, представление, восприятие. «Истины» же, по его мнению, предшествуют мыслительным функциям как некие вечные содержания, посредством которых они впервые только и достигаются»¹³⁴.

«Именно здесь мы и возразим, – продолжает Шелер. – *Мыслительная функция* и её закон *предшествуют* как бытию фактов (сфере мнимых физических и психических «предметов в себе»), так и бытию мнимых «истин в себе», а её *законы* суть конструктивные максимы для обоснования в бытии непосредственно данного. Психические процессы и предметы сами основаны всего лишь в одной из этих конструктивных максим мыслительной функции (в аксиомах психологии, посредством которых маркирована психическая сфера)»¹³⁵. Точно так же и логическая сфера маркирована не суждением и не «истинной в себе», считает Шелер.

Тем, кто стереотипно принимает Шелера за абстрактного метафизика, чуждого или даже враждебного науке (что на самом деле прямо противоположно его подлинным интенциям и противоречит содержанию его работ), стоит обратить внимание на *мотивы*, побудившие его критиковать «логику абсолютной истины» Гуссерля. По мнению Шелера, она контрпродуктивна по отношению к науке, хотя декларативно только о ней и печётся¹³⁶. Можно двумя способами сделать науку невозможной, пишет он. Во-первых, – за счёт того, что мир абсолютно «депроблематизируется»; во-вторых, за счёт того, что мир абсолютно «проблематизируется».

К первому результату приводит «биологическая логика» Маха, для которого наука, познание, истина – по сути такие же приспособо-

¹³⁴ Ibidem.

¹³⁵ Ibidem.

¹³⁶ Как мы уже отмечали, Шелер отвергает (например, в работе «Феноменология и теория познания») «строгое научный» взгляд на феноменологическую философию как высший «проблема» научного познания, в действительности нивелирующий её до позиции *apollia scientiae* (служанки науки).

Бительные явления, какие встречаются в органической природе: защитная окраска крыльев у бабочки или надкрыльев у жука. Принципами науки при таком логическом подходе становятся все наиболее привычное, знакомое, а объектами познания могут стать только те сегменты действительности, которые имеют отношение к биологической истории человеческого рода¹³⁷.

Ко второму результату приводит «неоплатоническая логика» Гуссерля: «Она точно так же [как и «биологическая логика» — *А.М.*] не может поставить вопрос об её собственной правомерности. Тем самым она уклоняется от возможной критики, связанной с ответом на этот вопрос. Больцано [*Уже Logique de Ficht-Royal*¹³⁸ содержала подобные размышления. — *Примечание Шелера*], а сегодня вновь Гуссерль, защищая свою точку зрения, ссылаются на то, что, дескать, есть много вопросов, которые мы, люди, решить не можем, хотя ответ на них должен существовать»¹³⁹. Фактически такая теоретико-познательная позиция ведёт к утрате понятия истины и, в конечном счёте, агностицизму: «Ведь если считать мышление по определению «правильным», раз оно осуществляется по законам, которые принадлежат к истинам в себе, то понятие истины как раз и ускользает из наших рук»¹⁴⁰.

«Отсутствие критического масштаба по отношению к этому вопросу, — продолжает Шелер, — ставит логику абсолютной истины не только в принципиальный антагонизм к Канту, который был первым, кто открыл эту глубочайшую проблему логики применительно к психологическому и метафизическому направлениям, но и к идее современной науки вообще. Некритичность в этом вопросе составляет сущность схоластики и, наоборот, принцип, согласно которому положение либо доказывают, либо показывают его недоказуемость, — главная отличительная черта духа новейшего исследования»¹⁴¹.

Но если истина на самом деле не вечна, не безвременна, тогда, выходит, Гуссерль не прав, когда заключает, что утверждающее это учение — релятивизм и субъективизм, спрашивает Шелер. И отвечает: в отношении субъективизма и психологизма Гуссерль, конечно,

прав, но в отношении релятивизма он и прав, и не прав одновременно. «Ошибкой, проходящей через все замечания Гуссерля о релятивизме, является то, что он не проводит различия между двумя принципиально разными смыслами этого понятия»¹⁴². Критика этого слабого места в логической доктрине Гуссерля имеет огромное значение для прояснения логики и феноменологии самого Шелера. Последняя необходимо связана с его концепцией «функционализации», играющей важнейшую роль в его аксиологии, социологии и культурологии.

«Теоретико-познавательный «релятивизм» может означать, — пишет он, — что каузальное отношение человека к своему «окружению» хотят каким-то образом сделать основой мыслительной закономерности, предпосылая ей, следовательно, психофизическую организацию человека — безразлично, индивида ли, представителя расы или человека в качестве реального животного вида, взаимодействующего с природой, — как «содержащую» или «несущую» «законы мышления» (соответственно, «рассудок», *intellectus ipse*¹⁴³ Лейбница). Антропологический релятивизм имеет место там и тогда, где и когда основной логики хотят сделать какое-либо реальное отношение человека («души» или «мозга», «системы *Su*) к «окружающему миру».

[То есть, везде, где имеет силу положение Протагора: человек (будь то родовое существо или индивид) есть мера всех вещей. — *Примечание Шелера*]¹⁴⁴.

«Но от этого релятивизма следует ясно отличать рациональный, объективистский релятивизм, который представлен в строгой логике правильности (*Richtigkeitslogik*), — утверждает Шелер и вкратце излагает собственную точку зрения на логическое понятие истины, называя свою логику вслед за Ф. Бэконом «логикой плодов». — Этот релятивизм отвергает всякое существование для мыслительной закономерности отнесение к человеку и его организации (независимо от того, понимается ли она спиритуалистически, материалистически или дуалистически), но вместе с тем вопреки любой форме платонизирующей логики утверждает относительность всех результатов мыслительной функции (понятий, суждений) — будь то понятийные суждения или экзистенциальные суждения, законы природы или

¹³⁷ *Scheler M. Logik I* (1905/06) / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 14: Schriften aus dem

Nachlass. Bd. V. Varla I. Bonn: Bouvier Verlag. 1993. S. 147.

¹³⁸ *Logique de Ficht-Royal* (фр.) — логика Фихте-Рояля.

¹³⁹ *Ibidem*. S. 148.

¹⁴⁰ *Ibidem*. S. 149.

¹⁴¹ *Ibidem*. S. 151.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Intellectus ipse* (лат.) — сам интеллект. (Ср. ответ Лейбница Локку: «*Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu — nisi ipse intellectus*».)

¹⁴⁴ *Ibidem*. S. 151-152.

суждения об отдельных восприятиях, нацелены ли они на мир физических тел или на представленную реальность внутренне воспринятого, соответственно, на нечто «психически» открытое или на другой вид предметов, логически присоединяемых к объектному кругу. Ни одно понятие, ни одно суждение не абсолютно, каким бы ни было их содержание, вот почему этот релятивизм исключает, чтобы некое понятие или «истина в себе» предполагались в качестве коррелята понятия или суждения. В этом смысле, не существует никакой «абсолютной истины». Если же, напротив, понимать под «истинной» доказываемое как правильно мыслимое в каждой своей части, то в таком смысле истина «абсолютна», причём, само собой разумеется, что в разные времена это понятие может покрывать собой очень разные. Так что истина в содержательном отношении чрезвычайно изменчива, но благодаря законам мышления она – величина, привязанная к константному диапазону. Она есть то, что правильно производится по законам мышления. Ясно, таким образом, что совершенно бесмысленно а priori требовать ещё какого-то определения истины или так называемых «критериев истины». Только логика *е целом*, а не какая-то часть этой науки, определяет то, что должно называться истинной. И опять-таки, само собой разумеется, что ни один закон мышления (закон противоречия, закон вывода) не может быть «истинным». Иначе как бы он мог определять то, что должно называться «истинной»? *Мыслительная функция и её закон предшествуют истине, а не истина – мыслительной функцией*¹⁴⁵.

На вопрос «разве истина закона тяготения уже не существовала до того, как Ньютон открыл её?», – вопрос, представлявшийся Гуссерлю чуть ли не риторическим, – Шелер отвечает так: идея истины не является свойством закона тяготения и, если мы вслед за Гуссерлем скажем: «закон тяготения был истинной до того, как Ньютон его открыл», то мы допустим двойную ошибку.

Во-первых, до Ньютона мы не встречаем ничего, что можно было бы идентифицировать с логическим субъектом «закон тяготения», – ведь закон не является ни вещью, ни силой. Так что понятие «закон тяготения до Ньютона» недостаёт главного условия логического субъекта – идентифицируемости.

Во-вторых (из чего и вытекает первая ошибка): утверждая, что истина закона тяготения существовала ещё до того, как её открыл

Ньютон, мы аннулируем акт абстрагирования, благодаря которому впервые смогли прийти к понятию истины, а именно принципиальное игнорирование времени (наряду с местом, качествами мышлещего субъекта), в котором оно мыслилось. Исходя из сказанного, вопрос об истинности закона тяготения до Ньютона, которым задаётся Гуссерль, Шелер упродобляет вопросу: «является ли красной эта треугольная форма (лежащей передо мной на столе треугольной промокательной бумаге)?». Превратить треугольную форму в логический субъект можно было только путём абстрагирования от её цвета (и других качеств), поясняет Шелер, но, задавая такой вопрос, мы аннулируем то условие, которое сделало его возможным. «Спрашивая о детерминации того, от общей природы чего я абстрагировался, бессмысленно, – заключает он. – С таким же правом я мог бы спросить: «где находится пространство» или «когда идёт время»»¹⁴⁶.

В конце своего критического анализа Шелер замечает: «Для Гуссерля всё ещё не решён старый картезианский вопрос, не мог ли злой демон снабдить человека в принципе ошибочным рассуждением [Этот глубокомысленный вопрос, которому можно легко придать и менее авантюрную форму, например, не является ли наш рассудок всего лишь средством биологически целесообразных заблуждений, вообще невозможно «решить», если понятия «истинный» и «ложный» с самого начала не подчинить власти мыслительной функции. – *Примечание Шелера*]; он и Больцано должны были бы – если бы хотели получить гарантию того, что наше мышление как функция способно отобразить истины, – предположить некую преформулицию между истинами в себе и мыслительной функцией. Это неизбежное следствие того, что сначала понятие истины воспринимается как нечто данное, а затем предполагают мышление и познание направленными на истину (как на внешнюю цель). Если же исходить из мыслительной функции как из чего-то самого «первоначального», то эта проблема вообще не может возникнуть. Антиномия между «логикой истины» и «логикой плода» (пользуясь выражением Бэкона) в таком случае также исключена»¹⁴⁷.

Таким образом, Шелер, упрекая Гуссерля в логическом абсолютизме «абсолютной истины» с абсолютистской позиции «логики

¹⁴⁵ Ibidem. S. 152.

¹⁴⁶ Ibidem. S. 154-155.

¹⁴⁷ Ibidem. S. 155.

плода», указывает на то, что существует не только абсолютизм различного рода, но и, соответственно, различного рода релятивизм. Не каждый релятивизм плох и заведомо предосудителен только потому, что он есть «релятивизм». То есть, было бы неверно шархатся от одного лишь термина «релятивизм», который в результате его справедливой критики Гуссерлем в «Логических исследованиях» стал чем-то вроде позорного клейма. Согласно Шелеру, существует «франциональный, объективистский релятивизм», поскольку существуют исторически изменчивые бытийные реалии, без отнесения к которым даже самые высшие априорные логические истины окажутся бессодержательными пустышками и, в этом смысле, не истинами, а иллюзиями истин, их фантомами. Такая соотносённость, хотя и может быть названа «релятивизмом», необходима и плодотворна. Во всяком случае, именно так мы понимаем его слова о том, что ошибкой Гуссерля, проходившей через всю его критику релятивизма, «является то, что он не проводит различия между двумя принципиально разными смыслами этого понятия».

2. Функционализация существенных усмотрений как форма самодвижения человеческого духа и логика развития культуры (М. Шелер)

а. Концепция функционализации существенных усмотрений

Вернёмся теперь к поставленному выше вопросу: если Шелер признаёт, что всё относящееся к историчности человеческого бытия и мышления, как и аспектам их социальной обусловленности, не может и не должно выводиться за скобки посредством редукции, потому что историчность и социальность являются источниками феноменов, *существенных* для понимания человеческого бытия и мышления, то как при этом избежать релятивизма в том негативном смысле этого слова, который вкладывал в него Гуссерль? Другими словами, если Шелер критикует Гуссерля за дурной абсолютизм, то каким ему видится абсолютизм, освобождённый от платоновской неподвижно-

сти, и почему, по его мнению, «объективистский» релятивизм *необходим*?

На первый взгляд, может показаться, что эти вопросы далеки от концепции феноменологии Шелера, но это не так. Характеризуя новое, феноменологическое, понимание априоризма и понятия «априорного», — а учение о способах получения «чистого» доопытного знания в виде усмотренных сущностей как раз и составляет ядро феноменологии — Шелер пишет: «... Априорное уже не представляет собой закрытую систему усмотрений, выводимых друг из друга, но является тем, что может в процессе развития знания постоянно умножаться»¹⁴⁸. Итак, согласно Шелеру, феноменологическое познание даёт не замкнутую на себя закрытую систему, которая не способна к изменениям и внутреннему развитию, но принципиально пополняемую и постоянно наполняющуюся открытую систему феноменологического априорного «опыта». Откуда же берётся это «умножение» априорных сущностей? Как именно происходит *развитие* человеческого знания?

Шелера не удовлетворяют ответы, которые дали на эти вопросы немецкие идеалисты в лице Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, их ставры и новые последователи, с одной стороны, и О. Конт, Э. Дюркгейм, Г. Спенсер, Дж.-С. Милль, прочие позитивистски ориентированные философы и социологи, с другой. Не удовлетворяют его и доктрины, опирающиеся на философию жизни, витализм, марксизм, прагматизм и прочие идейные течения. Своё собственное понимание проблемы соотношения абсолютного и относительного в человеческом познании и знании Шелер *впервые* излагает в труде «Проблемы релгии. К релгиозному обновлению» (1917-1920), который был опубликован в его книге «О вечном в человеке» (1921).

Говоря о *системной форме* философии, предопределяемой основополагающими принципами, Шелер пишет: «... Мы сразу отказались от философской системы как идеала философии — в том смысле, в каком к нему стремились мыслители немецкого умозрения, — когда пришли в теории познания к отрицанию принципа, согласно которому сам разум (как совокупность всех априорных актов) образует якобы замкнутую систему; мы утверждаем, что существует *функциона-*

¹⁴⁸ Scheler M. Die deutsche Philosophie der Gegenwart / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 7: Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Bepn und München: Francke Verlag, 1973. S. 310.

лизации содержания сущностного созерцания и благодаря этому подлинный рост человеческого духа в его истории и на его истории — рост, принципиально отличный от любого накопления фактов случайного опыта на всякий раз *данной* ступени предметно осмысленной априорной системы актов этого духа»¹⁴⁹.

Итак, по мнению Шелера, системная форма филогосифии предопределяет идею константной духовно-разумной организации человека, исключает внутри неё самой качественные изменения — рост, совершенствование или, наоборот, упадок, деградацию. Против этой идеи, за которой скрывается не что иное как *абсолютизация состояния человеческого разума на определённой стадии его исторического развития в определённом культурном круге, созданном конкретными народами*, и выступает Шелер, выдвигая свою доктрину «функционализации». Тут же он пишет, что более обстоятельно разовьёт эту идею в другом месте. Так как над «Проблемами религии» Шелер работал в течение ряда лет, и текст состоит из глав, относящихся к разному времени, «другим местом», к которому читатель отсылается в первой части этой работы (под названием «Религия и филогосифия»), оказывается её вторая часть (под названием «Сущностная феноменология религии»), а именно — параграф «Рост и упадок естественного богопознания» главы «Божественное».

Напомним: в неопубликованной «Логике» Шелер доказывает, что «мыслительная функция и её закон предшествуют истине, а не истина — мыслительной функции» и что, наряду с релятивизмом, справедливо раскритикованным Гуссерлем, есть другой «рациональный, объективистский релятивизм», который «отвергает всякое сущностное для мыслительной закономерности огнесение к человеку и его организации, ... но... вопреки любой форме платонизирующей логики утверждает относительность всех результатов мыслительной функции (понятий, суждений)». Это приводит Шелера к, казалось бы, взаимоисключающим утверждениям, что, с одной стороны, «в этом смысле не существует никакой «абсолютной истины», а, с другой стороны, что «если же, напротив, понимать под «истиной» доказываемое как правильно мыслимое в каждой своей части, то в таком смысле истина «абсолютна»». Однако никакого противоречия

здесь нет: под истиной Шелер подразумевает «истинность» как правдивость мышления, т. е. как форму, в которой по определённым законам осуществляется функция мышления. Истина «есть то, что правильно производится по законам мышления». При этом содержательная сторона здесь в расчёт вообще не принимается. Само собой разумеется, замечает он, что «*истина в содержательном отношении чрезвычайно изменчива*» и «*в разные времена это понятие может покрывать собой очень разное*» (курсив мой — А.М.), и что именно поэтому «совершенно бессмысленно а priori требовать ещё какого-то определения истины или так называемых «критериев истины»».

Концепция «функционализации», или — если представить полную формулировку её авторского названия — *функционализации смысловых содержаний сущностных усмотрений (созерцаний), а именно — сущностей, сущностных взаимосвязей и сущностных структур*, — это шаг в сторону углубления Шелером своей концепции феноменологии, а также его ответ на историпистские, социологические, культурологические вызовы эпохи — на, казалось бы, взаимоисключающие критические упреки, с одной стороны, в абсолютизме, с другой — в релятивизме.

Шелер по-прежнему исходит из первичности «мыслительной функции» человека по отношению к тому, что есть истина. Но, во-первых, исходит уже не только и не столько из «мыслительной функции», сколько из всей полноты человеческого духа во всех его потенциях, прежде всего высших — тех, благодаря которым человек открывает для себя абсолютное бытие Бога как наивысшую ценность. Наряду с традиционными понятиями немецкой классической философии «рассудок» и «разум», а нередко и вместо них Шелер использует понятие «разумный дух». Такое употребление понятия было свойственно Шелеру ещё в раннем периоде творчества. Например, развивая «гнологический метод» своего учителя Рудольфа Эйкена в своей докторской диссертации (Nabilitation, 1900), Шелер понимает «дух» как целое, а разум как его часть.¹⁵⁰ Во-вторых,

¹⁴⁹ Scheler M. Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung / Max Scheler Gesammelte Werke Bd. 5. Vom Ewigem im Menschen. 5. Aufl. Hrsg. von Maria Scheler. Bep und München. Francke Verlag, 1968. S. 111.

¹⁵⁰ «Гнологический метод», в шелеровском истолковании, предстает как метод, снимающий односторонности логического и психологического методов. Он имеет своим объектом взаимосвязи между «духом», трактуемым как «духовная форма жизни», и «трудным миром». «Гнологический метод», — пишет Шелер, — это попытка принципиально объединить методы трансцендентальной философии и трансцендентальной психологии, которые у Канта отчасти недостаточно разведены, отчасти оказываются в противоречии друг с другом. Основные его

в структуре его рассуждений место понятия «истина», — по преимуществу логического — занимает «феноменологическое» понятие «результиат сущностного усмотрения», или просто «сущностное усмотрение». В-третьих, он таким образом выходит за рамки формальной логической правильности с вытекающими из неё понятиями «истинный» и «ложный»: усмотрение сущностей, сущностных взаимосвязей и сущностных структур означает более или менее адекватное «восприятие», «получение» неких содержательных смыслов, находящихся благодаря феноменологической редукции по ту сторону «истинности» и «ложности».

Первым делом Шелер начинает с того, что констатирует, с его точки зрения, очевидный и несомненный факт: «*знание о данности априорного содержания нам не врождено*». Вторым шаг подводит итог его критике одной из важнейших идей Канта и всей последующей немецкой философии, которая восприняла эту кантовскую идею как абсолютно истинную: знание о данности априорного содержания «не является по своему содержанию чистым проведением духа — само по себе оно есть точно такое же «*ресертио*»¹⁵¹, как и всякое знание данного»¹⁵². Вот почему «знание об аргіоті само отнюдь не является также *априорным знанием*. Это такое знание, которое, хотя и аргостіоті, но, так как получено не индуктивным путём, аргіоті имеет *значимость* для всех предметов (также и для неизвестных мне сейчас или на какой-то ступени моего опытного знания и, возможно,

понятия — *трудоовой мир* (*Arbeitswelt*) и *духовная форма жизни* (*geistige Lebensform*)». Под «трудоовым миром» Шелер понимает «общепризнанный контекст человеческой культуры». «Дух», или «духовную форму жизни», характеризует так: «Дух (тем самым и разум как его часть), абстрагируясь от принципов формальной логики, в начале исследования — понятие, по содержанию совершенно проблематичное. Если отвлечься от его действительной формы, которую он изначально призван осуществлять, дух есть тот X, который делает возможным трудоовой мир. Поскольку в ходе человеческой истории трудоовой мир всё больше и больше обогатится, нельзя в какой-либо точке истории раз и навсегда определить понятие духа в его содержании. Системное выведение априорных принципов для всякого «возможного опыта» невозможно. Чтобы иметь значимость для всякого возможного (исторического) опыта, формальные принципы содержательно избыточны, а для деятельного применения к исторически определенной культуре — слишком бесконечнозначительны» (*Scheler M. Die transzendentale und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 1: Frühe Schriften. Bep und München: A. Franke AG Verlag, 1971. S. 335*).

¹⁵¹ Reserctio (лат.) — приём, принятие. Здесь — восприятие.

¹⁵² *Scheler M. Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung / Max Scheler Gesammelte Werke Bd. 5. Vom Ewigen im Menschen. 5. Aufl. Hrsg. von Maria Scheler. Bep und München: Francke Verlag, 1968. S. 197.*

для непознаваемых), поскольку они суть *предметы той же сущности*. Стало быть, посредством индуктивного опыта всего случайно фактического нельзя ни доказать, ни опровергнуть или разрушить очевидное усмотрение всего, что аргіоті-сущностно — будь то отдельные сущностности, сущностные взаимосвязи или сущностные структуры»¹⁵³.

Исходя из этого фундаментального положения, Шелер формулирует «первое важное свойство всякого сущностного познания». А именно: «будучи однажды в истории получено, оно (априорное сущностное знание как результиат всякого сущностного познания — *А.М.*) не может быть поставлено под вопрос и модифицировано всем последующим опытом — в отличие от познания случайных фактов, а значит, и закономерных связей между случайными фактами. Возможны лишь обогащение и рост сущностного знания, т. е. прибавление его новых результиатов к старым, и новое соединение его результиатов между собой. Возможно также, что какой-то результиат сущностного познания будет в истории утерян и, следовательно, его надо будет открывать заново»¹⁵⁴.

Отметим важнейшее свойство сущностного знания. Согласно Шелеру, возможны не только обогащение и рост сущностного знания — он допускает и противоположное: упадок, деградацию, регрессивное, попятное движение, поскольку в процессе человеческой истории, в те или иные её периоды (эпохи), сущностное знание в том или ином объёме и качестве может быть утеряно. Единственным разумным объяснением потери людьми однажды полученного сущностного знания является, очевидно, то, что им не удалось его сохранить. Почему Шелер полагает, что такая потеря возможна? Ответ на этот вопрос необходимо связан с тем, как он представляет себе реальные движущие силы, приводящие в действие механизм передачи знаний от поколения к поколению. Об этом Шелер писал ещё в «Формализме...», в неопубликованных материалах под названием «Образцы и вожди», относящихся ко времени написания главного труда, а также в ряде других мест, в том числе в «Ресентименте...» и в «Проблемах социологии знания». Вкратце напомним об этом.

Причины возможных утрат сущностных усмотрений в эстафете поколений кроются не в простой забывчивости людей. Смены поко-

¹⁵³ Ibidem.

¹⁵⁴ Ibidem.

лений сопровождаются изменениями преобладающего в обществах человеческого *этноса*. Наиболее ярко он представлен в личностях харизматических лидеров, вождей, пионеров-первооткрывателей, в ответствующих им личностных образах. За ними идут большие массы людей и целые народы. Новому поколенческому этосу с характерной для него структурной влечений соответствують новые ценности и ценностные предпочтения. Они формируются в новую систему ценностей. Старые ценности ниспровергаются, предаются забвению вместе с миром, уходящим в прошлое. Так происходят перевороты в ценностях. Новая преобладающая в обществе система ценностей требует постановки новых, адекватных ей, практически значимых жизненных целей, направляющих социально-культурное развитие большинства людей в другое русло по сравнению с тем, по которому оно шло ранее. Традиции могут оказаться жертвами таких поворотов культурной истории. Между тем, только через традиции и может быть сохранено сущностное знание, добытое в прошедшие времена.

Второе свойство любого сущностного познания, которое, как полагает Шелер, остаётся «пока ещё одним из наименее распознанных» – открытая возможность его *функционализации*. Немецкий философ сначала так объясняет смысл этого понятия: «...Сущностное познание функционализируется к закону простого «применения» на определенном на случайные факты распада, который «определённым образом» созерцает, понимает, разбирает и судит мир случайных фактов «по» сущностным взаимосвязям»¹⁵⁵. Такое понимание характеризует **первый подход** Шелера к концепции функционализации.

На наш взгляд, это пояснение содержит в себе, по крайней мере, два значимых момента. Во-первых, результат некоего сущностного усмотрения – познанная сущность, сущностная взаимосвязь или сущностная структура – приспосабливается, адаптируется к расщеплённому применению на случайных фактах, что в контексте шелеровской философии означает – к его научно-техническому, а также обыденно-практическому применению. При этом познанная сущность в своём расщеплённом формате идейно обогащает научное познание, направляя его поиск в новые русла, а также повседневное практическое сознание людей, расширяя их кругозор.

¹⁵⁵ Ibidem. S. 198.

Во-вторых, при этом может теряться часть смыслового содержания, его особое качество, глубина, многомерность, зато благодаря функционализации смысловое содержание некогда полученного сущностного усмотрения отчасти сохраняется и отчасти превращается в общепризнанное достояние культуры – в то, что Шелер называет «техниками знания» и «культурными знаниями» или в то, что сегодня (вслед за П. Бурдьё) называют «культурным капиталом». Человеческий ум словно совершает рывок в своей эволюции: за предметом (объектом) деятельности и вместо него он начинает видеть возможные алгоритмы самой этой предметной деятельности. В этом смысле, функционализация схожа с модой (в случае интеллектуальной моды речь может идти о т. н. «парадигмах»), с новыми направлениями в искусстве, стилями жизни и поведения. Шелер так поясняет этот *технологический* аспект функционализации.

«То, что прежде было вещью, становится мыслительной формой о вещах; что было объектом любви, становится формой любви, в которой может быть любым неограниченное число объектов; что было предметом воли, становится формой воли и т. д. Например, где мы умозакключаем по какому-то закону вывода, но заключаем не «*из*» него; где мы подчиняемся какому-то эстетическому правилу (подобно творящему художнику), не имея ни малейшего представления о самом этом правиле в виде сформулированного принципа, там везде сущностные усмотрения выступают «в функции» – так, что при этом сами они не предстанут перед духовным взором ехрлице. Только вследствие переживания неправомерности, отклонения от какого-то закона, который при этом мы не имели в духе как осознанный, к нам приходит смутное сознание, что нами руководило и управляло некое усмотрение; такое происходит, например, в проявлениях чувства совести у тех, кто предьявляет против дурного больше претензий, чем сам обнаруживает в себе благонамеренного, – но за ними всегда стоит *позитивное* усмотрение добра и позитивный идеал нашей индивидуальной и общечеловеческой жизни»¹⁵⁶.

Шелер проводит строгое различие между, с одной стороны, «подлинным ростом человеческого духа», и, с другой стороны, накопленным людьми опытных познаний и развитием их способностей, которые приобретаются и совершенствуются ими в практической повседневной жизни и могут наследоваться – как биогенетически,

¹⁵⁶ Ibidem.

так и психогенетически. Функционализация в любом случае означает, что трудная сосредоточенная работа мышления, накал эмоций, напряжение воли, которыми сопровождалось первичное сущностное усмотрение (своего рода «открытие» чего-то), переходят в «автоматическое», почти не осознаваемые мыслительные ходы, движения чувств, волевые побуждения и действия, превращаясь из чего-то сверхусложненного и труднодостижимого в «азбучные истины» сознания, в написанные правила повседневного стиля.

«По мере того, как сущностные усмотрения таким образом «функционализируются», — пишет немецкий философ, — имеет место *особый вид подлинного роста человеческого духа* — как в жизни отдельных людей, так и в процессе истории (через посредство традиции, а не наследственности), — рост, который *в корне отличает* от всякого приобретения и наследования способностей посредством воздействия на человеческий организм и его сенсорные зоны, равно как от психологически объяснимого генизиса (по ассоциативным законам, законам тренировки, витальнопсихическим законам)»¹⁵⁷.

Подчеркнём: *подлинный* рост духа осуществляется исключительно благодаря культурной традиции, когда каждое новое поколение посредством обращения к ней открывает для себя заново старые истины — и в самом акте их «открытия» как раз и происходит функционализация сущностных усмотрений предков или современников других культур, т. е. *соотнесение, реляционирование* (как сказал бы К. Манхейм) неких идеальных смыслов другого культурно-исторического времени или социокультурного пространства с актуальными реалиями собственной духовной и бытовой жизни. Происходит актуализация этих смыслов, как бы примерка их на себя. Насколько адекватно и глубоко они при этом воспринимаются, какие именно выводы из них делаются, каким образом и почему они так или иначе адаптируются на другой культурно-исторической почве и т. д., и т. п. — все такого рода вопросы Шелер концептуализировал в «Проблемах социологии знания».

«*Становление и рост самого разума*, т. е. его владения апрприорными функциональными законами и законами выбора, — продолжает Шелер, — оказываются понятными нам благодаря *функционализации сущностного усмотрения*. Но вместе с тем исчезает и та *иллюзия*, которая соблазнила Канта сделать известное предположение, будто

¹⁵⁷ Ibidem.

человеческий разум обладает абсолютно первичными и абсолютно неизменными, не увеличивающимися, но и не уменьшающимися функциональными законами (категориальными функциями, фундаментальными принципами и т. д.), посредством которых он впервые синтетически конструирует из хаоса данного взаимосвязанный мир опыта, в то время как абсолютно не познаваемая «вещь в себе» остаётся скрытой за такой феноменальной конструкцией. Вопреки этому мы утверждаем, что все функциональные законы восходят к первоначальному предметному опыту, но к *сущностному* опыту, соответственно, сущностному усмотрению, и что этот вид опыта в корне отличается от «опыта» случайных фактов, который по сути закономерно всегда есть чувственный опыт»¹⁵⁸.

Если человеческий разумный дух социален и историчен, — а Шелер приходит именно к такому выводу — то для его адекватного понимания необходимо познание тех его культурно-исторически изменяемых аспектов, которые соответствуют различным формам группообразования — цивилизационного (в масштабе человечества) и социального (в масштабе общества), причём как в их конкретной моментальной феноменальности (статика), так и в способах их исторического движения, типах процессуальности (динамика). Эти два момента необходимо учитывать вкупе с множественностью реальных субъектов познания: с одной стороны, субъектом феноменологического познания и сущностных усмотрений, согласно Шелеру, является индивидуальная человеческая личность, стало быть, в одно и то же время субъектами могут быть многие личности, а также множество собирательных (солидарных) личностей (Gesamtperson) — социальные группы, классы, нации, культурные круги и т. п. С другой стороны, одна и та же личность как субъект феноменологического познания и сущностных усмотрений — будь то личность индивидуальная или собирательная, — будучи вовлечена в социально-исторический процесс, по-разному открывает для себя один и тот же предмет, поскольку и субъективно меняется сама, и вынуждена реагировать на изменения объективных социально-исторических обстоятельств. Все эти многообразные культурно-исторические обществено и цивилизационно определённые ипостаси человеческого духа существенны и образуют открытую (ибо не законченную) вну-

¹⁵⁸ Ibidem.

тренне дифференцированную целостную систему, которая не имеет ничего общего с идеей Канта о логическом тождестве разума.

«Кантианский принцип *логического тождества* разумного духа у всех человеческих групп (рас, культурных кругов, народов и т. д.), — пишет Шелер, — мы также *оспариваем*, поскольку он выходит за границы чисто формальных функций или законов духа, тождество которых к тому же само становится впервые понятным из тождества тех же самых формальных предметных сущностей, относящихся к наиболее первичным и простейшим сущностям усмотрения. [Ещё более радикально мы отвергаем формировавшееся у Й.Г. Фихте и вполне завершённое Гегелем учение о реальном тождестве разума (мирового разума) у всех людей — доктрину; благодаря которой совершенно ясно проявился заложенный ещё Кантом пантеистический аверроизм. Всем этим учениям мы противопоставляем плюралистический взгляд на самих что ни на есть первичных обладателей разумного человеческого духа. — *Примечание Шелера.*] Ибо, так как реальные круги «*matters of fact*»¹⁵⁹ у всех людей и групп различные, то *разнообразными* могут быть также и *своекунности сущностей усмотрения различных субъектов* (народов, рас и т. д.) — без ущерба для априорности, очевидности и значимостной прочности полученных сущностных усмотрений. Ценность их значимости от этого ничуть не снижается, априорный *способ* их значимости никак не страдает, их строго объективный характер не ограничивается. Ибо если существует *царство сущностей*, образующее конституцию всех возможных миров и действительностей *matters of fact* (а не только нашего мира возможной человеческой *milieu*), то — поскольку у каждого человека, но особенно у больших групп человечества, доступ к этому царству со стороны случайных фактов *различный* — даже следует ожидать, что духовные функции и их законы, сформировавшиеся посредством функционализации сущностных усмотрений, окажутся различно специфицированными во всём, что превосходит чисто формальные основные определения предметов как таковых.

Но не в меньшей степени, чем логическое (или даже реальное) тождество разумных функций духа у всех одновременно существующих больших групп человечества, мы *оспариваем* также и предполагаемому Кантом *вечную неподвижность* человеческого разума

¹⁵⁹ Matters of fact (англ.) — здесь: реальные обстоятельства, фактически сложившиеся положения дел.

(поистине присущую только божественному разуму), — того разума, который он пытался полностью *исчерпать* (сначала теоретически) в учениях о трансцендентальной эстетике и трансцендентальной аналитике (таблица категорий и учение о дедукции основоположений). Однако не только вся область случайного опыта вовлечена в непрерывный рост — *сам* человечески разумный дух как совокупность всех априорных разумных духовных функций и законов *растет и развивается* — правда, так, что каждая новая стадия роста ни в коем случае не обесценивает предшествующие. Такое обесценивание могло бы иметь место лишь тогда, когда этот рост происходил бы не посредством всё новых дополнительных приобретений результатов сущностного познания и их функционализации на основе изначально присущей духу как таковому направленности на вечное и божественное, а путём простой смены «приспособлений» к природной и позитивной исторической *milieu* человека (как, например, у Г. Спенсера)¹⁶⁰.

Способы феноменальной данности человека самому себе в процессе истории — то, что в работе «К идее человека» (1915), а позднее в «Человеке и истории» (1926) Шелер называет историческими формами самопонимания человека в различных по времени и месту культурах и цивилизациях, — видятся ему не случайными, хаотичными и бессмысленными. Они выстраиваются в формирующуюся мозаику, целостный смысл которой, как некий гештальт или *интегральный феномен*, открывается каждому новому поколению различных культурных кругов, рас, народов, социумов, социальных классов и групп не только в количественно разной мере, но — и это самое главное — в качественно различных аспектах и перспективах, определяемых человеческими ценностями и интересами, преобладающими у них в ту или иную эпоху. Можем ли мы эту непрерывно складывающуюся сложную мозаику смыслов свести, например, только к идее «прогресса» или, наоборот, только к идее «регресса»? Имеются ли у нас достаточные объективные основания, чтобы провозглашать наше собственное, западноевропейское, мировидение исключительно правильным, т. е. абсолютизировать его, тем самым релятивизируя и обесценивая все другие видения мира — словом бы задаётся вопросом Шелер? Ответ для него очевиден: разумется, не можем — это было бы чудовищным заблуждением.

¹⁶⁰ Ibidem. S. 199-200.

Свой первый подход к определению «функционализации» Шеллер завершает выводом философско-антропологического характера, приоткрывающим его размышления о том, что такое человек: в чём состоит его специфическое отличие от других живых организмов планеты Земля и каково место человека во вселенной.

«Итак, поскольку человеческий дух – в *individuo*¹⁶¹ и в роде – растёт не только в своих знаниях, но и *функциях* и силах, предназначенных для того, чтобы их получать, не только в своих произведенных и достигнутых, например, в искусстве и практике нравственной жизни, но и художнических и моральных *способностях*, постольку ни в одном моменте истории разумный человеческий дух нельзя определить философски как *совершенный* – он скорее всегда *несовершенен*, причём во *всех* областях нозтики. Между тем, подраствуемый здесь рост разумного человеческого духа самого по себе посредством функционализации первичных сущностных усмотрений никоим образом не обусловлен преобразованием *природной организации человека* как телесного организма (включая его нервную и мозговую организацию), в том смысле, в каком, например, на неё возлагали надежды Альберт Ланге и Герберт Спенсер (при допущении наследования приобретённых способностей). Вопреки этому можно показать (правда, не здесь¹⁶²), что *одной* из причин, вызвавших самостоятельное автономное развитие человеческого духа=разума как такового (в отличие от всего психического наличного бытия, обусловленного непосредственно телесно) является именно выдающаяся *биологическая фиксированность* человеческой жизненной организации как одной из самых дифференцированных. Именно поэтому, что человек исторически-эволюционно есть «самый фиксированный животный вид», он, согласно общим биологическим законам, имея более высокую организацию при возрастающем сокращении эволюционных способностей (в том числе и восстановительной способности) субъективно побуждается к тому, чтобы на деле поступать в ход объективно неограниченную способность своего разумного духа к развитию посредством функционализации сущностных усмотрений. Эта в корне отличная от биологической направленность развития человека как существа духовного сполна компенсирует его потери в более высокой организации в плане способности

к естественной эволюции в качестве природного земного живого существа¹⁶³.

Вряд ли стоит говорить о том, насколько радикально представление здесь фундаментальное воззрение на развитие человека отличается, как было показано, не только от кантованской доктрины о тождестве и постоянстве человеческого разума, но и от таких теорий, которые отвергают это постоянство и, следовательно, предоставляют собой теории становления и роста человеческого разума. Это, к примеру, учения Герберта Спенсера и его школы, возникшие на почве *позитивистско-сенсуалистической* теории познания, а также возникшие на почве философии Гегеля крайне экзальтированные *рационалистически-конструктивистские* концепции духа и разума¹⁶⁴.

Критикуя эти два основных течения европейской философской мысли, Шеллер утверждает, что «ни у того, ни у другого нет изначально различных формирующих разум духовных процессов сущностного созерцания; у обоих поэтому нет никакого подлинного роста (или утатка) самого разумного духа (а не только его применения и упражнения в познании мира)». Причину же этого он видит в том, что «в своих философско-исторических и социологических доктринах, т. е. в применении этих теорий духа, оба мыслителя остаются замкнутыми в теснейших границах того, что в другом месте¹⁶⁵ я назвал «европеизмом»¹⁶⁶. В заключительном параграфе последней третьей главы «Проблем религии» он ещё раз возвращается к этому важнейшему для его философии понятию.

«Позитивистская доктрина истории – это лишь всемирно-историческое самопонимание западноевропейского буржуазства, в котором «капиталистический дух» из самого себя определил идеалы познания и мораль. Как и концепция Гегеля и Гартмана¹⁶⁷, она есть односторонний «европеизм», т. е. измерение и оценивание универсальной человеческой истории только по значимым в Европе идейным и ценностным формам, принципиально преходящим, поскольку они явля-

¹⁶¹ Individuo (итал.) – индивидуум, особь.

¹⁶² Это было показано позднее в докладе Шеллера «Положение человека в космосе».

¹⁶³ К этому взгляду, который стал одной из основных идей его философской антропологии, Шеллер пришёл ещё в «Формализме...»: См.: *Scheller M. Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*. Abschn. V. Kap. 7.

¹⁶⁴ Ibidem. S. 200.

¹⁶⁵ См. раздел «Духовное единство Европы» в книге М. Шеллера «Генный войны и Немецкая война» (1914).

¹⁶⁶ Ibidem. S. 201.

¹⁶⁷ Шеллер имеет в виду Эдуарда фон Гартмана.

ются частью её культуры. Кроме того, она представляет собой ещё и *классовую* философию стремящегося к развёртыванию экономической власти и подчиняющего этому все остальные ценности современного индустриального буржуазного предпринимательства — вместе с ним она родилась и исчезнет с его вытеснением из руководства народов и государств. Позитивистская философия приняла за тенденцию общечеловеческого развития, которой принадлежит будущее, то, что на самом деле было всего лишь эпизодическим и — с точки зрения мировой истории — *моментами отклонением* человеческого духа (причём *только* европейски-человеческого) от своего религиозного предназначения, а именно исключительно направленность этого духа на «savoir pour rèvevoir»¹⁶⁸ с целью технической организации мира и управления им»¹⁶⁹.

Второй подход Шелера к определению понятия «функционализация» позволяет ему эксплицировать смысловые связи этого понятия со своей персоналистической социально-философской доктриной «солидаризма». Если субъектами изменяющегося исторического времени сущностного познания являются личности — во всём их множестве, разнообразии, индивидуальной неповторимости и незаменимости, — то возникает необходимость взаимной увязки результатов многообразия сущностных усмотрений. Задачу солидарного «соратничества» (*Zusammenarbeit*) личностей в культурно-историческом времени и социокультурном пространстве в интересах и на благо *всего* человечества Шелер впервые поставил ещё в «Формализме...». Очевидно, после Первой мировой войны он ясно осознавал, что её решение не совместимо с «европеизмом», или «европоцентристским предвзвешиванием». Подход Шелера, допуская все возможные позиции и варианты сущностных усмотрений как равноценные и равноправные, представляет собой мировоззренческий фундамент плюралистической концепции миропорядка, по смыслу близкой к актуальной сегодня концепции «многополярного мира».

«В противоложность этим воззрениям — пишет Шелер, — мы утверждаем идею становления разума посредством функционализации сущностных созерцаний, а именно такого становления, которое, отвлекаясь от наиболее формального содержания этих сущностных созерцаний, привело внутри различных больших *групп* в структуре

человечества к различным формообразованиям разума: которое само по себе привести и действительно привело как к подлинному росту, так и к подлинному упадку более высоких и высших духовных сил человека. Поскольку человеческий дух, образно выражаясь, заглядывал не только в различные части случайного «действительного» мира, разумно их формуя и формируя, но и в различные части единственного мира, постольку и его законные априорные функциональные формы также должны были стать разнообразными (благодаря функционализации усмотренного) — однако это ни в коей мере не исключает того, что каждый из этих взглядов на сущностную сферу возможного знания и каждое понимающее проникновение в неё очевидны, истинны и законны»¹⁷⁰.

Смысл солидаристской идеи «соратничества» применительно к сущностному (философскому) познанию заключается во взаимном дополнении результатов уникальных и незаменимых сущностных усмотрений каждого индивидуально-личностного субъекта познания. Шелер доказывает, что «соратничество» здесь — не просто благое пожелание, но требование, абсолютно необходимое с предельной точкой зрения. Его игнорирование — будь то вследствие неосознанной приверженности европоцентризму (Кант, Фихте, Гегель, Конт, Спенсер и многие другие) или даже сознательной позиции (Э. Трёльч) — приводит к узко одностороннему, ограниченному взгляду на мир и в итоге — к историческому или историческому релятивизму.

«Из этого следует... — продолжает немецкий философ, — что великие человеческие культуры и познавательные контексты уже на уровне априорного знания *не могут ни заменять, ни представлять друг друга* и что, следовательно, не в исторической случайности или случайности крови и расовых задатков, — не говоря уже о простом разделении труда, — но в *самой* сущности разума и познания заложено, что *современное* познание сущностного мира достижимо лишь в *совместности* познания, в *соратничестве* человечества во всех высших видах духовной деятельности (и при идеальной нравственной правоте (*Rechtheit*) её применения). Ибо хотя народы, расы и прочие группы (в конечном счёте индивидуумы) принципиально могут заменять друг друга в любом применении одного и того же априорного знания к познанию случайной действительности этого

¹⁶⁸ Savoir pour rèvevoir (фр.) — знать, чтобы предвидеть.
¹⁶⁹ Ibidem. S. 353.

¹⁷⁰ Ibidem. S. 201-202.

мира, и в этой сфере весьма различные т. н. «задатки» и «способности» (т. е. психофизические особенности), а также различная доступность к определённым частям действительного мира, вынуждают к взаимному дополнению результатов их познания (к тому же такое сорботничество и взаимодополнение являются необходимыми ещё и с точки зрения технической плодотворности разделения труда), в *сущностной* сфере дело обстоит *совершенно иначе*: здесь незаменимость одного человека другим человеком – абсолютный принцип (а не относительный), вот почему сорботничество и взаимодополнение становятся здесь абсолютным чисто предметным требованием – предметным требованием, которое заложено в сущности самого этого фундаментального вида познания»¹⁷¹.

Предлагаемая Шелером концепция «функционализации» исключает, между тем, фатализм, предопределённость в эволюции человека, предъявляя к каждой личности требование ответственности за свои деяния – интеллектуальные и реальные, – поскольку на своём месте и в своё время она абсолютно незаменима. Эта концепция также лишает *собственной* философской почвы оптимизм и пессимизм, превращая их в производные от функции свободного выбора и добровольной решимости отдельных личностей. Из многообразия их умонастроений, ценностных ориентаций, образа мыслей и деяний складывается общий совокупный вектор духовного движения той или иной эпохи, цивилизации, народа, общества, – вектор, который может иметь различную направленность: как в верх, так и вниз. Человеческий дух и всё то, что называется духовной культурой, в процессе истории в какие-то периоды может не обязательно лишь крепнуть и расти (что только и может быть, согласно оптимистическому прогрессистскому предрасудку), не обязательно лишь ослабевать и приходить в упадок (что только и может быть, согласно философскому пессимизму) – духовное состояние человечества как таковое трансформируется благодаря тому, что исторически меняются в своём качестве сами духовные способности человека, прежде всего его способность к усмотрению сущностей.

«Из нашей концепции духа следует признание возможного подлинного становления и роста, соответственно, подлинной деградации (Entwerten) и подлинного упадка разумного человеческого духа в *истории*, т. е. того, что в принципе есть нечто иное, чем развёрты-

вание и развитие позитивного содержания идеи (или множества таких содержаний), а тем более чем простое приспособление, тренировка, дифференциация и т. д. Ибо в истории может увеличиваться и уменьшаться не только знание «о» сущностном мире (или функционализация этого знания) – каждое место в неповторимом конкретном потоке мирового процесса может стать трамплином для таких сущностных усмотрений, для которых ни одно другое место мирового процесса трамплином стать не сможет. Но это означает, что *сам* человеческий *чистый* разумный дух, независимо от всех индукций и от всего прибавляющегося нового материала чувственно-сти, способен, таким образом, увеличиваться и уменьшаться посредством функционализации приобретённых сущностных усмотрений (соответственно, в одних своих сущностных функциях возрастать, в других – переживать упадок)»¹⁷².

Шелер приходит к выводу, смысл которого, несмотря на его абсолютную очевидность, уже в начале XX века игнорировался большинством «цивилизovaných» европейцев, живших в индустриально развитых капиталистических странах, разделивших модные позитивистские взгляды и *нереносивших на понимание исторического процесса прогрессистскую форму эволюции научного знания*. Вывод гласит: каждая эпоха истории человечества, как и всякая индивидуальная личность, по-своему уникальна, поэтому её сущностные усмотрения имеют непреходящее значение и должны быть сохранены посредством традиции для последующих эпох благодаря солидарному «сорботничеству» поколений.

В наше время, если судить по реальным фактам и тенденциям развития европейской культуры, смысл такого вывода может быть не вполне понятен большинству образованного населения Европы. С точки зрения *среднего* молодого европейца, живущего в потребительском «обществе переживаний», лишён ценности не только прошлый век, но уже и прошлый год. Конструктивистский, как следствие анахронический и релятивистский взгляд на историю вообще и на историю мировой культуры в частности стал сегодня модным интеллектуальным поветрием. Западноцентристский релятивизм не только не изжит, но и получил в начале XXI века широчайшее распространение. В этом смысле, вывод Шелера чрезвычайно актуален.

¹⁷¹ Ibidem. S. 202.

¹⁷² Ibidem. S. 202-203.

«Из этого также следует, — заключает он, — что эпохи и века истории человека (как части истории универсума) в том, что касается возможного приобретения ими сущностного знания, точно так же принципиально *незаменимы*, как и одновременно существующие индивидуумы и народы (соответственно, и все прочие группы). Таким образом, в истории человеческого познания происходит не только увеличение собранного индуктивного материала и повышение уровня его логической обработанности (как это утверждает позитивизм, выдвигая общие правила такого рода собираемости); точно так же эта история не представляет собой процесс логического развёртывания, в котором осуществляются всё новые «основоположения» опытного знания (как учат Герель, Г. Коген и его школа). Нет. Сам разумный дух как совокупность актов, функций и сил *растет и приходит в утробу*: «становится» и «деградирует» («entwird») посредством функционализации тех сущностных усмотрений, которые связаны всякий раз с определёнными местами конкретного мирового процесса и возможны только в них. Напротив, прогресс (и регресс) на уровне индуктивного собирательства и логической дедукции (или редукции) касается только применения определённых сущностных усмотрений (посредством их функционализации) к случайному реальному миру. Он [Прогресс — *d.M.*] имеет место лишь там, где познание случайного реального мира стало главным методом познания вообще (т. е. de facto прежде всего в Европе), причём происходит он на определённом отрезке истории в форме непрерывного процесса всякий раз внутри той эпохи, которая имеет константную систему сущностных усмотрений (и соответствующую ей «систему разума»).

Вполне вероятно (т. е. общая теория духа это допускает [Ответить на вопрос, реализовалась ли эта возможность, должно позитивное исследование исторического материала — *Примечание Шелера*]), что какая-то эпоха человечества или одна из её частей усмотрит в царстве сущностей то, чего не сможет познать и к чему вообще не может быть предназначена *ни одна* другая эпоха, поэтому следующие эпохи, исходя из сущности человеческого познания и его предмета как такового (т. е. не из точечек зрения одарённости, задатков, разделения труда и т. д.), *обязаны* будут хранить как вечное достояние эти усмотрения, на совершение которых им самим недостает духовных сил; тогда, храня это достояние, они должны будут лишь *применять* их к случайной действительности. Вот почему *соработ-*

ничество человечества, которое посредством традиции наследует во времени то, что никакой «разум» любого последующего времени найти не может (даже при его идеально совершенном применении) само принадлежит к *природе* этого вида (априорного) познания и его функционализации; ибо возможная функционализация зависит от обладания *содержанием* результатов познания — обладания, которое в этом случае само возможно *только* через «традицию»¹⁷³.

Частью европоцентристского прогрессистского предрасудка, несостоятельность и вредность которого Шелер показывает в своей концепции «функционализации», является бессознательный *технизм* — убеждение в том, что каждое новое поколение, каким бы оно ни было, с духовно-нравственной точки зрения, с помощью научно-технических достижений продвигает человечество вперёд и только вперёд. В результате этого продвижения человечество, якобы, становится всё лучше и лучше: гуманней (Добрей), интеллигентней, эстетически совершенней и т. п. Между тем, ещё Ж.-Ж. Руссо показал, что прогресс наук, ремёсел и искусств не обязательно делает людей лучше. Шелер в известном смысле идёт дальше: он доказывает, что утрата сущностных усмотрений, полученных в ушедшие эпохи, ведёт к ограничению или частичной потере самой способности духовного разумного познания и способности знания — вплоть до того, что в какое-то время люди могут перестать понимать, что какие-то вещи им уже не дано понять.

И это относится, на наш взгляд, не только к познавательному аспекту человеческой жизни, но к этическому и социально-этическому, а также и к эстетическому. Когда люди утрачивают высокие моральные качества и «опускаются», это означает духовно-нравственное падение, декаданс; но когда они уже не в состоянии осознать своё падение, и им кажется, что всё идёт «нормально» и даже очень «хорошо», это означает духовно-нравственную деградацию с характерной для неё атрофией стыда и совести. Точно так же, когда люди перестают ориентироваться на высокий идеал прекрасного и снижают требования к эстетическому канону и вкусу, это означает эстетический декаданс; но когда они не уже могут оглянуться прекрасное от безобразного, и им представляется «современным» изображать в произведениях искусство всё, что ранее считалось безобразным, — всё бесстыдное, извращённое, лживое, отвратительное и т. п. — это

¹⁷³ Ibidem. S. 203-204.

уже симптом общей духовной деградации. Впрочем, Шелер имеет в виду прежде всего познавательный аспект, поскольку в центре его внимания — специфика философского (сущностного) познания. Но в любом случае возникает одна и та же культурологическая проблема: глубоко духовное падение, затрагивая саму способность людей разумно понимать, нравственно переживать, эстетически чувствовать, создаёт угрозу сохранению всего ранее достигнутого человеческого.

«Речь идёт здесь не о том, — пишет Шелер, — что каждый вновь приходящий встаёт на плечи своего предшественника, будучи наделён, чтобы видеть и познавать, *такими же*, как и он, духовными силами, но о положении вещей совершенно иного рода, когда приходящий как раз не обладает теми *силами* (или хотя бы их частью), которыми обладал предшественник. Таким образом, *каждый* вопрос, имеющий действительно философский статус (т. е. вопросы сущностных усмотрений) — а не только высшие философские вопросы — все философы всей мировой истории должны обсуждать, так сказать, *совооба* (т. е. в специфических актах совместного исследования и познания) — в ясном и очевидном отличии от всякой «позитивной» науки, где интерес могут вызывать только непосредственные предшественники (поскольку они оценили по достоинству уже открытое и просто его не забыли). Все они должны «совместно друг с другом» (а не против друг друга или, как в позитивных науках, опираясь только на «результаты») строить здание «*philosophia reterinis*»¹⁷⁴, всегда памятуя о правилах исторического распределения *самых познавательных сил*; задача их познания является крайне важной частью той теории познания, которая поистине исчерпывает познавательные силы человеческого духа. [Она, таким образом, сознательно противопоставляет себя теоретико-познавательному методу, каким его создал Кант, который взялся определять сущность человеческого разума исчерпывающим образом (т. е. устанавливая его «границы») исключительно через ответ на вопрос, как «возможна» специфически западноевропейская наука, а именно — наука Нового времени, и ещё уже — математическое естествознание, и совсем ужко — математическое естествознание Ньютона (которое сегодня благодаря теории относительности и квантовой теории стало уже совсем другим, причём не только в своих результатах, но и принци-

пах). — *Примечание Шелера*.] Хотя философ опирается на эту теорию, поскольку она сама пробивается к нему из усмотрения, а не из традиции, он ни в коем случае не принуждается к тому, чтобы принимать без проверки традиционные содержательные элементы, в которых могут заключаться сущностные усмотрения других эпох. Но тогда он должен учитывать возможность того, что не только фактически не увидит того, что видели другие эпохи, но и окажется *не способным это видеть*»¹⁷⁵.

Неудачные опыты функционализации, вероятно, также ошибочные, иллюзорные, имитационные попытки функционализации сущностных усмотрений Шелер называет «*дефункционализацией*». Из контекста явствует, что функционализация и дефункционализация рассматриваются им как необходимо взаимосвязанные, поскольку представляют собой моменты субъективной адекватности и неадекватности в истории человеческого познания. «Поскольку Бог не есть «мировой дух», как учит гегелевский пантеизм, постольку совершенно его познаёт (естественным образом) только *совершенный человеческий дух* как совокупность всех структур разума, каждая из которых формировалась и будет формироваться посредством функционализации и дефункционализации, — пишет он. — Таким образом, строение естественного познания содержания божественного духа в той полноте, что вообще выпала на долю человека, опять-таки *необходимо* связано с *соработничеством* человеческих групп также и в их *временной последовательности на основе традиции*. Да, если бы у нас были основания предполагать иное — что существовали бы отдельные отличные констелляции истории, особо благоприятные для роста ботопознания в его содержании, или что специфические функции человеческого духа, которые нужны при познании именно этого предмета (i. e.¹⁷⁶ Бога), в ходе исторического процесса приходили бы скорее в упадок, нежели становились сопричастными поступательному движению и росту, тогда бы долл сохранения однажды адекватно познанного, но достижимого для нас лишь со всё большей неадекватностью, было бы единственным, что нам дано»¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Ibidem. S. 204.

¹⁷⁶ I. e. (лат. id est) — то есть.

¹⁷⁷ Ibidem. S. 207.

¹⁷⁴ Philosophia reterinis (лат.) — вечная философия, т. е. непреходящие философские вопросы.

Эту культурфилософскую идею, связанную с осмыслением причин упадка высших потенций духа в эпоху Нового времени, Шелер развивает в последнем параграфе «Всемирно-историческое разделение функций человеческого духа и «новая религия»» третьей, заключительной, главы «Почему никакой новой религии?». При этом он эксплицирует также и философско-социологические импликации этой идеи. Подразумеваемая кантовский европеистский предрассудок, согласно которому человеческий разумный дух истолковывается «как твёрдая структура субъективного «разума» и его функций – разума, не допускающего никаких сушностных различий у носителей больших культурных кругов, на которые распадается человечество, и точно так же не допускающего никакого подлинного развёртывания, изменения, развития субъективных познавательных возможностей», Шелер рассуждает следующим образом.

«Если устранить этот предрассудок о константном субъективном артіоті, то познавательные силы распределились бы так, что каждая раса, каждый культурный круг и каждая историческая фаза должны были бы вносить от себя в *свою* познание *всей* действительности то *специфическое*, что присуще только им, что другие культурные круги и другие фазы истории заменить не способны. Другие круги и фазы могли бы тогда и были бы обязаны воспринимать и сохранять найденное однажды какой-либо *единственной* группой. Если бы дело обстояло так, что только *всё* человечество *в целом* за весь ход своей истории несло бы в себе или последовательно вырабатывало всё богатство своих способностей для исчерпывающего познания *всей действительности*, то было бы прямо-таки абсурдным, если бы какая-то часть этого социоисторического целого заходила сделать себя окончательным судьей над всем целым. Для *сферы* познания это имело бы значимость, по крайней мере, постольку, поскольку не касалось бы логического законодательства об истинном и ложном (которое теория познания до сих пор столь односторонне принимала за свой предмет), но относилось бы к материалу созерцаний и его источникам, к «опыту» – в самом широком, несенсуалистическом смысле слова. Субъективный априоризм философии Просвещения как бы заморозил идею человеческого духа, превратив её в вечно одинаковый «разум». Но если предположить – как это делаем мы, – что именно то, что сегодня является нам в виде «застывшего» функционального закона мышления, совокупности «форм» познания, пребывало когда-то в текучем состоянии и сформирова-

лось из ещё не вполне дифференцированной познавательной функции лишь в ходе деятельности над определёнными *предметными* областями, тогда вообще не существовало бы такой теории познания, которая одновременно не должна была бы включать в себя *теорию развития и учение о социологических структурах* человеческого духа, – либо такой, которая тотчас сама собой не переходила бы в них, как только определена наиболее формальная сущность «познавательного акта»»¹⁷⁸.

Возникает вопрос: что имеет в виду Шелер, говоря о «субъективном априоризме» философии Просвещения?

В конце важнейшего методологического параграфа «Рост и упадок естественного богопознания» Шелер возвращается к определению понятия «функционализация сущностного усмотрения», поясняя, так сказать, апофатическим способом смысловое содержание второго подхода к нему. Функционализация – это не фундаментальное познание, а всего лишь прикладное: некогда добытое и сохранённое человечеством сущностное знание начинает функционировать в качестве способа выбора субъектом познания соответствующих (этому знанию) сегментов и объектов, связей и структур содержания мира. Тем самым объективное (бытийное) априори превращается в «субъективное априори».

«1. Уматривать сущность как *сущность* есть нечто иное, чем познавать *случайные факты* (воспринимать их, судить о них и т. д.), направляясь и управляясь познанной ранее сущностью. В последнем случае сущность не предстает перед нами в обособленном состоянии. Сущностное знание само по себе нам здесь не дано – оно только *функционалирует*, а именно как способ выбора, но не как синтетическое деяние, не как соединение, связывание. Этого с избытком хватает в познании случайного наличного бытия для всего, что совпадает с усмотренной сущностью, соответственно, что является случаем возможного применения для сущностных взаимосвязей и сущностных структур. Таким образом изначальное бытийное артіоті *становится* здесь субъективным артіоті, то, что когда-то мыслили, – «формой» мышления, что когда-то любили, – «формой» и видом любви»¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Ibidem. S. 346.

¹⁷⁹ Ibidem. S. 207-208.

Шелер подчёркивает, что первичное усмотрение сущности не рефлексивно, поэтому не претендует на то, чтобы иметь форму *суждения* (и, следовательно, быть истинным или ложным). «2. Само собой разумеется, что первичное усмотрение сущности не является рефлексивным, равно как не является и тем, на чём строится *суждение*, в котором соответствующая сущности «идея» или соответствующая сущностной взаимосвязи идейная взаимосвязь понимаются как истина»¹⁸⁰. Шелеру важно провести принципиальное различие между внедискурсивным, интеллектуально-созерцательным, или интуитивным усмотрением сущностей, которое, в его понимании, находится по ту сторону истинности и ложности, и познанием дискурсивным, основанным на сенсуалистически понимаемом опыте и всегда отливающимся в форму суждения, чтобы в очерченной раз с новой стороны показать несостоятельность кантовского учения о трансцендентальном рассудке. При этом он наносит удар по его ядру, ранее казавшемуся неоспоримым, — учению о *трансцендентальном синтезе* категорий рассудка.

Для этого он и использует понятие «субъективное априори». Было бы ошибкой его психологизировать. «Субъективное априори» как продукт функционализации нельзя смешивать с индивидуально-психологическими или социально-психологическими установками, стереотипами, предрассудками, предрасположениями и т. п. Шелер имеет в виду не реально существующего субъекта познания (человека), а трансцендентального познающего субъекта, в смысле Канта. Поэтому в качестве наглядного примера «субъективного априори» он приводит кантовскую таблицу категорий рассудка и учение об основоположениях, которые, с его точки зрения, суть всего лишь функциональные производные от сущностных усмотрений одной из эпох европейской цивилизации и культуры — эпохи Просвещения.

«3. Все субъективные априори в «трансцендентальном» смысле Канта, т. е. все законы опыта, как и все законы предметов опыта, именно *потому* что они законы опыта, не являются чем-то первоначальным — они суть нечто ставшее, которое всякий раз различно для разных носителей опыта. Деятельность этих априори во всех областях духа нигде и никогда не состоит в спонтанном связывании, соединении (по первичному правилу) изначально раздельных и самих по себе бесформенных данностей (ощущений, по Канту), никакое это

не «построение», не «конструирование», не «формирование», но прямо противоположное: это отрицание, подавление, непринятие во внимание — в соответствии с ранее усмотренными сущностями и сущностными взаимосвязями — всего доступного содержания мира, которое для усмотренных сущностей и сущностных взаимосвязей не совершают никаких исполняющих и подтверждающих функций. Таким образом, — заключает Шелер, — субъективное априори ничего не производит, зато в целях возможного познания мира подавляет, разрушает, деформирует все части, стороны мира, которые не имеют никакой исполняющей или применительной связи с прежде данными сущностями и сущностными структурами. Вот почему всякое субъективное априори — это определённый способ выбора, а не способ формовки или соединения. Для него отношение (Relation) в его предельно обшей сущности (если отвлечься от вида отношений, например, от единства, сходства, каузальности и т. д.) не есть то позитивное, что наш дух добавляет к свободному от отношений данному (духовная «связь», вырастающая благодаря синтезу, соединению), — это всего лишь остаток, который возникает вследствие определённым образом упорядоченного непринятия во внимание всесторонне позитивного содержания мира, самого по себе образовавшегося и сформировавшегося. Оно везде есть результат определённым образом упорядоченного развития восприятия, мышления (как наглядное и мыслимое отношение). Отношение, следовательно, имеет в сущности негативную, а не позитивную природу. Оно не есть произведение синтеза, но есть остаток анализа — то, что всякий раз пропущается в обладании данным. Странно, что у многих мыслителей обе эти взаимосключающие мысли в характеристике сущности и деятельности субъективного априори часто причудливо перемешиваются. Например, у В. Виндельбанда — больше, чем у кого бы то ни было»¹⁸¹.

Здесь Шелер по сути дела выносит приговор кантовской традиции, включая и современную ему неокантианскую философию, которая благодаря Г. Когену и В. Виндельбанду расцветала пыльным цветом в немецких университетах ещё с середины XIX в., особенно в Марбурге и Фрайбурге. Не удивительно, что главной мишенью критики Шелера оказывается именно понятие «отношение». Оно рассматривается неокантианцами как основополагающее центральное поня-

¹⁸⁰ Ibidem. S. 208.

¹⁸¹ Ibidem. S. 208-209.

тие новейшей философии и противопоставлялось устаревшему «метафизическому», т. е. не выдерживающему критики «критической философии», понятие «субстанции». Так, в своём знаменитом труде «Понятие субстанции и понятие функции. Исследование основных вопросов критики познания» (1910) Э. Кассирер именно понятие «отношение» ставит на высший pedestal философского почёта, доказывая, что все понятия образуются из творческого отношения сознания познающего субъекта к миру, следующего всякий раз какому-то особому правилу (закону) ряда, т. е. функции, создаваемому им самим¹⁸².

Впрочем, правомерность неокантованской критики аристотелевско-локковского учения об образовании абстрактных понятий не признанъ было нельзя. Признавал её и Шелер, подчёркивая, однако, что, несмотря на определённые сходства и параллелизм в критической трактовке этого наивно-реалистического субстанциалистского учения, между его собственным феноменологически-эссенциалистским метафизическим взглядом на мир и неокантовским конструктивистским пролегалет пелая пропасть.

«Конечно, то, что Кант называет трансцендентальной связью, трансцендентальным опытом и предметом опыта, имеется в известном смысле в обоих противоположных друг другу воззрениях на сущность субъективного аргюти. В обоих случаях предмет должен «следовать» законам познающего духа, соответственно, своим функциям, — безразлично, основывается ли специфическая функция познания на упорядоченном построении, синтезировании, формовке предмета из «данного» материала ощущений либо на упорядоченном выборе, т. е. на подавлении, непринятии во внимание, игнориро-

¹⁸² «*Ложество* этого творческого отношения, остающегося неизменным при всём разнообразии отдельных содержаний сознания и составляет специфическую форму понятия» (Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие субстанции и понятие функции. СПб, 1912. С. 27). В работе «К теории относительности А. Эйнштейна» (1920) Кассирер углубляет и расширяет свою реляционистскую методологию познания, выдвигая задачу охватывающей всей *истинности* символических форм человеческого познания. При этом он отталкивается от «канованого реализма обычного мировоззрения», к которому приравнивает «реализм догматической метафизики». Последняя стремится к «единству и простоте абсолютной «основы мира»,» что ведёт к реификации мысли, к высшей степени абстрактному, но и в высшей степени пустому понятию «бытие вообще»» (Кассирер Э. Теория относительности А. Эйнштейна. Изд-е 2-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. С. 126, 125). Выбор Кассирером для критики заведомо слабого и узкого протипника (обыденное сознание) свидетельствует о принципиальном игнорировании им актуальных проблем философского познания, на которые в это время обратил внимание Макс Шелер.

вании по отношению к тому, что уже сформовано и сформировано само собой. Ибо если порядок выбора, по которому полнота мира, какая она существует и есть сама по себе, открывается человеку (или определённого типу человека, например, расовому единству, единству культурного круга), отрегулирован так, что предмет сущности Б может быть дан только тогда, когда уже дан предмет сущности А (т. е. А имеет перед Б приоритет данности в порядке времени — не обязательно во временной последовательности), тогда, если предмет Х одновременно имеет сущность А и В, для него необходимо должно быть значимо всё то истинное, что истинно для А, — но не в обрванном порядке. Так, например, геометрия — если пространственность и протяжённость имеют строгой приоритет в данности перед всеми сущностными определениями материи и телесности — должна быть строго значимой для всех возможных тел. Но тот же самый принцип — применимость геометрии ко всему миру тел без исключения — имел бы значимость также и в том случае, если бы было истинным Кантово учение, отрицающее пространственность и протяжённость у самих вещей и истолковывающее пространственную форму как чистую форму созерцания данного. Трансцендентальная знаимость так называемого аргюти в отношении предметов опыта существовала бы, следовательно, в обоих случаях, так что мы, исходя только из неё одной, не имели бы *никакого* критерия правильности одной из этих двух *гипотез* — учения о синтетическом добавлении формы со стороны спонтанного духа или гипотезы об упорядоченной селекции согласно прежде усмотренной сущности.

Несмотря на это, обе теории субъективного аргюти остаются словно разделёнными пропастью — как сами по себе, так и в своих следствиях для метафизического познания мира.

Согласно нашей гипотезе, то, что в данном покрыто сущностью содержания мира, образовано и сформировано само по себе. Из всей полноты этих сущих в себе форм и гешталтов, изначально связанных со своим всяким раз специфическим содержанием, наш дух извлекает в соответствии с определённым порядком выбора лишь некоторые, а другие как бы отрицает и подавляет. Он анализирует мир в соответствии с определённым порядком, который предопределён историей познания, а именно сущностного познания. Скульптурное произведение опыта имеется в наличии в самом мире подобно тому, как статуя может мыслиться имеющей в наличии в мраморной глыбе, но скульптор, соответствующим образом отсёывая мрамор,

лишь освобождает её и выносит на свет. Согласно же учению Канта, наоборот, дух есть сила синтетического связывания по свойственным ему изначально законам и образцам, не выводимым и не объяснимым — данным ему как судья»¹⁸³.

Таким образом, Шеллер видит причины упадка высших потенциалов человеческого духа на Западе в Новое время как раз в том, в чём позитивисты и поборники строгой научности философии (неокантианцы, Гуссерль) видят причины её нового взлёта и будущие перспективы — в выдвигании научной формы познания на роль лидера в области всей человеческой культуры, превращение философии из «служанки религии» в «служанку науки», несомерное и скептическое отношение к религии как части культуры, непонимание специфики религиозного мировоззрения вообще, которое выражается в представлении о богопознании как первых шагах научного объяснения мира. Регресс, деградация разумного духа в новой истории, по мнению Шеллера, как раз в том и состоит, что лучшие современные философы уже не способны понять, что положенно, принятые ими в качестве самоочевидных и не требующих доказательств истин, которые, по их глубокому убеждению, имеют универсальную значимость для всех времён и народов, на самом деле — всего лишь «субъективные априоры», т. е. результаты *функционализации* существенных усмотрений *одной* культурно-исторической эпохи *одного* культурного круга — западноевропейского.

Проще говоря, деградация разумного духа в Европе выражается в том, что *абсолютизируется и канонизируется западнорационалистский предрассудок*, по сути своей и с точки зрения мировой культурной истории человечества, — *узко локальный и эпизодический*. Но разве следствием такой абсолютизации не становится самый что ни на есть чудовищный *релятивизм — исторический и, в понимании Шеллера, также социологический и культурологический*? Что это, если не взирание на мир и его оценка с узко-субъективистской, односторонней позиции и в то же время с позиции собственной исключительности?

Позиция самого Шеллера была бы лишена всякой продуктивности, это критика западнорационалистского предрассудочного релятивизма — конструктивности, если бы он не предлагал какой-нибудь альтернативы. Шеллер не отрицает те безутешные культурно-исто-

рические факты, ссылаясь на которые позитивисты и поборники «научной философии» выносят свои сколь радикальные, столь и опрометчивые приговоры, — он лишь предлагает не торопиться с выводами. Но что за факты имеются в виду? Это прогрессирующая в Европе секуляризация сознания и образа жизни, с одной стороны, и, с другой — прогресс в дефункционализации существенных усмотрений прошлых эпох, который ведёт ко всё большей склонности духа предпочитать *безосновное, относительное, искусственное* (сегодня мы добывали бы и «виртуальное»). Шеллер предлагает здраво оценивать эти фактические культурно-исторические тенденции. По его мнению, не стоит преувеличивать их фатальный характер — человек может и должен противопоставить им солидарное соратничество в целях сохранения достигнутых ранее существенных усмотрений как основы для их плодотворных функционализаций в будущем.

«...Отправляясь от предположения позитивизма о деградации органа религиозного познания у (европейского) человека, в котором он не так уж и не прав, — рассуждает Шеллер, — следовало бы не торопиться с выводом о ничтожности религиозного познания, но — если есть другие основания говорить, что религиозное познание, равно как и метафизическое, *вообще* возможны и действительны — делать прямо противоположный вывод: что более позднее и зрелое человечество, в котором этот орган подвержен всё большей деградации, должно *сохранять в вере* то, что было когда-то *усмотрено и истинно* в трансцендентных реальностях более ранним человечеством. Всякий раз более зрелое человечество в силу неуклонного роста установок духа только на относительные и на всё более и более относительные ступени наличного бытия и в силу того, что дух к ним всё лучше и лучше приспособляется (а также благодаря происходящему в результате этого совершенствованию духовных органов рассудочной воли к руководству миром и его упорядочиванию), должно брать на основе всё больше как бы *педагогических и технических* задач на основе особого смысла *своего* предназначения — *буквально вкладывать (einbringen)* в хрупкую действительность этих всё более относительных ступеней наличного бытия всё то из ценностей и истин, что более раннее человечество *усмотрело и приобрело* в ценностях и истинах благодаря своему преимущественному духовному расположению к абсолютному бытию. Идея *закономерности всемирно-исторического разделения функций в познании, воле и ценностях между более молодым и более зрелым человечеством* на

¹⁸³ Ibidem. S. 209-210.

основе особого смысла предназначения больших фаз в развитии человечества к специфическим *видам* и способам познания, причём такого разделения функций, которое учитывало бы, что субъективная познаваемость всего сущего вообще в процессе старения человечества движется в направлении от абсолютной ступени наличного бытия ко всё более и более относительным ступеням наличного бытия, — эта идея даже как возможная гипотеза никогда не приходила в голову позитивистам. Они движимы и определяемы чисто партикулярным *европейским*, а именно *западноевропейским направлением духа*, в котором и воспринимают *его* и *всякую* историческую действительность; причём внутри этого диапазона они ещё самым односторонним образом ограничиваются только *прогрессирующей* частью знания, совершенно не замечая того, что заключено в *душе (Gemüt)* человека также в виде познавательных актов, которые мы обычно называем «расслужком». В связи с этим возникает вопрос: не может ли позитивному *направлению развития*, которое выливает лишь *одну* часть познавательных сил человека (не только накапливающихся рефлектуатов), противоположное направление *декаданса* или деградации *соответствовать* так, что прогресс и декаданс окажутся двумя сторонами *одного и того же своеобразного* процесса изменений всего человеческого духа?»¹⁸⁴.

На этот вопрос, как бы резюмирующий «Проблему религии», Шелер ответит утвердительно и развёрнуто уже в «Проблемах социологии знания». В своей главной социологической работе позднего периода он не только разовьёт «идею закономерности всемирно-исторического разделения функций в познании, воле и ценностях между более молодым и более зрелым человечеством», но и предложит альтернативу: *синтез западной и азиатской культур (техник) знания*. Первые шаги в этом направлении он делает в двух программах статей, на которые мы сослалась ранее (см.: глава 2, параграф 2).

¹⁸⁴ Ibidem. S. 348-349.

6. Абсолютизм и релятивизм в свете концепции функционализации

Третий подход к понимаю «функционализации» и, соответственно, новой смысловой пласт этой концепции открывается, когда через пять лет в «Проблемах социологии знания» Шелер вступает в полемику со своими идейными оппонентами, которые обвиняли его, с одной стороны, в абсолютизме, с другой — в релятивизме. Приведём принципиально важный фрагмент.

«Мы можем “понять” становление структур духа, всякий раз принимаемых за относительно “первоначальные”, разве только в принципе, но не in concreto; это означает, что мы способны понять, как духовные структуры, передаваемые через традицию, могут и должны вообще возникать из некоего аморфного духа, если они возникают; а именно — посредством постепенной “функционализации” истинных постижений идей и их взаимосвязи (в “случайно” действительном) — “функционализации”, которая сначала вершится пионерами, а затем “со-вершается” и воспроизводится” массами, но не через внешнее “подражание”, подобно движениям и действиям. А потому аппараты духа и разума каждого большого культурного круга и каждого большого культурного периода, *независимо от их естественного множественности и разнообразия*, вполне могут быть частичными и неадекватными в отношении их *истинности и бытийной значимости* (хотя, конечно, они не обязательно должны быть таковыми). Ибо все они рождаются из постижения *одного* онтического царства идей и рангового порядка ценностей, который влетел в эту “случайную” действительность мира»¹⁸⁵.

«Таким образом, — заключает Шелер, — несмотря на то, что мы допускаем множество организаций разума, нам удаётся избежать философского *релятивизма*, аналогичного тому, в который впадает, к примеру, Шпенглер. Но этого релятивизма нам удаётся избежать не за счёт того, что мы, подобно дешёвым абсолютистским философам ценностей нашего времени отрицаем или ограничиваем сам по себе ясно познаваемый факт относительности организаций разума, а потом впадаем в такой же дешёвый “европеизм” или ещё в какую-нибудь точку зрения, которая, ориентируясь только на масштаб *одной*

¹⁸⁵ Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований. 2011. С. 18.

культуры, полагает эту “точку зрения” значимой для всего человечества и всей истории; также не за счёт того, что мы, как того весьма странно желает, например, Э. Трейль¹⁸⁶, как раз и “утверждаем” эту нашу европейскую точку зрения, несмотря на познание её относительности, просто как “постулат”, то есть “sic volo, sic jubeo”. Но мы избираем его – подобно тому, как это сделала теория Эйнштейна в своей области, – словно бы вознося *царство абсолютных идей и ценностей*, соответствующее сущностной идее человека, наместо выше всех систем ценностей, *фактически* существовавших до сих пор в истории, – расматривая, например, все иерархии благодетелей, норм человеческого общества в этике, религии, праве, искусстве как всего лишь относительные, исторически и социологически обусловленные всякий раз теми или иными точками зрения, – ничто не оставляя, кроме *идей* вечного объективного Логоса, проникнуть в глубочайшие тайны которого в форме *сущностно-необходимой* для этого *истории духа* суждено не *одной* нации, не *одному* культурному кругу, не одной или всем прошлым культурным эпохам, но *только всем вместе*, включая будущих субъектов культуры, каждый из которых *внутри* сложившейся в данный момент *солидарной* пространственно-временной *кооперации* незаменим, так как индивидуален и уникален»¹⁸⁷.

Итак, проникновение «в глубочайшие тайны вечного объективного Логоса», повсеместно совершаемое реально разделённым во времени и пространстве человечеством, происходит, согласно Шеллеру, *только путём функционализации* сущностных усмотрений, которые мозаично распределяются по различным историческим эпохам и по различным народам. При этом каждое такое проникновение несёт в себе лишь частичку *надысторической* – но не *внисторической*! – Истины («вечного объективного Логоса»), поэтому истинно лишь частично, т. е. является всегда *относительной* истиной, но никогда не абсолютной. Вместе с тем, каждое такое проникновение *абсолютно* в том смысле и постулку, в каком и постулку осуществляются определённым субъектом познания (индивидуальной и / или собирательной личности) в определённом историческом хроносе и в определённом культурном топосе, а, следовательно, уникально

¹⁸⁶ Шеллер ссылается на работу Э. Трейльня «Историзм и его преодоление» (E. Troeltsch, Der

Historismus und seine Überwindung).
¹⁸⁷ Там же: С. 18-19.

и незаменимо. Иначе говоря, частичное и, в этом смысле, относительное познание Истины одновременно и абсолютно в силу качественной уникальности и незаменимости своего субъекта, подобно уникальности и незаменимости музыкальной партии каждого инструмента в общем звучании симфонического оркестра.

Правда, Шеллер не сравнивает историю человечества с законченным (и в этом смысле совершенным) музыкальным произведением, потому что история, как он подчёркивает, перманентно вершится всем человечеством и, очевидно, далека от своего завершения. Это сравнение «хромеат», поскольку предпосылает исторической эволюции идею некоей завершённой и совершенной целостности или некоей конечной цели, которые гарантировали бы предустановленную гармонию или некий эсхатологический смысл истории. Между тем, согласно Шеллеру, история – это спонтанный, стихийный процесс, лишённый какого бы то ни было телеологического смысла. Та смысловая мозаика, которая угадывается в истории (прошлом, настоящем и будущем человечества) тем или иным субъектом познания в то или иное время в том или ином месте, является, так сказать, *гештальтом* – продуктом творческого синтеза разумного духа, всякий раз дополняющего часть до целого. Но другой субъект познания в другое время в другом месте увидит в истории другую смысловую мозаичную картину. Человеческий взгляд на исторический процесс похож скорее на восприятие движимых ветром облаков на небе: в постоянно меняющихся облачных формах угадываются различные фигуры, образы и связанные с ними смыслы. При этом не может быть и речи о каком-то конечном смысле облачной «мозаики». История перманентно складывается в какую-то картину, но какую именно и когда именно сложится – это вечно открытые вопросы.

Означает ли это, что Шеллер вообще не усматривает в историческом процессе каких-либо устойчивых тенденций, регулярностей или закономерностей? Нет, не означает. Субъекты исторического процесса – люди, человеческие личности, поэтому, согласно Шеллеру, история выстраивается не в соответствии с тем, в какой мере и как именно люди её осознают (или не осознают) и пытаются подвести её под какие-то умозрительные схемы, нормы или «законы», но в соответствии с природой человека, или, как предпочитает выражаться Шеллер, в соответствии с *человечески бытием* и в зависимости от него. «Проблема социологии знания» он начинает с того, что признаёт законное право социологии не только выявлять, понимать

и описывать разного рода смыслы (таков предмет социологии, согласно М. Веберу; отсюда и её название: «понимающая»), но и *каузально* изучать социальные явления и процессы. Социология, утверждает Шелер, «анализирует и изучает, как дескриптивно, так и каузально, всю полноту содержания (преимущественно) человеческой жизни — содержания объективного и субъективного, как бы оно ни называлось — исключительно по его *фактической*, то есть не “нормативной”, или должноствующей быть идеально, детерминированности посредством *временных*, последовательных или одновременных, *форм связей и отношений*, существующих между людьми не только в переживании, выражении воли, действии, понимании, акции и реакции, но и объективно реальным и каузальным образом, то есть таким, который вовсе не нуждается в том, чтобы непременно попасть в “сознание о” (“*Bewusstsein von etwas*”) участвующих людей»¹⁸⁸.

В примечании к этому программному тезису Шелер подчёркивает отличие своего видения социологии как дисциплины от веберовского и делает прямо-таки шокирующее заявление: он согласен с фундаментальным положением К. Маркса о том, что бытие людей определяет их сознание: «Итак, тем самым мы отвергаем введенное Максом Вебером ограничение социологии понимаемыми субъективными и объективными (= объективный дух) “смыслами”. Если кто-нибудь убеждён в чём-либо относительно божественного, или хода истории своего народа, или строения звёздного неба, “потому что” он относится к привилегированным условиям или к угнетённым слоям, “потому что” он — прусский чиновник или китайский кули, “потому что” он представляет собой по крови то или иное расовое смешение, то ни он сам, ни кто-либо другой не нуждается в том, чтобы бы “*знать*” или хотя бы даже “догадываться” об этом факте. Да, в конечном счёте для нас в полной мере сохраняется значимость положения Карла Маркса о том, что именно *бытие* людей (права, не только их экономическое, “материальное” бытие, как в отличие от нас считает Маркс) является тем, что направляет всё их возможное “*сознание*”, “*знание*”, границы их понимания и переживания»¹⁸⁹. Таким образом, Шелер претендует на более глубокое, чем у К. Маркса, понимание бытийных основ человеческой жизни, поскольку не сво-

дит их только к «*материальным*», т. е. *экономическим* началам¹⁹⁰. Соответственно, несмотря на общий с К. Марксом тезис о том, что бытие определяет сознание, философско-историческая концепция Шелера выстраивается совсем по-другому.

Он излагает свойственной К. Марксу в его «материалистическом понимании истории» абсолютизации хозяйственных отношений, коренившихся в инстинктах питания и самосохранения, за счёт придания им статуса непреходящей исторической доминанты и утверждает, что не меньшую роль в жизни человека и общества, во всяком случае, на более ранних стадиях исторического развития, играют также кровнородственные и родоплеменные отношения, коренившиеся в половом инстинкте и влечении к продолжению рода вкупе с властно-политическими отношениями, коренившимися в инстинкте власти и господства. Согласно Шелеру, философия истории должна исходить из очевидного реального факта, что человеку как живому социальному существу конститутивно свойственны все эти три органических инстинкта, а не выборочно какой-то один из них или два. Эти инстинкты порождают соответствующие им витальные влечения людей, на основе удовлетворения которых в социуме спонтанным образом складываются соответствующие им виды общественных отношений.

Главная идея «метантропологической»¹⁹¹ философии истории Шелера переключается с идеей Вико о трёх фазах времён — эпохах Богов, Героев, Людей — в «поступательном движении наций», которое у Вико соответствует «трём природам» человека, или, точнее говоря, трём состояниям природы человека в процессе его взросления и старения: детству, юности, зрелости¹⁹². У Шелера мы находим структурно близкую идею трёхфазного цикла: *Первая фаза* — эпоха преобладания инстинкта размножения и продолжения рода (в социуме определяющую роль играют кровнородственные и родоплеменные отношения). *Вторая фаза* — эпоха преобладания инстинкта власти и стремления к господству, эпоха завоевательных войн, формирования государств и абсолютных монархий (в социуме определяю-

¹⁸⁸ Там же. С. 8.

¹⁸⁹ Там же.

¹⁹⁰ В другом месте, полемизируя с Максом Адлером, Шелер пишет: «Я сам в этом отношении едва ли не больший «марксист», чем Адлер, поскольку всё сознание объективно *бытие*, все высшие принципы и формы разума — функционализацией осмысленных форм бытия, но не так, как Маркс, — только материальным бытием, а *целостным бытием человека*» (Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований. 2011. С. 159).

¹⁹¹ Термин Шелера.

¹⁹² См. *Матильда А.Н.* Критика культурно-антропологических основ западной цивилизации в философской социологии М. Шелера // Социологические исследования. 2014. № 2. С. 79.

щую роль играют властно-политические отношения и государство). *Третья фаза* – эпоха преобладания инстинкта самосохранения и питания, или буржуазно-капиталистическая эпоха (в социуме определяющую роль начинают играть хозяйственные, или экономические, отношения).

Эта философско-антропологическая идея преобладания одного из трёх базовых инстинктов на разных фазах истории образует ядро «закона порядка действия идеальных и реальных факторов истории» Шелера, который, по его словам, можно понимать и как «*закон старения народного материи*, являющегося носителем культуры»¹⁹³. Он поясняет, что закон выведен им дедуктивно из учения о «порядке развития человеческих инстинктов». Формулирует он его так: «В ходе истории среди трёх высших главных групп реальных факторов (кровь, власть, хозяйство) *нет постоянной порядка в существующем всякий раз примите* их торжествует и растормаживающего воздействия на историю духа, т. е. в разное время разные законы порядка для определённых фаз исторического развития культуры»¹⁹⁴. Итак, три фазы исторического развития культуры «метаантропологически» соответствуют у Шелера трём возрастным циклам человеческой жизни.

Разумеется, Шелер не утверждает, что инстинктивные начала человеческого бытия напрямую непосредственно определяют общественные и общественные отношения людей. Но если в жизни каждого отдельного человека наблюдаются какие-то тенденции, регулярности или закономерности, обусловленные тремя основными инстинктами и потребностями, побуждениями, желаниями, которые ими вызваны, – а этот эмпирический факт невозможно отрицать, – то они не могут не проявляться также в малых и больших жизненных общностях людей, в их обществах и сообществах. Разумеется, Шелер ясно понимает, что при переходе от отдельного человека как объекта наблюдения к общности, социальной группе, обществу и т. д. необходимо учитывать культурно-историческое опосредствование и социальное культурное опосредствование всех основополагающих устремлений «человеческой натуры». Это означает, что способы воспроизвод-

ства самой человеческой жизни, её социально-структурных организационных начал и материальных средств жизни, равно как способы удовлетворения человеком своих жизненно-важных потребностей преобразуются на уровне общества в относительно устойчивые социальные практики и социальные институты, т. е. институционализируются.

В первую очередь это касается отношений кровного родства, власти и хозяйства, которые преобразуются в исторически изменчивые, но всё же достаточно инерционные и относительно устойчивые социальные институты семьи и брака, воспитания и образования, государства и права, собственности и др. Эти процессы хорошо изучены, и нам нет смысла обращаться здесь на них особое внимание. Укажем только, что процессы институционализации охватывают всё новые и новые области и направления человеческой жизнедеятельности по мере их возникновения и по мере формирования в них новых социально-значимых устойчивых практик. Так, если первоначально отдельный властитель поощрял и вознаграждал либо порицал и наказывал подвластных ему людей по собственному усмотрению и настроению, то по мере исторического развития в обществах всех народов постепенно складывается социальный институт права и формируются регулируемые правом институты награждения и наказания¹⁹⁵.

В отличие от К. Маркса, Шелер не считал, что базисные реальные факторы способны каузально формировать идеальный план человеческой жизни, т. е. впервые порождать из себя или, наоборот, навсегда уничтожать смыслы, идеи, идеалы, ценности и т. п. Действующие в истории реальные факторы, которые он метафорически уподобляет шлюзам, либо создают условия, благоприятные для расширения диапазона и интенсификации разумно-духовной деятельности, порождают идейные смыслы, идеи, идеалы, ценности и т. п. – либо, наоборот, создают условия, неблагоприятные для разумно-духовной деятельности, частично или полностью блокируя её. Будучи слепы в отношении смыслов, они просто не способны на что-то большее. Реальные факторы выполняют по отношению к сознанию, духу и продуктам их деятельности растормаживающую

¹⁹³ Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. С. 45. По замыслу Шелера, обоснование этих учений и законов должно было стать важной частью его «Антропологии».

¹⁹⁴ Там же. С. 39.

¹⁹⁵ Сорokin П. Преступление и кара, подвиг и награда. Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали. СПб.: РХГИ, 1999; Маликин А. И. Награда как социальный феномен. Введение в социологию наградного дела. М.-СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2013.

либо тормозящую функцию, не проникая в идеальный план человеческой жизни. Последний, будучи внутренне не однородным — Шеллер выделяет, по меньшей мере, три высших разумно-духовных устремления человека: наука, философия, религия, — обладает в каждой из трёх своих ипостасей особой генеалогией и автономным самодвижением. Так, внутренняя логика движения разумного духа, характерная прежде всего для философии, но отчасти также и для религии и науки, описывается Шеллером как «функционализация сущности усмотрений».

Третий подход к трактовке «функционализации» и, соответственно, иной смысловой пласт этой концепции структурно соотносится с разделением между нормативным (объективным) и дескриптивным (фактическим) значением *ordo amoris*, которое Шеллер проводит в «*Ordo amoris*» — рукописном материале из наследия, относившимся ко времени написания «Формализма в этике...», одном из важнейших для понимания всей его философии.

Под *ordo amoris* Шеллер подразумевает «порядок любви и ненависти» какого-либо реального социально-исторического субъекта, причём не только человека: «Исследую ли я индивида, историческую эпоху, семью, народ, нацию или любые иные социоисторические единства на предмет их интимнейшей сущности, — самым естественным образом я познаю и пойму её тогда, когда познаю всегда неким образом расчленённую систему её фактических ценностных оценок и ценностных предпочтений. Эту систему я называю этосом этого субъекта. А подлинная сущевина этого этоса — это *порядок любви и ненависти*, форма строения этих господствующих и преобладающих страстей, прежде всего — в том слое, который стал *образом*. Мировоззрением, поступками и действиями субъекта всегда правит также и эта система»¹⁹⁶.

Проводя различие между двумя значениями *ordo amoris*, Шеллер рассуждает следующим образом: нормативность (объективность) *ordo amoris* нельзя понимать так, будто он представляет собой совокупность норм — ведь тогда он был бы проявлением чьей-то воли. Но чьей? Воли человека или Божьей воли. Первую можно сразу исключить — это был бы заведомый субъективизм. Что касается второй, то она не может и не должна навязываться человеку Богом, во всяком

случае, в христианстве, ибо у человека есть свобода воли. Но даже если предположить обратное, то как бы в таком случае люди — представители разных времён и народов — узнавали бы о воле Божьей? Тогда *ordo amoris* не мог бы познаваться очевидным образом.

А между тем, *ordo amoris* фактически познаётся именно так, считает Шеллер, причём всеми, повсеместно и постоянно: это «познание субординации всего, что в вещах может быть *достойным любви*, социально-внутренней, присущей ему ценности. Это познание — центральная проблема всякой этики. Любить же вещи по возможности так, как любит их Бог [Таким образом, идея объективного *ordo amoris* не зависит от положения о бытии Божием. — *Примечание Шеллера*], и разумно сопереживать в своём акте любви встрече-совпадение божеественного и человеческого акта в одной и той же точке мира ценности — это высшее, на что был бы способен человек. Итак, объективно правильный *ordo amoris* становится нормой, только если он, будучи познан, сопрягается с волением человека и требуется от него волением»¹⁹⁷.

Ordo amoris в его фактическом значении важен, если ставится цель за всякого рода внешними проявлениями какого-то конкретного субъекта, которые могут вводить в заблуждение, выявить подлинные мотивы его действий и скрытые за ними ценностные предпочтения. Так, описание (дескрипция) жизненного пути человека и его исследование путём выявления в нём узловых моментов, связанных с его личным выбором, притрачиваются, как выражается Шеллер, самую сердцевину соответствующей личности: это и составляет *особенность судьбы*. «И как раз в этом более точном смысле слова способ образования фактического *ordo amoris* человека — то есть способ образования по вполне определённым правилам постепенной *функционализации* первичных ценностных объектов его любви в раннем детстве — есть то, что содержательно управляет течением его судьбы»¹⁹⁸.

Таким образом, мы видим, что понятие «функционализации» по-прежнему в шеллеровской философии, по крайней мере, ещё в 1916 году. Единственное различие между его более ранним и более поздним употреблением состоит в переносе акцента внимания с личности отдельного человека на большие «социоисторические единства». При

¹⁹⁶ Шеллер М. *Ordo amoris* / Шеллер М. Избранные произведения. М.: «ГНОЗИС», 1994. С. 341.

¹⁹⁷ Там же. С. 341-342.
¹⁹⁸ Там же. С. 344, 345.

этом Шелер не усматривал принципиального различия в самом «механизме» функционализации при изменении масштаба личности (ср.: «исследую ли я индивида, историческую эпоху, семью, народ, нацию или любые иные социоисторические единства на предмет их интимнейшей сущности...»).

Концепцию функционализации сущностных усмотрений применительно к большим «социоисторическим единствам» Шелер выстраивает аналогичным образом, т. е. проводит различие между функционализацией, соответствующей некоему нормативному (объективному) порядку в полной мере, и функционализацией, соответствующей ему не в полной мере либо вообще не соответствующей, т. е. *фактической* функционализацией. В последнем случае перед нами — функционализация в её дескриптивном значении, которая может оказаться и дефункционализацией. Оппоненты упрекали Шелера в абсолютизме на том основании, что он, якобы, исходит из абсолютного идеального объективного «порядка любви и ненависти», «порядка предпочтения одних ценностей и пренебрежения другими», реальные же порядки, фактически существовавшие и существующие в исторической действительности, рассматривает в качестве отклонений от него.

Упрек в абсолютизме был бы не лишён оснований, если бы Шелер, подобно Платону, другим «объективным идеалистам» (а, по мнению Шелера, также и Гуссерлю), гипотезировал бы *ordo amoris* и соответствующий ему порядок функционализации сущностных усмотрений в качестве некой субстанции, обладающей не только статусом сущности, но и существования. Однако Шелер не делает этого. Он специально подчёркивает: речь может идти первично только о *человеческой волеизъявлении, о свободном выборе самого человека*, идущего интуитивно, как бы на ощупь в том направлении, которое сулит ему «встречу» с Богом — или, наоборот, углоныщется от него. Именно это и означают слова, что человек может только «разумно сопереживать в своём акте любви встрече-совпадение божественного и человеческого акта в одной и той же точке мира ценностей». Как и все люди, Шелер не *исходит* из абсолютного априорного «порядка любви и ненависти», ибо нам, людям, он вовсе не дан от рождения, но *приходится* к нему. Напомним о фундаментальном принципе феноменологии Шелера: «*Знание о данности априорного содержания нам не врождено*», и оно «не является по своему содержанию чистым произведением духа — само по себе оно есть точно

такое же «*ессертио*», как и всякое знание данного», следовательно «Знание об *артио* само отнюдь не является также *априорным знанием*»¹⁹⁹. Вот почему, согласно Шелеру, знание об абсолютном априорном (и в этом смысле «объективном») «порядке любви и ненависти», как и «встреча с Богом», — не данность, но заданность, т. е. задача²⁰⁰, которую ещё отнюдь не каждому удаётся решить.

В свою очередь, упреки Шелера в релятивизме основываются на отождествлении позиции Шелера и Гуссерля по рассмотренному нами выше принципиальному философскому вопросу. Конечно, если бы некий порядок ценностей рассматривался в качестве изначально данного, вечного и неизменного, заведомо известного абсолюта, давшего над реально- и культурно-историческим процессом, а всё в этом процессе — в качестве недостаточных и неполноценных отклонений от него, это, конечно, означало бы *релятивизацию* событий реальной истории к этому идеальному порядку. Такого рода абсолютизация чего-то одного необходимо влечёт за собой релятивизацию всего остального. В таком случае возникает ли правомерный вопрос: каковы критерии «идеального совершенства» (в известном смысле, и критерии «истинности») этого якобы абсолютно идеального порядка? Разве не остался бы тогда единственный выход — сослаться на божественное откровение? Но если так, причём здесь вообще духовно-разумное философское познание, за которое Шелер только и рдел и специфику которого в отличие от специфики богопознания он недвусмысленно определил в работе «Проблемы религии», отвергнув так называемые «системы тождественности», в частности гностицизм как одну из его форм?

Повторим, ибо это принципиально важно: согласно Шелеру, идеальный порядок ценностей, соответствующий идее Человека, — это не известный исходный отправной пункт, а *неведомый конечный пункт*, это не статичный, вечный и неизменный абсолют, но перманентно и повсеместно создаваемый *всеми человечеством на протяжении всей его истории продукт, который претерпевает на*

¹⁹⁹ *Scheler M. Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung / Max Scheler Gesamte Werke Bd. 5. Vom Ewigen im Menschen. 5. Aufl. Hrsg. von Maria Scheler. West und München: Farncke Verlag. 1968. S. 197.*

²⁰⁰ Шелер получил философское образование в условиях, когда в немецких университетах господствовало неокантовство, поэтому не удивительно, что некоторые неокантовские идеи он усвоил как непреодолимые философские достижения (в его терминологии, «сущностные усмотрения»). В данном случае перед нами как раз то, что Шелер называет «функционализацией сущностного усмотрения».

абсолютную значимость в тем большей мере, в какой приближается к концу истории. Шеллер называет такой провидческий или, как мы сказали бы сегодня, футурологический подход «историческим перепективизмом». Его концепцию функционализации следует понимать, как выразился бы К. Манхейм, в «реляционистском» смысле, а вовсе не как неудачную попытку преодолеть релятивизм посредством абсолютизма.

Легенда о «драконе относительности» П. Бергера и Т. Лукмана

Но именно таким образом оппоненты Шеллера истолковывают его намерения, критикуя одновременно за абсолютизм и релятивизм: «Если метод Шеллера изобразить красочно, – пишут П. Бергер и Т. Лукман, – то он будет выглядеть так: он бросает огромный кусок дракону относительности, но лишь для того, чтобы легче войти в замкнутую онтологическую несомненности»²⁰¹.

За этой цветистой метафорой скрывается, на наш взгляд, как раз то самое принципиальное заблуждение, смысл и причины которого мы описали выше. Именно оно лежит в основе противопоставления «относительности» и «несомненности», которое не свойственно Шеллеру. Возникают естественные вопросы: чем, собственно, «онтологическая несомненность» (как выражение абсолютизма) так уж плоха – и сама по себе, и тем более в своей противоположности «дракону относительности» (релятивизму)? Может быть, для П. Бергера и Т. Лукмана, которые, по нашему мнению, понимают идеи Шеллера в их интерпретации К. Манхеймом²⁰², релятивизм как «меньшее из двух зол» более приемлем, чем абсолютизм? Мы склоняемся к положительному ответу на второй вопрос. В его пользу свидетельствуют дирирабы П. Бергера и Т. Лукмана в адрес релятивиста К. Манхейма, у которого и сами идеи, и особенно *форма их изложения*, по их мнению, выгодно отличаются от шеллеровских²⁰³. Кроме того, склоняясь

²⁰¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: МФФ «Академия-Центр», «МЕДИУМ», 1995, С. 20.

²⁰² Манхейм К. Социология знания М. Шеллера и К. Манхейма: сравнительный анализ методологии // Вопросы философии. 2015. № 11. С. 175–186.

²⁰³ «... В англоязычном мире социология знания получила известность фактически благодаря работам Мангейма (которые были написаны по-английски в то время, когда Мангейм преподавал в Англии...)». Кроме этого фактора «диффузии», работы Мангейма в гораздо меньшей степени, чем Шеллера, перетружены философским «бэгажом». (...) Мангеймовское понимание социологии знания было гораздо более широким и имелоши более серьёзные последствия.

к положительному ответу, мы учитываем особенности рецепции взглядов Шеллера в Северной Америке (см. главу 1), а также то, как были восприняты в США взгляды самого Манхейма. Об этом с изумительной прямотой написал американский социолог и культурный антрополог Эрнест Манхейм во Введении к сборнику поздних эссе по социологии культуры своего однофамильца Карла, изданных в США в 1955 году.

Он писал, что К. Манхейм, отказавшись от представления об автономной эволюции идей, «задумал представить проект метода изучения идей как функций социальных процессов», чем навлек на себя нескончаемую критику за релятивизм. «Но учёные из англоязычных стран, специализирующиеся в области общественных и гуманитарных наук, в целом не разделяли опасений, связанных с идеями «Идеологии и утопии», – утверждал Э. Манхейм. – (...) Призрак – **отвергаемого Манхеймом, но на самом деле негласно утверждаемого им в критическом анализе различных вопросов – релятивизма** как инструмента науки мало пугает поколения исследователей, воспитанных на «коллективных репрезентациях» Дюркгейма, функциональной антропологии, нравственном релятивизме Самнера, прагматизме Джеймса и Дьюи, ситуационном методе У.И. Томаса и семантике Кожибского. Более того, **часть американских учёных возражала против некоторых рудиментов интеллектуализма, которые читатель может обнаружить в ряде сочинений Манхейма...**»²⁰⁴.

чем шеллеровское, возможно потому, что в его работе чётко обозначена конфронтация с марксизмом. Согласно Мангейму, общество детерминирует не только возникновение, но и содержание человеческих идей, за исключением математики и части естественных наук. Таким образом, социология знания становится позитивным методом изучения почти любого аспекта человеческого мышления» (Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: МФФ «Академия-Центр», «МЕДИУМ», 1995, С. 21, 21–22). Любопытны мнения на этот счёт самого Манхейма: «... Настоящие социологи, работавшие в Германии, такие, как Макс Вебер, Альфред Вебер, Трейер, Зомбарт и Шеллер, смогли сделать существенные выводы из учения Маркса, послужившие им ориентирами в дальнейшей работе. Их полемика с марксизмом обладала всеми признаками подлинно научной дискуссии, участники которой не игнорируют позицию оппонента, а пытаются понять её. (...) Теоретические поиски ... философской антропологии Шеллера не нуждаются ни в каких оправданиях. Тот факт, что немецкий исследовательский подход несёт на себе печать философского прожекта, может помочь ему противостоять любой критике...» (Манхейм К. Эссе о социологии культуры / Манхейм К. Избранное. Социология культуры. М.: СПб.: Университетская книга, 2000, С. 23, 31).

²⁰⁴ Манхейм Э. Введение. Эссе о социологии культуры / Манхейм К. Избранное. Социология культуры. М.: СПб.: Университетская книга, 2000. С. 9–10. Выделение жирным шрифтом – наше (А.М.).

Изложив кратко содержание трёх эссе, публикуемых в сборнике, Эрнест Манхейм задаётся вопросом: какое отношение они имеют к кругу тем, занимающих американских социологов? Ответ заставляет вспомнить об особенностях североамериканского менталитета, обусловленных своеобразием исторического развития США:

«Скрытые конфликты и нерешённые проблемы Германии XX в. — вот в чём отчасти причина тяготения немецкой мысли к эпохальным проблемам. (...) Интерес немецких учёных к историческим обобщениям проистекал из шаткого положения немцев в мире, который не вполне отвечал традиционным для Германии политическим принципам, тогда как успех, достигнутый американскими учёными у себя на родине, их прочные международные позиции и давняя привычка работать тесно сплочённым коллективом способствовали развитию интереса к предметам, требующим применения более строгих методики исследования. И всё же определённые изменения происходили и в американском научном мире. Холодная война и перспектива ухудшения международных отношений следали для Соединённых Штатов и Англии более близкими и понятными некоторым проблемам, которыми объясняется преобладающий интерес немцев к движущим силам исторических процессов. Историки и политологи рано или поздно откликнулись на изменившуюся ситуацию; за ними на этот путь встанут антропологи и социологи. Именно в такой меняющейся атмосфере занимаемая Манхеймом промежуточная позиция между немецким и англо-американским стилем научного исследования была воспринята англо-американским мышлением как своя, близко родственная»²⁰⁵.

Мы считаем, что принципиальное заблуждение П. Бергера и Т. Лукмана в отношении идей Шелера, связано с принципиальным недопониманием ими шелеровской философии вообще и его феноменологической социологии знания, в частности. Оно обусловлено их взглядом на идеи Шелера через оптику К. Манхейма, который, будучи далёк от феноменологического движения, считал Шелера одним из учеников Гуссерля и приписывал ему гуссерлевское понимание феноменологии, в основе которого лежала «логика абсолютной истины». Мы показали, что «дьявол кроется в деталях» и что для Шелера именно такая логика была неприемлема. Но, судя по всему, эти «детали» ускользнули от внимания К. Манхейма. Зато открытое

признание им необходимости релятивизма с целью его последующего — возможного (!) — преодоления говорит само за себя: «Проблема релятивизма, ставшая для нас жизненно важным вопросом, разрешилась лишь в том случае, если мы сделаем релятивизм центральной осью, исходным пунктом теории и лишь после этого зададимся вопросом, как преодолеть его на той стадии, на которой он нам предстал»²⁰⁶.

В чём конкретно выразилось недопонимание П. Бергера и Т. Лукмана?

Их тезис о том, что «интерес Шелера к социологии знания и к социологическим вопросам вообще был, по сути дела, лишь эпизодом в его философской карьере»²⁰⁷ неверен в принципе, поскольку культурно-историческое и социокультурное измерение человека образуют, согласно Шелеру, неотъемлемые части его сущности. Кроме того, их тезис ошибочен по форме: результаты философского исследования человеческой социальности, предпринятое Шелером во второй части «Формализма...», а также в третьем разделе С «Сущности и форм симпатии» — это положения, имеющие фундаментальное и непреодолимое значение одновременно для философской антропологии и социологии. Да, К. Манхейм принимал их лишь отчасти, отряпывая как «неверифицируемое метафизическое предположение» Шелера о существовании «надличностных душевных содержаний»²⁰⁸. Но причём здесь какой-то «эпизод» чьей-то «карьеры»?!

«Его (Шелера — *А.М.*) конечной целью, — продолжают П. Бергер и Т. Лукман, — было создание философской антропологии, которая могла бы выйти за пределы относительности точек зрения, зависящих от исторического и социального размещения. Социология знания должна была служить инструментом для достижения этой главной цели, способствующим устранению трудностей, связанных с релятивизмом, чтобы затем можно было перейти к решению философской задачи. Шелеровская социология знания в подлинном смысле

²⁰⁶ *Manheirn K.* Социологическая теория культуры в её познаваемости. (Контр)активное и коммуникативное мышление / *Manheirn K.* Избранное. Социология культуры. М.: СПб.: Университетская книга, 2000. С. 364.

²⁰⁷ *Berger P., Luckman T.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: МФФ «Академия-Центр», «МЕДИУМ», 1995. С. 19.

²⁰⁸ *Manheirn K.* Социологическая теория культуры в её познаваемости. (Контр)активное и коммуникативное мышление / *Manheirn K.* Избранное. Социология культуры. М.: СПб.: Университетская книга, 2000. С. 459.

ле слова является служжанкой философии (*ancilla philosophiae*)...»²⁰⁹. Эти утверждения вызывают недоумение, так как, во-первых, создание философской антропологии было не только конечной, но и изначальной целью Шелера, и всё без исключения, что им написано, имеет прямое или косвенное отношение к её достижению: во-вторых, авторы анахронически исходят из господствующего сегодня дисциплинарного разделения философии и социологии, которого Шелер не знал, причём с позитивистским пониманием их взаимосвязи, согласно которому философия – отжившая абстрактно-метафизическая форма мышления, преодолеваемая в научно ориентированной социологии.

Сомнительны эти утверждения и по сути. На наш взгляд, перед Шелером, выдвинувшим в «Формализме...» концепцию «материальных априори» и идею абсолютно значимого порядка ценностей, не стояла задача «устранения трудностей, связанных с релятивизмом». Скорее наоборот, перед ним стояла задача избежать другой крайности – абсолютизации «объективного» (по его убеждению) порядка ценностей. Поэтому он подчёркивал, что философия как феноменология – дисциплина, вырабатывающая способность усмотрения сущностей, – ни в коем случае не может оставаться после выявления «материальных априори» только на их констатации и провозглашении их тождественности, неизменности, единственной правдивости для всех времён и народов по образу философии Канта и большинства его последователей, унаследовавших *этом* европейский предрасудок. Вот почему вместо кантианской и неокантианской доктрин неизменных внеисторических *функций* разума Шелер предложил доктрину самореферентного разумного духа, который перманентно преобразует сам себя посредством конкретно-исторических *функционализаций* *либо дефункционализаций*, возрастая в своём надвсторическом сущностном содержании либо утрачивая его, приходя в упадок и деградируя. Подобно тому, как теория относительности А. Эйнштейна включает в себя физическую доктрину Ньютона, Шелер включает статичный образ разума у Канта – аналог физической картины мира Ньютона – как фрагмент (= «субъективное априори» эпохи Просвещения) в свою динамическую концепцию функционализации сущностных усмотрений разумного духа.

²⁰⁹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: МФФ, «Академия-Центр», «МЕДИУМ», 1995. С. 19.

Судя по всему, авторы этих странных утверждений даже не замечают, что исходят из западноцентристской установки в своём мышлении, которое, при ближайшем рассмотрении их «социологической» доктрины, оказывается у них куда более философичным, чем они сами полагают. Слова Шелера о «дешёвых абсолютистских философиях», которые отрицают или отрицают «ясно познаваемый факт относительности организации разума», а потом впадают в такой же дешёвый «европеизм» или ещё в какую-нибудь точку зрения, которая ориентируется только на масштаб *одной* культуры, полагает эту “точку зрения” значимой для всего человечества и всей истории”, прямо относятся к догматической концепции социологии знания П. Бергера и Т. Лукмана и как будто специально написаны для них.

Далеко не бесспорен главный тезис авторов о том, что «по своей ориентации шелеровская социология знания является, в сущности, негативным методом». Действительно, согласно Шелеру, «реальные факторы» (социально опосредованные отношения кровного родства, власти и богатства) детерминируют «идеальные факторы» (религию, философию, науку) не конститутивно, но регулятивно, т. е. не определяют их содержание, но лишь создают условия, при которых одни «идеальные факторы» появляются, а другие нет, и одни «идеальные факторы» развиваются в большей мере, чем другие. «Иначе говоря, – пишут П. Бергер и Т. Лукман, – общество определяет наличие (Dasein), но не природу (Sosein) идей. Тогда социология знания оказывается процедурой, с помощью которой изучают процесс социального исторического отбора идеационных содержаний. При этом понятно, что само содержание идей независимо от социально-исторической обусловленности, а значит, недоступно социологическому анализу»²¹⁰. На наш взгляд, авторы намеренно смещают акценты, дают одностороннюю и оттого искажённую интерпретацию социологии знания Шелера. В результате они приходят к ошибочным выводам. Постараемся обосновать наше мнение, поскольку это имеет отношение к проблеме социологического релятивизма.

Во-первых, общество в принципе не может определять *природу* идей, если под природой идей подразумевается их идеальный, духовный характер.

Далее. Немецкий термин «Sosein» означает вовсе не «природу», но «так-бытие», т. е. не бытие вообще (Sein), а бытие в его конкрет-

²¹⁰ Там же. С. 20, 21.

ной своеобразной форме. Так-бытие идеи – это своеобразная конкретная форма идеи, в которой она впервые возникла в качестве сущностного усмотрения, либо заново была открыта и переосмыслена в результате функционализации в том или ином культурном круте в ту или иную эпоху.

Согласно Шелеру, «реальные факторы» социально-исторического процесса создают условия для появления, проявления и более или менее благоприятного развития идей как продуктов автономного действия «идеальных факторов» социально-исторического процесса. *Возникают, впервые рождаются* идеи исключительно «в гонимых» людей как: с одной стороны, живых социальных существ и, с другой стороны, как более или менее развитых индивидуальностей духовных личностей. Статья развитой личностью можно только в социуме, а именно посредством включения в социальные коммуникации с другими личностями в жизненном процессе, а также за счёт подлечения к национальной и мировой культурной традициям, что позволит личности функционализировать сущностные усмотрения своего народа, других народов и эпох.

Во-вторых, если признать, что общество как интегральный результат действия «идеальных» и «реальных» факторов человеческой истории причинно определяет содержание идей, тогда надо будет признать, что каждая идея и все идеи – исключительно и целиком продукты общества. В таком случае все идеи как социальные продукты будут доступны для социологического анализа, а социология и впрямь станет, как мечтал О. Конт, наивысшей наукой, или «царией всех наук», ибо только ей – и никакой другой науке – все идеи в их происхождении и сущности будут открываться с абсолютной прозрачностью.

Но тогда заодно надо будет признать и то, что идеи не могут и не должны иметь собственной, внутренней автономной логики возникновения, развития и функционалирования, что внутренние критерии их адекватности («истинности») должны полностью подчиняться внешним критериям, которые тот или иной субъект социального действия полагает в собственных интересах в той или иной общественной ситуации. Но такое видение не соответствует реальной действительности. Более того, оно контрпродуктивно. По сути это не что иное, как *вильгарный социализм* с вытекающим из него в виде следствия *социологическим релятивизмом*. В «марксистской» трактовке он нашёл выражение в таких печально известных терми-

нах и сентенциях, как «буржуазная наука», «пролетарская культура», «нравственно всё, что соответствует интересам рабочего класса и трудового крестьянства» и т. п.

В-третьих, авторы пишут: «Тогда социология знания оказывается процедурой, с помощью которой изучают процесс социально-исторического отбора идеационных содержаний». Как удивительно просто! Вся социология Шелера сводится авторами к единственной «процедуре», с виду незначительной и малоинтересной! Неужели это действительно так? Нет, совсем не так.

Действительно, «реальная социология» знания предназначена прежде всего для изучения того, почему, под влиянием каких именно реальных социально-исторических обстоятельств появилась и / или приобрела широкую популярность та или иная идея, в то время как другие идеи оказались не реализованными. Но шеллеровская социология *не исчерпывается* «процедурой», с помощью которой изучают процесс социально-исторического отбора идеационных содержаний». Эта познавательная процедура – прерогатива только одной из двух ветвей социологии, в её понимании Шелером, – «реальной социологии». К тому же эта исследовательская задача на самом деле не такая простая, какой, вероятно, она представляется П. Бергеру и Т. Лукману.

Разрабатывая теорию мировоззрений, Шелер демонстрирует приращение своей социологической методологии на конкретных примерах. Сначала он проводит принципиальное различие между «естественным» и «образовательным» мировоззрениями, а затем подразделяет концепцию «образовательного мировоззрения» на четыре части. Последней, четвёртой частью оказывается у него как раз «реально и каузально объясняющие этнология, социология и психология мировоззрения». Вот как он видит их исследовательские задачи.

«*Реально и каузально объясняющие этнология, социология и психология мировоззрения* – дисциплины, которые сами никогда не смогут объяснить *смысловое содержание* мировоззрения, зато вполне способны объяснить, почему мировоззрения, которые при данной структуре духа и биопсихических задатках личности или группы были одинаково возможны, но в отличие от других мировоззрений не осуществились, соответственно, не получили распространения, не добились господства в обществе, государстве, церкви; почему одно мировоззрение или многие из этих мировоззрений, одинаково *возможных* для определённых групповых общностей, распредели-

лись между родами, народами, профессиями, классами именно так, а не иначе, и при этом воплотились в реальные институты, а другие одинаково возможные мировоззрения – нет. Например, *понять* марксизм можно только, исходя из новой истории духа Запада, а также из личности Карла Маркса и истории его образования; но почему именно его учение, а не Родбертуса или, скажем, Листа, стало «идеологией» пролетариата и программой многих партий – это *можно объяснить только социологически*. Возникновение и содержание «Братев Карамазовых», в самом деле, нельзя объяснить социологически: зато социологически вполне объяснимо то, что содержание выданщетося произведения искусства и его религиозно-пророческий смысл выражены не в форме, например, «эпоса», а в форме «увлекательного» бульварного газетного романа, который Достоевский должен был писать как гражданин, чтобы прокормить себя. Духовное содержание немецкого романтизма (например, творчество Новалиса) невозможно объяснить ни этнологически, ни социологически; но господство, завоеванное романтизмом движением, вполне можно объяснить социологически единством духа того поколения немцев, которое было глупо разочаровано во Французской революции и не смогло проявить себя в политической реальности, кроме того, наверное, можно этнологически объяснить вторжение духа северно-восточных немецких родов в «историю европейского духа». Совершенно точно никто не может социологически объяснить содержание философии Шопенгауэра; его главные работы вышли в свет, когда, пробуждая надежды в политической и социальной жизни, искрилась оптимизмом «Молодая Германия», – однако социологически объяснимо то, почему Шопенгауэр так мало был известен вначале, почему издатель велел уничтожить его книгу, почему после провала революции 1848 года во время всеобщего похмелья идеи Шопенгауэра, напротив, получили широкое распространение. Только у «славы» и «значимости» творений духа есть своя социология – её нет и не может быть у их смыслового и ценностного содержания»²¹¹.

В свете приведённого выше фрагмента становится очевидно, что познавательная процедура «реальной» социологии (равно как реальной психологии и реальной этнологии) представляет собой сложную

и интересную исследовательскую задачу, для решения которой ни когда не будет мало фактического материала (объектов исследования). Этог, как пишут П. Бергер и Т. Лукман, «в сущности, негативный метод» оказывается на самом деле не более негативным, чем метод *всякой кулуарной социологии*, т. е. такой, которая пытается объяснить причины появления, присутствия в данном конкретном обществе в данное историческое время определённых идеальных (духовных) феноменов – а, стало быть, не может заодно не объяснять также и причины *непоявления, отсутствия в нём в это время других идеальных (духовных) феноменов, появления которых было возможным, но не состоялось*. И наоборот, объяснение причин *непоявления, отсутствия* в данном конкретном обществе в данное историческое время определённых идеальных (духовных) феноменов, появление которых было возможным, но не состоялось, с необходимостью *ведёт к объяснению причин появления и наличного бытия в нём в это время других идеальных (духовных) феноменов*.

В-четвёртых, когда П. Бергер и Т. Лукман пишут, будто им «понятно, что само содержание идей независимо от социально-исторической обусловленности, а значит, недоступно социологическому анализу», они почему-то игнорируют тот факт, что внутри феноменологической социологии Шелера, помимо «реальной социологии» (Realsoziologie), в качестве второй социологической ветви выделяется также «*культурная социология*», или «социология культуры» (Kultursociologie). Главным предметом её исследования как раз и является «само содержание идей независимо от социально-исторической обусловленности». Так что, согласно Шелеру, содержание идей – изучение их *смысла* и смысловых взаимосвязей с другими идеями – на самом деле, доступно социологическому анализу. Более того, социологично знания Шелер видит необходимой составной частью социологии культуры! Смысловые логические следствия из такого видения Шелером своей «социологии знания» странным образом выпадают из интеллектуального горизонта П. Бергера и Т. Лукмана. А между тем, они заслуживают историко-философского внимания.

К концептуализации «*культурной социологии*» в той версии, в какой она представлена в «Проблемах социологии знания», Шелер пришёл не сразу. В цитированной выше статье от 1921 года эта концепция только формируется в рамках учения об «образовательном мировоззрении», что описано во втором и третьем пунктах:

²¹¹ Scheler M. Weltanschauungslehre. Soziologie und Weltanschauungssetzung / Scheler M. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Gesamtele Werke. Bd. 6. 3. durchggs. Aufl., Hrsg. von Manfred S. Fritgs. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986. SS. 23-24.

«1. Примыкающая непосредственно к феноменологии сущностных форм сознания и мира (всё ещё «философская») дисциплина о *сущностно возможных мировоззрениях вообще* и о сущностных взаимосвязях частей и элементов этих возможных мировоззрений.

2. Позитивное, но чисто «*смыслоотсылающее*» учение о *мировоззрении*», которое не должно обращать внимания ни на какую «психологию», ибо речь идёт исключительно об *идеальном объективном смысле* *содержании*, например, какой-то позитивной религии, какой-то позитивной философской системы, какой-то позитивной правовой системы и т. д. Ничего общего с историей их становления эта дисциплина не имеет.

3. *Субъективно понимающее* учение о мировоззрении, призванное воссоздавать в переживании (*nachleben*) и затем представлять идеально-типические взаимосвязи духовных актов, благодаря которым мировоззрения впервые родились в личностях и культурных сообществах»²¹².

В «Проблемах...» (1926) перед нами уже иное обоснование дисциплинарной идентичности «социологии культуры». Шелер начинает с того, что главной целью своего труда объявляет задачу — «показать *единство социологии знания* как *части социологии культуры*»²¹³. Среди трёх подразделений социологии, которые он делает, два известны: одно, *социологическая статика* и *динамика*, было выдвинуто О. Контом в начале XIX в. и к 1920-м годам было общепринятым в позитивистски ориентированных интеллектуальных кругах; другое, *социология чистая* и *эмпирическая*, выдвинутое Ф. Тённисом в конце XIX в., было принято преимущественно в Германии, где со второй половины XIX в. социальная мысль развивалась под мощным влиянием кантианской и неокантианской философии. Шелер предлагает в качестве третьего подразделения социологии, которое *обобщает чисто феноменологически*, два новых противоположных направления поиска: *социология реальная* и *культурная*.

«Исследование бытия и действия, оценок и поведения человека, обусловленных *преимущественно духовно* и направленных на духовные, то есть на *«идеальные»* цели — исследование социальной детерминированности действия, оценок и поведения, интенционально дви-

жимых *преимущественно влечениями* (инстинктами размножения, питания, власти) и одновременно направленными на *реальное* изменение действительности. Это «преимущественно» — ибо каждый действительный акт человека духовен и инстинктивен одновременно, — точнее говоря, та целевая интенция, направленная в *конечном счёте* либо на идеальное, либо на реальное, и есть то, на основании чего мы проводим различие между *социологией культуры* и *реальной социологией*»²¹⁴.

В свете сказанного, ясно, чем именно, по замыслу Шелера, должна заниматься *культурная социология* (и *социология знания* как её часть). В приведённой выше цитате чётко определён её *предмет*, а сам способ подразделения на социологию реальную и культурную не оставляет никаких сомнений в том, каким должен быть соответствующий этому предмету *метод* — феноменологическим, т. е. осуществляемым с помощью интуитивного схватывания, понимания и истолкования целевых и прочих смысловых интенций. Шелер выдвигает альтернативный спелитистскому проект феноменологической социологии, который включает его собственные более ранние социологические концепции, также обоснованные феноменологически²¹⁵. Перед нами позитивная исследовательская программа. Но тогда спрашивается: можно ли иначе квалифицировать вывод П. Бергера и Т. Лукмана о том, что в феноменологической социологии знания Шелера «само содержание идей... недоступно социологическому анализу», кроме как *ошибочный*? Возникает и более общий вопрос: чем вызвана недооценка ими вклада немецкого мыслителя в разработку *феноменологической социологии вообще* и *феноменологической социологии знания в особенности*? Может быть, причина кроется в банальном недопонимании? Едва ли: отсылаем читателя к главе I, во второй части которой идёт речь о специфике североамериканской рецепции Шелера и конкуренции в области духовного.

Социология знания о знании социологии: социо-логический круг

Но вернёмся непосредственно к проблемам абсолютизма и релятивизма. Идеиные оппоненты Шелера полагаги, что проблема ре-

²¹² Ibidem. S. 23.

²¹³ Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. С. 7.

²¹⁴ Там же. С. 9.

²¹⁵ См. «Проблемы социологии знания»: часть II «Социология знания», глава А. «Формальные проблемы».

литвиизма необходимо возникает в рамках его социологии знания и, более того, оказывается в ней неразрешимой. Если с первым нельзя не согласиться, то согласиться со вторым трудно.

В этой связи заслуживают внимания контраргументы, которые Шеллер приводит в защиту своей позиции, изложенной им на съезде Немецкого социологического общества в Гейдельберге в 1924 году. Речь идёт о контрриторике Шеллера в адрес Макса Адлера, видного теоретика неокантлянского «этического социализма». Адлер по-марксистски разоблачил шеллеровскую исторически-перспективистскую «концепцию грядущего *взаимодополнения* западной и азиатской культур знания и принадлежавших им техник», поставив её «в один ряд с учениями, исследованными, взглядами, «настроенными» для которых, по его мнению, характерны «новомодное пристрастие» к Азии и индийскому «метафизическому пессимизму», отчасти «упадочническое настроение», отчасти неоправданный скепсис по отношению к научному, техническому и экономическому прогрессу, и которые представляются, например, Шпенглером, Зомбартом и Шеллером. Такой тип взглядов и мнений, – пишет Шеллер, – он «социологически» квалифицировал как идеологию страха и бегства нисходящего и чувствующего себя нисходящим классом»²¹⁶.

Неокантлянец М. Адлер, стремившийся в своих взглядах соединить несоединимое – философию Канта с основными положениями учения К. Маркса, – усматривал релятивизм в отрицании Шеллером фундаментальной идеи кёнигсбергского мыслителя о том, что существуют «единообразные, неизменные имманентные функциональные законы сознания и разума человека». Уже одно это, по мнению Адлера, с необходимостью ведёт к релятивизму. Признание культурно-исторической относительности и, следовательно, многообразия мыслительных форм, являвших собой, с точки зрения Шеллера, очевидный факт, в глазах Адлера, оказалось достоянием основани-ем для обвинения в релятивизме. Со своей стороны, Шеллер справедливо уличает Адлера в том, что тот на самом деле «не настоящий марксист, для которого материальное бытие человека предшествует сознанию, а кантлянец, допускающий *константные* законы сознания и разума человека, остающиеся неизменными на протяжении всей его эволюции»²¹⁷.

²¹⁶ Там же. С. 158-159.

²¹⁷ Там же. С. 159.

«Настоящий марксист, приверженец идеи «абсолютной» классовой борьбы *не мог бы* себе такого позволить, – пишет Шеллер. – Я сам в этом отношении едва ли не больший «марксист», чем Адлер, поскольку всё сознание объясняю бытием, все высшие принципы и формы разума – функционализацией осмысленных форм бытия, но не так, как Маркс, – только материальным бытием, а *целостными* бытием человека. Из этого трактата явствует, что единообразные, неизменные имманентные функциональные законы сознания и разума человека, то есть константность категориального аппарата, для меня, в противоположность Максу Адлеру, *непримемлы*. И в этом пункте (правда, только в этом пункте) моя теория ближе к учениям позитивизма и Маркса, чем теория Адлера. Опираясь на авторитет Канта, Адлер выступает как раз против учения об относительности мыслительных форм. Но что можно сказать, если Макс Адлер, исходя из этих предпосылок и перед лицом глубокой пропасти, вырытой им самим между буржуазной и пролетарской наукой (причем всех не-марксистов он ставит в один ряд с Зомбартом, Шпенглером и мной, но также вместе с Шеллингом, Шопенгауэром, фон Гартманом, Котьюре, как я ему возразил, еще задолго до заката “класса буржуазии” обнаружили куда большее пристрастие к Индии, чем я, восприняв в свои метафизики онтологический пессимизм) пришел в конце концов к более чем странному выводу, что якобы между категориальными системами дикаря и живущего в современной Европе человека (будь то пролетария или буржуа) никакого различия *не* существует, *зато* существует почти непреодолимая пропасть между образами мыслей сегодняшних пролетариев и буржуа! И потом, я в самом деле не понимаю, откуда, собственно, может браться это принимаемое как предпосылка дифференцирующее чувство “восходящего класса пролетарията” по отношению к “нисходящему классу буржуазии”, если первый живет достаточно бедно, а капитализм сегодня силен как никогда? Взгляд и учение, которые приводят к такому абсурдному выводу, просто не могут не быть ложными»²¹⁸.

Таким образом, Шеллер отвергает обвинения в релятивизме, исходящие из влиятельных в то время неокантлянских кругов и по сути основанные лишь на том, что в своей социологии знания он осмелился выступить против самого Канта. Шеллер показывает не-

²¹⁸ Там же. С. 159-160.

лепость кантланской позиции, в свете которой мышлением Дикаря и современного дивилизованного человека нет никаких существенных различий. Признание им этих различий как *культурно-исторического факта* – факта, с точки зрения феноменологической социологии знания, *самоочевидного* – и означало, с одной стороны, критику им «ошибочного», или, как мы выразились выше, «дурного» абсолютизма в пользу абсолютизма, освобождённого от платоновской неподвижности. Последний неизбежно предполагал признание «правильного», или «хорошего» релятивизма, т. е. с требовал того «объективистского» релятивизма, о *необходимости* которого Шелер писал, критикуя Гуссерля, ещё в 1910 году в своей неопубликованной «Логике» (как мы отметили в самом начале этой главы).

В этом смысле и надо понимать цитированные нами ранее слова Шелера о том, что он избегает релятивизма «... подобно тому, как это сделала теория Эйнштейна в своей области, – словно бы вознося *царство абсолютных идей и ценностей*, соответствующее сущностной идее человека, намного выше всех систем ценностей, *фактически* существовавших до сих пор в истории...»²¹⁹. К аналогичному мыслительному ходу Шелер прибегает и в другом месте, когда отмечает самопреодоление европейских парламентских демократий в 1920-х годах: «Тенденция парламентарной демократии к самопреодолению странным образом совпадает с описанным выше самопреодолением материалистической и полуматериалистической псевдо- и эрзац-метафизики – механистического взгляда на природу – благодаря полной *формализации*»²²⁰ естественных, а также – с самопреодолением враждебного метафизике историзма

²¹⁹ Там же. С. 18-19. Шелер неоднократно прибегает к сравнению своего «исторического перспективизма», основанного на концепции функционализации, с теорией относительности Эйнштейна, в частности, в одном из фрагментов рукописного наследия, относящегося к подготовительным материалам «Проблем...» под названием «В чём прав и в чём не прав социологизм». (Шелер М. Дополнения из рукописного наследия к «Проблемам социологии знания» / Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. С. 220.)

²²⁰ Под «формализацией» Шелер имеет в виду – здесь и далее, в случае с сублимпацией, – абстрагирование, в смысле максимально возможного обобщения, поскольку термин «формальный» употреблялся в немецкой философии того времени в качестве синонима «абстрактно-общего». Отсюда и название одного из подразделов в «Проблемах социологии знания» – главы А. «Формальные проблемы» части II «Социологии знания» т. е. абстрактно-общие проблемы, за которой следуют Б. «Материальные проблемы», т. е. конкретно-содержательные.

посредством исторического *перспективизма*²²¹. Смысл этого мыслительного хода заключается в том, что посредством исторической релятивизации идеи о константных формах человеческого мышления преодолевается «дурной» релятивизм, возникающий вследствие европоцентристского предрассудка, поскольку последний зиждется на кантовской идее вечности и неизменности разумной организации человека.

Шелеровская концепция «исторического перспективизма», основанная на теории функционализации, раскрывает его понимание «подлинного» абсолютизма, т. е. абсолютизма, освобождённого от платоновской неподвижности. Он достигается не ценой признания внешнеисторической константности мыслительных форм человека, которое было свойственно Канту, неокантIANцам, Гуссерлю и др., но за счёт описанного выше самопреодоления релятивизма. В подлинных материалах к «Проблемам...» из рукописного наследия Шелер формулирует эту идею в лаконичной тезисной форме: «Релятивистская система логики, этики, эстетики – как *следствие подлинного абсолютизма*»²²². Но относительность снимается той же самой историей, которая её и полагает... С точки зрения формализма, все позитивные ценности и идеи недостоверны, потому что они переходящи. У него с материальным абсолютизмом, например, католической церкви, общая предпосылка: только абсолютно константное имеет значение. С нашей же точки зрения, любое время (субъект) имеет *предназначение* к своим идеям и ценностям: в самой сущности духа заложено, что он истолковывает себя только *в форме временного становления*. Так что мы можем абсолютно верить в материю, которые «относительны», и в содержательном плане ничего не может быть для нас достоятельным»²²³.

Новая метафизическая идея абсолютного, понимаемого не как данность, но как задача, возникает в результате применения новой, основанной на концепции функционализации, методологии – исторического перспективизма, а именно, если рассматривать «все исследования благ, целей, норм человеческого общества в этике, религии,

²²¹ Там же. С. 200.

²²² См. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus / Max Scheler Gesamte Werke. Bd. 2. Bern und München: Francke Verlag, 1980. Abschn. V 6. [Ссылка Шелера – А.М.]

²²³ Шелер М. Дополнения из рукописного наследия к «Проблемам социологии знания» / Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. С. 220.

праве, искусстве как всего лишь относительные, исторически и социологически обусловленные всякий раз теми или иными точками зрения, — ничего не оставляя, кроме *идеи* вечного объективного Логоса, проникнуть в глубочайшие тайны которого в форме *сущностно-необходимой* для этого *истории духа* суждено не *одной* нации, не *одному* культурному кругу, не одной или всем прошлым культурным эпохам, но *только всем вместе*, включая будущих субъектов культуры, каждый из которых внутри сложившейся в данный момент *социальной* пространственно-временной *кооперации* незаменим, так как индивидуален и уникален»²²⁴.

Приведём большой фрагмент из «Проблем социологии знания», характеризующий историю взаимоотношений науки и философии в Новое время, который с наибольшей ясностью и доказательной силой демонстрирует обоснованность шелеровской метафизики за счёт преодоления в ней как «дурного» абсолютизма, так и «дурного» релятивизма.

«Мечта Просвещения и позитивизма — обосновать этику, значимый порядок ценностей и норм с помощью позитивной науки, социологии и эволюционного учения — так и не сбылась. Чем “позитивней” и строже становится позитивная наука, чем она радикальней исключает из себя скрытые и завуалированные ценности суждения, тем больше она соответствует именно *технике* жизни, а не *этике* жизни»²²⁵. Процесс отделения философии от науки постепенно завершился и здесь. Криптометафизика, которой были подготовлены позитивные учения о развитии от Конта, Сенсера до Маркса и которая не только оправдывала случайные европейские, отчасти национальные предрассудки и мифы, и даже классовые предрассудки с элементами хилястической утопии (Маркс), но и в предсказанных выдавала то, что соответствует этим предрассудкам, за “безусловно необходимым” следующую стадию развития” в силу “научности” воззрения (“научный социализм”), — эта криптометафизика изгоняется сегодня из позитивной науки столь же решительно, как и абсо-

²²⁴ Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. С. 19.

²²⁵ В отношении этого вопроса я целиком согласен со всем, что Макс Вебер высказал в своем по праву знаменитом докладе “Наука как призвание и профессия” (*М. Weber, “Wissenschaft als Beruf”, München 1919*). См. мою критику этого доклада по другим вопросам в работе “Учение о мировоззрении, социологии и полтаване мировоззрения” (1922) в книге “Сочинения по социологии и учению о мировоззрении” [*ссылка и примечание Шелера*].

лютные системы разумных норм Просвещения и исторически-авторитарные нормативные системы старых церквей откровения, если они претендуют на “абсолютность”. Но, с другой стороны, историзм, вообще ликвидировавший все “абсолютное” в проблеме ценностей, зато абсолютизирующий ценность “Истории” и простого успеха в ней, *преодолевается* перспективизмом истории и принципом примата постижения ценностей над постижением бытия, применяемым также по отношению к “прошлому” — а вместе с ним утрачивается и *исторический релятивизм ценностей вообще*. Относительны, причем полностью, только доступные истории (как позитивной науке) миры *благ* и *норм*, но не *сам “ценностный”* порядок свободных от благ “ценностей”, являющихся скорее априорной предпосылкой понимания и значимости всякой положительной морали благ, практических целей и норм. Учение об “уровнях относительности реальных ценностей порядков (Wertehaile)” [См. мой трактат «Формализм в этике и материальная этика ценностей», раздел V 6, где я заложил основы учения об уровнях относительности ценностей суждений. — *Примечание Шелера*] не только позволяет соотносить все исторические морали и формы эроса с общей системой координат — а именно с порядком *ценностных* модальностей и качества, а не благ и норм, — но и создает пространство (правда, лишь *негативное*), в котором каждой положительной исторической эпохе и каждой особой индивидуальной группе *самой* надлежит найти соответствующее *ее* самосознанию всегда лишь относительно систему благ и норм. *Историческая форма проникновения* в метафизически-абсолютный мир ценностей через историко-форм эроса различных эпох и групп заложена в *сущности* самого этого мира ценностей (в котором порядок ценностей задает наиболее формальное и абстрактное априорное конституционное устройство) и его собственного вечного становления, так что лишь универсальная и солидарная *кооперация всех времен и народов* — включая всю будущую историю — может исследовать и соуществовать *ее в “первоусущем”*, насколько на это вообще суждено человеку. Метафизика ценностей каждой эпохи, формулирующая *ее* сложившуюся исторически-индивидуальную совокупную совесть и *ее* “общественное мнение”, представляющая также в *тех* личностях, которые в наиболее полной мере солидарно соединились с окружающим их содержанием жизни человечества, есть познание одновременно *абсолютное* и *всё же только индивидуально-значимое* — ни материальное и исторически общезначимое, как по-

дагал старый абсолютизм миров благ, который с полным правом окончательно разрушил историзм; ни абсолютное, но чисто “формальное” (Кант); ни “на самом деле” всего лишь относительное и “субъективно”-значимое для различных эпох и групп, как думал впадавший в релятивизм историзм»²²⁶.

В качестве первого шага на пути «солидарной пространственно-временной кооперации» культурных субъектов познания и как первое конкретное применение своей метафизической доктрины «исторического перспекивизма» Шелер выдвигает идею «синтеза западной и азиатской техник (культур) знания». Смысл её актуален сегодня, как никогда.

«Так что вовсе не из “благих намерений”, а ввиду предположительного результата эволюции всечеловеческого *совокупного* развития знания как *нового синтеза* культур знания и техник всей предшествующей истории, синтеза, подготовка к которому идет уже полным ходом, мы решительно выдвигаем наше требование: странная позитивистская идея – оценивать эволюцию знания *всего* человечества по маленькому отрезку развития *Западной Европы в Новое время* – должна, наконец, прекратить свое существование! Опираясь на исследование и усмотрения социологии знания, мы должны по-нять, что *Европа и Азия* приступили к возможной для человека задаче знания с принципиально *разных* основных направлений в условиях многообразия природных задатков различных рас, на основе совершенно различных степеней первоначальных смещений матриархальных и патриархальных культур: Европа преимущественно в направлении *от матери к душе*, Азия – *от души к матери*. Что, в соответствии с этим, и поэтапное развитие у них должно быть в принципе иным – до того момента, пока они не встретятся в заявляющемся культурном синтезе. Только в нем может родиться существенно возможный *всечеловек*»²²⁷.

Но означал ли найденный Шелером выход из ловушки «дурного» релятивизма (как следствия абсолютизации «субъективных априори» западноевропейской эпохи Нового времени) за счет релятивизма «объективистского», что признание социологической относительности мыслительных форм вообще не создавало никаких проблем, свя-

²²⁶ Там же. С. 168–170.

²²⁷ Там же. С. 160.

занных с релятивизмом? Нет, не означало. Проблема релятивизма в самом общем теоретическом виде, действительно, имеет место быть. Причём она возникает в любой социологии знания, не только шелеровской, ибо сама идея реально-исторической и социальной обусловленности знания предполагает круговое движение мысли об этом знании с рефлексивным обращением на саму себя. А, стало быть, идеи, изложенные Шелером, например, в «Проблемах социологии знания», сами должны пройти испытание на прочность посредством применения к ним его же собственной методологии, т. е. должны быть соотносены с реальными и идеальными факторами эпохи с целью обнаружения их влияния. Выдерживают ли они такое испытание? На наш взгляд, да. Во всяком случае, мы не видим никаких оснований для сомнений в этом.

Но тогда, например, и утверждение М. Адлера о том, что социология знания Шелера является выражением (отражением) умонастроения исторически «нисходящего и чувствующего себя нисходящим классом» также должно быть верифицировано посредством применения к нему его же собственной (марксистской) методологии, т. е. осмыслено как *содержательно* обусловленное *теми же самими* «материальными» факторами, поскольку социальное происхождение у Макса Адлера и его положение в обществе были почти такими же, как и у Макса Шелера. Выдерживают ли оно такое испытание? На наш взгляд, нет. На двойную нелепость слов Адлера как раз и обращает внимание Шелер. С одной стороны, интеллигентный профессор Макс Адлер, воспитанный в семье богатого еврей-коммерсанта, мировоззренчески солидаризируется с бедным пролетариатом, который он объявляет «восходящим классом», а класс буржуазии, выходящем из которого он сам является, принимает за «класс нисходящий», – и это в то время, когда капитализм процветает. С другой стороны, Адлер полагает, что дикарь и современный европеец (не важно, пролетарий или буржуа) имеют одинаковый категориальный аппарат мышления, тогда как образы мыслей современных пролетариев и буржуа разделяет непреодолимая пропасть.

Очевидно, что социология знания Шелера лучше защищена от упреков в релятивизме, чем, скажем, доктрина «материалистического понимания истории» К. Маркса, позитивистская социологическая концепция знания Э. Дюркгейма, катедер-социалистическая доктрина М. Адлера или социология познания К. Манхейма, поскольку

Шеллер отвергает идею *содержательной* обусловленности знания факторами реальной истории, а Маркс, Дюркгейм, Адлер и Манхейм каждый по-своему её разделяют.

И всё же специфический для всякой социологии знания логический круг в обосновании достоверности результатов своего познания не давал покоя Шеллеру, ибо он не рассматривал свою философскую социологию только в качестве средства уничижения позитивистского умонастроения, но предлагал альтернативное теоретическое обоснование социальному познанию, а также выдвигал масштабную позитивную исследовательскую программу (в полной мере не осуществлённую до сих пор).

Вот почему Шеллер, несмотря на отменные им нелюбости в позиции М. Адлера, всё же отнесся к его критике серьёзно, поскольку тот согласился с ним в принципиальной преодолённости классовых предрассудков. «...Я отнюдь не склонен недооценивать значение влияющих даже на логику живого мышления и формальный “образ мысли” склонностей и перспективных интересов классов и взглядов их интеллектуальных представителей на мир и историю, — писал он. — Логическое и этическое, эстетическое и религиозное *учение об идеях* всех человеческих групп, прежде всего *классов*, всегда было особым предметом моих исследований. Прибавьте к этому также мою осознанную волю преодолеть его в своих собственных установках — конечно, в границах сущностно-закономерного *нереспективизма*, свойственного, по моему убеждению, всему историческому знанию уже в силу его незавершенного по смыслу предмета как такового. В преодолённости предрассудков классового положения Макс Адлер со мной согласен, ибо он — не настоящей марксист...»²²⁸. Шеллер ссылается на заключительные части второго раздела «Проблем...», специально посвящённых социологическому анализу внешней и внутренней политики стран Западной Европы и, в частности «“логике классов” — “социологическому учению об идеях”».

Непосредственно упомянуть и работу Шеллера «О самообманах I» («Über Selbsttäuschungen I») от 1911 года²²⁹. В ней с феноменологических позиций рассматриваются самовосприятие и самопредставление человека, в частности, видение им своего «индивидуального Я»

²²⁸ Там же: С. 159.

²²⁹ Объясненная вторая часть не вышла, в 1915 году работа была опубликована в расширенном виде под новым названием «Идолог самопознания» в сборнике «О перевооружении в ценностях».

и своего «социального Я», а также проводится важное, с социологической точки зрения, различие между феноменом *заблуждения* (Täuschung: в том числе и самообмана — Selbsttäuschung), всегда имеющего эмоционально-волевую подоплёку, т. е. заблуждения, в смысле преобладания в иллюзии из-за сотворения для себя какого-то идола, кумира, фантома, — и *ошибкой* (Irrtum) как рациональным просчётом. В предисловии автор так характеризует приоритетную цель своей работы: «Наверно, нет ничего, что для любого познания душевного мира являлось бы столь принципиальной помехой, чем то разделяемое многими исследователями и философами наших дней и недавнего прошлого мнение, будто внутреннее восприятие в противоположность внешнему восприятию природы не может ввести в заблуждение; что сами переживания совпадают здесь с очевидным и адекватным знанием о переживаемых. Это идущее от Декарта учение о том, что внутреннее восприятие имеет преимущество в очевидности перед внешним восприятием, будет нами лишено своих мнимых подпорок. Оно является одним из оснований для всякого философского субъективного идеализма и этцентризма и одновременно — для той ложной самоуверенности, которую в ходе построения нашей культуры в особенностях протестантизм пытался сделать оправданной человеческой позицией (Halbung) и которая для многих стала точкой опоры для безграничного негативизма и криптизма по отношению ко всякому бытию вне Я, — к Богу, природе, объективной культуре»²³⁰. Не те ли подыраваются здесь основы, на которых как раз и зиждется трансцендентальная феноменология Гуссерля с её эгологической ориентацией на Декарта, Канта и всю неокантовскую традицию? Для читателя, озакомившегося с предыдущими главами, это вопрос уже чисто риторический.

У Шеллера, не только способного, но и умеющего применять феноменологическую редукцию, чтобы избавить самого себя от классовых предрассудков, чтобы очистить свои душу и дух для открытого честного обсуждения любой теоретической проблемы, конечно, не могли не возникнуть сомнения в отношении адекватности применения социологической методологии, или «социологизма», как особого способа философствования. На его раздумья по этому поводу проливают свет подготовительные материалы к «Проблемам...» из

²³⁰ Scheler M. Die Ideale der Selbstkenntnis / Max Scheler Gesamte Werke. Bd. 3: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Vom und München: Francke Verlag, 1972. S. 215.

рукописного наследия, в особенности два фрагмента — «а) Социология знания и теория познания» и «б) В чём прав и в чём не прав социологизм». Первый фрагмент начинается с прямой постановки проблемы: «Кто избрал сферой своих интересов одновременно *философскую теорию знания* (и познания) и *исследование социологических законов*, по которым человеческое знание во всех его основных видах развивалось исторически, тот сразу же сталкивается с неизменно возникающими трудностями, вынуждающими его рано или поздно принципиально разобратся с логическими проблемами, существующими между двумя этими исследовательскими областями»²³¹.

Шеллер отмечает, что длящийся веками спор между теми, кто психологически обосновывает становление человеческого знания, и теми, кто пытается обосновать его с логической, или трансцендентальной, точки зрения, усложняется на порядок теми, кто считает, что человеческое знание обусловлено социальной структурой. Предположим, рассуждает Шеллер, мы допустим введёт за Э. Дюркгеймом, что какая-то система форм мышления и созерцания однозначно определяется социальной структурой группы, подобно схеме, или она является «только продуктом обобществления» (сегодня мы сказали бы — «социализации»). Тогда возник бы естественный вопрос: «какую законность и какой статус достоверности мы могли бы тогда приписать нашей *собственной* системе мыслительных категорий — системе, служащей, по крайней мере, в ее наиболее формальном, всепредметно значимом для нас составе, все же предпосылкой того самого знания, которое претендует иметь *сама* социология знания?»

Немецкий философ указывает на тот факт, что все социальные структуры исторически изменчивы и преходящи. «И что будет тогда с претензией на истинность и законность наших религии, философии, науки? Если заблуждение, иллюзия, с одной стороны, познание истинны и очевидности, с другой, *одинаково* хорошо объяснимы с *психогенетической точки зрения*, то, по меньшей мере, это значит, что они — поскольку их вообще можно объяснить — должны быть так же хорошо объяснимы и с *социологической точки зрения*»²³². Но в том-то и заключается проблема, что с виду хорошее и убедительное соци-

логическое объяснение, как и психологическое, может быть и просто ошибочным, и вводящим в заблуждение (т. е. создающим некий фантом, иллюзию).

Шеллер приводит пример объяснения с позиций социологии знания — в той её трактовке, которая соответствует взглядам Дюркгейма. — мыслительных форм людей первобытного, средневекового и современного обществ и задаётся вопросом: следует ли отсюда делать вывод: «... что все эти различные уже по *самим структурным формам* (а не по случайному содержанию воспринимаемого) картины мира либо равноценны, либо не равноценны, что (как это впервые радикально высказал Шпенглер) и точные науки, включая математику, в не меньшей степени, чем искусства, и так же, как миф, нравы, обычаи, одеяния, суть одухотворенные и рационализированные различные формы *групповой* и культурной души? Или, скрепя сердце в непоколебимом акте веры, я должен объявить истинной картину мира именно *наших* наук и сказать: имманентные *только им* формы мышления и соответствующим им формы бытия подлинно реальны и предметно-значимы, а те, что были у дикарей или, скажем, в Средние века, антропоморфны и социоморфны?»²³³.

Для Шеллера это ложная дилемма: «Для меня абсолютно ясно, — пишет он, — что оба эти вывода одинаково неверны и абсурдны. Известный (к сожалению, привлекательный против Шпенглера сверх меры) *круг* первого вывода (Шпенглер считал, что результаты его историческо-морфологических изысканий даже более достоверны, чем результаты самых точных наук — математики и физики) столь же очевиден, как очевидны тупость и алогичная самоуверенность второго»²³⁴.

«И тем не менее, — продолжает Шеллер, — я не могу убедить себя в том, что современная дискуссия об этих вещах сколько-нибудь вышла из колебаний между этими двумя *одинаково* непримлемыми выходами. Следует также сказать, что постоянное возращение к пресловутому “*кругу*”, усердно практикуемое многочисленными критиками исторического релятивизма, особенно Нельсоном в его критике Шпенглера, ни в малейшей мере не продвигает само дело. Неужели думают, будто полученные в серьезной и кропотливой работе достоверные результаты, скажем, Леви-Брюля, или моих ис-

²³¹ Шеллер М. Дополнения из рукописного наследия к «Проблемам социологии знания» / Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. С. 215.

²³² Там же.

²³³ Там же. С. 217.

²³⁴ Там же.

следований, а также многое неопровержимое в гениальном труде Шенглера, – будто все эти результаты исчезнут и пойдут прахом только из-за того, что удалось обнаружить какой-то “круг”, какое-то “логическое противоречие”? Никогда они не денутся! К примеру, в точных науках не принято так просто отказываться от хороших результатов или оспаривать их ценность, если вдруг вскрываются противоречия, как, например, между квантовой теорией и электромагнитной теорией света. Пекутся о том, как их преодолеть, углубив размышления, а не отбрасывая надежные достижения. Между тем, скучное повторение упрека в наличии круга и старого как мир аргумента, поистине шаткого в сравнении с подлинным скепсисом, еще не дает ни малейшего права перескакивать ко второму выводу этой легкой альтернативы, ставящему имманентную нашей науке проблему категорий в ничем не обоснованное исключительное положение по отношению к другим системам; и точно также это еще не дает права возвращаться к опровергнутому именно социологией знания учению Канта (или теперь Гуссерля) о некой *константной* системе категорий и системе строго закономерных функций сознания, которая сама доступна рефлексивному познанию лишь в различных степенях адекватности, совершенства и точности.

Ясна вообще и нам в частности, скорее, предпосылка вопроса, а именно то, что *три* его решения – 1. константность имманентной сознанно категориальной системы, 2. исторический релятивизм и понимание всех картин мира как *fable* сонущие какой-либо исторической группы, 3. “тупое” исключение для нашей картины мира – все вместе должны быть *отвергнуты*; и что по-настоящему серьезная работа над ним начинается только тогда, когда они отвергнуты.

Если мы хотим поднять дискуссии о предмете на уровень, соответствующий реальной сложности проблемы, то мы не можем допустить, чтобы слепой аффект страха перед тем, что мы увязнем в бесконечном историческом и социологическом релятивизме, побудил нас, сломя голову, шархануться в сторону *дешевого абсолютизма* всякого – будь то рационального или сверхрационального – толка: того “абсолютизма”, который не согласуется с фактами, установленными эволюционной психологией, социологией, историей духа во всех областях их широко разветвленного исследовательского поиска»²³⁵.

²³⁵ Там же. С. 217-218.

Таким образом, отвергая *содержательную* обусловленность знания историческим обществом и его изменчивыми социальными структурами, но признавая мощное *поперечное селективное воздействие на познание и знание со стороны трёх групп социально опосредованных реальных факторов* (кровь, власть, хозяйство), Шелер, тем не менее, вынужден был признать уязвимость социологии знания с логической точки. Однако это признание не означало признания им неадекватности своей феноменологически-социологической методологии, а тем более ошибочности результатов её конкретного исследовательского применения. Логический круг в теоретическом обосновании позиции, свойственной всякой социологии, предметом которой становятся познание и знание, рассматривался Шелером как чисто рационалистический и чисто умозрительный аргумент, далёкий от реальных проблем науки и философии. Из рукописного фрагмента можно заключить, что этот аргумент вовсе не казался ему непреодолимым препятствием, способным заблокировать дальнейшие исследования в этом направлении.

Во втором фрагменте из рукописного наследия под названием «б) В чём прав и в чём не прав социологизм?» Шелер обращает внимание на слабые и сильные стороны того, что, в его понимании, представляет собой социологизм как современный способ философского мышления. Характеризуя слабую сторону социологизма, он указывает на его исторически одновременное возникновение «с учением, согласно которому в основе мыслительных форм лежат *языковые формы и формы воздействия на окружающий мир*». В теории познания науки социологизму соответствует конвенционализм. «Однако ни генетический социологизм мыслительных форм, ни конвенционализм не состоятельны», – считает Шелер. Под «генетическим социологизмом» подразумевается, очевидно, идея *содержательной* обусловленности обществом и его структурами мыслительных форм и познания. Что касается конвенционализма и номинализма вообще, то совершенно ясно, что для философского реалиста и эссенциалиста Шелера они неприемлемы.

Но «*истинное* в усилиях приверженцев социологизма» всё-таки есть, продолжает он, отмечая две его сильные стороны.

Во-первых, социологизм «... состоит из как раз в том, что исходит из строгого объективизма этих форм (имеются в виду мыслительные формы – *А.М.*). А именно, даже если они и представляли собой продукт осуществляемой задним числом *функционализации*

усмотренных форм и принципов, по которым формируются в равной мере и налично сущее, и мышление — но которые впервые усмотрены в налично сущем, — то все же *выбор* совокупности принципов и структурных форм «опыта», достигающих функционализации, зависит от определяемых влечениями тенденций, от типичной структуры влечений того *общества*, членом которого индивид является. Не «разумный индивид», но меняющаяся разумная организация, *способ* мышления, этос, чувство стиля *общества* суть то, что обуславливает образ мыслей, правила предпочтения оценок индивида — в этом коллоссальное отличие как от индивидуалистического рационализма, так и от социологизма. По нашему мнению, Шпенглер совершенно прав, выдвигая принцип, согласно которому все, что выходит за рамки простейших, абсолютно формальных предметных законов, относящихся к *сущности* предмета и мышления, и затрагивает мыслительную организацию и соответствующие ей бытийные формы, в разных культурных кругах и на разных стадиях развития культуры *различно*. В этом пункте предпритие Канта было идолом — но таким же идиолом был и психоизм Юма и основанный на принципе наследования приобретенных свойств и функций биологизм Спенсера»²³⁶.

Когда Шелер пишет о том, что образ мыслей и правила предпочтения оценок индивида обуславливают «меняющаяся разумная организация, *способ* мышления, этос, чувство стиля *общества*», а не «разумный индивид», и находит в этом «коллоссальное отличие как от индивидуалистического рационализма» (экивок в сторону Декарта, Канта, неокантовцев, Гуссерля), «так и от социологизма», то может показаться, будто вкратце ошибся: ведь Шелер начал с характеристики сильной стороны социологизма, а закончил тем, что социологизм недотягивает до идеала, выдвигаемого его собственной социологией знания. Вероятно, незаметно для самого себя немецкий мыслитель перешёл к описанию собственной социологической методологии, отличной от социологизма в его позитивистской трактовке. Рукопись не предназначалась к публикации, поэтому окончательный вывод едва ли возможен. Таким образом, к первой сильной стороне социологизма Шелер относит его *строго объективистский* подход к исследованию мыслительных форм.

«И второе, в чем мы признаем правоту социологизма, — продолжает он, — это принцип, согласно которому *нервы* субстратом при менения аппарата форм мышления, созерцания, оценивания, любви и соответствующей им структуры влечений была не природа, но *общество*, так что форма организации общества всегда обязательно должна отражаться в целостной картине мира»²³⁷.

Эту сильную сторону социологизма Шелер не просто констатирует — указанный им принцип включён в качестве необходимой составной части в его социологию знания как одна из аксиом (раздел II, А. «Формальные проблемы»: «Высшие аксиомы социологии знания»).

Завершим главу афористическим тезисом Шелера, который в скрытом виде содержит всю его метафизику — «подробно» абсолютно истинную, ибо предполагает «объективистский» релятивизм. Оставим его без комментария: *zarienti sat*.

«Существует социологическая и историческая *перспектива* мира значений, *определяемая интересами*. Но сам этот мир не возникает из общества и истории — из них возникает лишь его *выбор*»²³⁸.

²³⁶ Там же. С. 219.

²³⁷ Там же.
²³⁸ Там же.

ГЛАВА 4.

РЕДУКЦИИ:

РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ

МЕТОДОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯ

ИЛИ ТЕХНИКА ТРАНСФОРМАЦИИ

БЫТИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ

ЛИЧНОСТИ?

1. Три ступени редукции в доктрине

«строго научной» феноменологической философии (Э. Гуссерль)

Гуссерль, характеризуя специфическую для феноменологии диспозицию сознания, говорит о «редукции» (позднее о «редукциях»). Поимание этой методической процедуры исключительно важно для уразумения того, что такое феноменология. С помощью редукции выявляются не только феномены и априорные сущности, но и «чистая трансцендентальная субъективность» (Гуссерль) и «материальные априоры» (Шеллер), так что тема редукции тесно связана и с темой априоризма.

В каком-то смысле можно даже сказать, что понятие «феноменологическая редукция» заключает в себе почти всё смысловое содержание понятия «феноменология», если рассматривать его со стороны *этой стороны* не исчерпывает всего содержания понятия «феноменология», она составляет, по нашему мнению, его большую часть. Стало быть, ответить на вопрос, «в чём различия в трактовке редукции Гуссерлем и Шеллером?» – значит во многом ответить на вопрос,

«в чём специфика концепции феноменологии Шеллера в её отлучении от доктрины феноменологии Гуссерля?»

Термин образован от латинского слова «reductio» – возвращение, отодвигание назад. Его общим философским значением является исключение из сферы внимания всего «трансцендентного» (сознанию) путем сведения его к «имманентным» (сознанию) коррелятам. Под «трансцендентным» Гуссерль понимает, во-первых, всё то, что не является непосредственной данностью сознания, что ему внеположено, а также всё, что не относится к сущностно-необходимым моментам переживаний сознания. Для обозначения феноменологического метода редукции и его отдельных операций используются также терминами «эпохе», «нейтрализации», «заключение в скобки», «вынесение за скобки», «непринятие во внимание», «логическое игнорирование» и т. п.

Осуществление редукции требует отказа от обиденного «естественного» взгляда на вещи – в терминологии Гуссерля, «выключения» «естественной установки» сознания – и перехода к рефлектируемому, самосознательному созерцанию. Наше внимание переключается с того, *что* нами создается, на то, *как именно оно дано* в сознании. Тексты Гуссерля позволяют выделить три последовательных этапа, на которых осуществляются три вида различных по своим целям редукций.

1) *Психологическая (или феноменологически-психологическая) редукция* нейтрализует «генеральный тезис» естественной установки, т. е. неизменное полагание бытия, внешнего по отношению к переживаемым сознания мира событий и вещей, и подрывает тем самым привычную склонность обыденного мышления рассматривать вещи «объективно», вне зависимости от сознания.

Генеральный тезис естественной установки Гуссерль гласит: «...Я постоянно обретаю в качестве противоположающегося мне пространственно-временную действительность, которой принадлежу и сам, подобно всем другим обретающимся в ней и равным образом сопричастным с нею людям. «Действительность» – о том говорит уже само слово – я обретаю как сущую здесь и принимаю её тоже как сущую – как такую, какой она мне себя даёт. Как ни сомневайся в данностях естественного мира, как ни отбрасывай их, от этого в генеральном тезисе естественной установки не меняется равным счетом ничего. Мир как действительность – он всегда тут, в лучшем случае он может тут или там быть «иным», нежели ми-

лось мне, что-то придется, так сказать, вычеркнуть из него как «видимость», «ташпониацию» и т. п., он же – в смысле генерального тезиса – всегда останется здесь сушью миром. И цель наук с естественной установкой – познать её все полнее, надежнее, во всех отношениях совершеннее, нежели то делает наивное опытное знание, решать все задачи научного познания, какие возникнут и на её почве»²³⁹.

2) *Эйдетическая редукция* надстраивается над психологической редукцией и представляет собой усмотрение сущностей, сущностных форм и взаимосвязей: в случайных фактических данностях познания мы усматриваем всеобщие виды («эйдосы») переживаний и предметностей, коррелятивные той или иной области сущего.

3) *Трансцендентальная редукция* надстраивается над психологической и эйдетической редукциями как этап самого глубокого «очищения» сферы имманентного опыта, поскольку предполагает «заключение в скобки» всего душевного и эйдетического, нацелена на выявление универсальной области познания – трансцендентальной субъективности; на этом этапе происходит переориентация внимания от содержания феноменов к их всеобщим структурам, т. е. нотики-номатическим корреляциям, открывается сфера «чистого познания», познания как «чистой возможности» любого фактуального познания вообще.

Таким образом, для Гуссерля редукция – это прежде всего метод выключения «естественной установкой», характерной для обыденного, повседневного познания, с целью усмотрения универсальных сущностей и в конечном счёте обретения «абсолютного», или «трансцендентального чистого познания». Редукция, как выражается Гуссерль, «очищает» психологические феномены от того, что придает им реальность, т. е. от нашей включенности в реальный мир. При этом, что указанные и описанные выше последовательные этапы названы здесь по-разному, в философии Гуссерля они представляют собой в сущности *логические процедуры*. Впрочем, грань между психологическим и логическим в феноменологии бывает настолько тонка, что зачастую трудно различима, особенно когда речь идёт о попытках практического применения феноменологического метода редукции. Об этом написаны сотни книг, так что нет необходимости в очередной раз это обсуждать.

²³⁹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. Кн. 1. § 30.

2. Две редукции в концепции «морально обусловленного философского познания» (М. Шелер)

Шелер полагал, что существуют две основные редукции: научная (по отношению к обыденному практическому познанию) и философская, она же феноменологическая (по отношению и к обыденному, и к научному познанию). При этом он не проводил различия, как свидетельствует Шпигельберг²⁴⁰, между «феноменологической редукцией» (усмотрением в «существовании» простой феноменальной чужности) и «эйдетической редукцией» (усмотрением в конкретном «что» универсальной сущности). Главное тому свидетельство – сочинения самого Шелера. В них нет интереса к скрупулёзному педантичному анализу редукции как многоходовой, иерархически структурированной *логической операции* (хотя определённую последовательность в осуществлении редукции Шелер, конечно, предусматривал) – для него она просто «феноменологическая редукция» или «редукция», – зато есть повышенное внимание к осмыслению движущих сил философского познания и его духовно-нравственных условий. Последнее и составляет главное специфическое отличие феноменологической редукции Шелера.

Позитивно-научное познание, стремясь подойти к своему предмету с максимально возможной объективностью, совершает методически выверенную редукцию по отношению к обыденному познанию, избавляясь от всех чисто субъективных национально-культурных, индивидуальных, этнических, вкусовых и других случайных различий и предпочтений. Говоря об обыденном познании, познании и знании, Шелер предпочитает пользоваться вместо гуссерлевского понятия «естественная установка» понятием «естественное мировоззрение», вкладывая в него иной смысл, нежели Гуссерль. «Когда мы изучаем восприятие, ведущее нас к философской духовной позиции (а от неё – впервые к бытию и предмету философии), нам следует различать две вещи: исходный пункт восприятия и его цель. *Общим* исходным пунктом всех видов духовной деятельности – научной, философской, эстетической, художниче-

²⁴⁰ Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Логос, 2002. С. 263. Мы оставляем без комментариев терминологию Шпигельберга.

ской, религиозной, моральной, — стремящейся к какой-либо ценности в одной из высших групп ценностей, которую в своей этике я называл «духовными ценностями», является естественное мировоззрение человека, данное в нём сущее и ценное» [Соответственно, «естественное поведение» («*Verhalten*») — хотение, действие и т. д. — и «естественная ценностная позиция». — *Примечание Шелера*]²⁴¹.

Для Шелера, как и Гуссерля, в «естественной» практически мотивированной интенции окружающий человек мир дан как нечто само собой разумеющееся, *абсолютно достоверное и не подлежащее сомнению*. В работе «Немецкая философия настоящего времени» Шелер стремится вычленивать то общее, что объединяет его подход к редукции с гуссерлевским. Разъясняя, что же такое «феноменологическая редукция», он пишет:

«... Она (редукция — *A.M.*) состоит в том, что в предметной сфере всех возможных предметов (физических, психических, математических, витальных, предметов наук о духе) игнорируется случайное *hic et nunc*²⁴², *наличное бытие предметов* и усматривается только их чистое «что», т. е. их «сущность»; что схватывающийся предмет интенсиональный акт затем аналогичным образом как бы извлекается из психофизического жизненного контекста индивидуального человека, который его совершает, и точно так же характеризуется только в его сущностной «что-»-йной определённости. Этот схватывающийся сущностный акт Гуссерль называет «усмотрением сущности» («*Wesensschau*») и утверждает, что все возможные теории о позитивно действительном имеют свои последние основания в этих сущностных усмотрениях и усмотрениях такого рода необходимых связей, которые сами, в свою очередь, фундаментальны в *содержании* этих «сущностей»²⁴³.

В работе «Феноменология и теория познания» Шелер характеризует феноменологическую редукцию несколько по-другому: «... Когда мы осуществляем так называемую «феноменологическую

²⁴¹ *Scheler M.* Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens / Max Scheler Gesammelte Werke Bd. 5. Vom Ewigen im Menschen. 5. Aufl. Hrsg. von Maria Scheler. Bep und München: Francke Verlag, 1968. S. 87.

²⁴² *Hic et nunc* (лат.) — здесь и сейчас.

²⁴³ *Scheler M.* Die deutsche Philosophie der Gegenwart / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 7: Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Bep und München: Francke Verlag, 1973. S. 309.

редукцию» (Гуссерль), мы отвлекаемся от двух моментов: во-первых, от *реального осуществления акта*, от всех его побочных явлений, которые не относятся к смыслу и интенциональному направлению самого акта, и от всех свойств его носителя (животное, человек, Бог). А, во-вторых, от всякого утверждения (вера и неверие) *особых коэффициентов реальности*, с которыми в естественном созерцании и в науке «дано» его содержание (действительность, видимость, выдумка, обман). При этом сами коэффициенты реальности и их сущность остаются предметом исследования; исключаются не они — а их утверждение в явных или имплицитных суждениях, и при этом не возможность их утверждения, а только утверждение одного из особых модусов. И лишь то, что мы затем ещё находим непосредственно, т. е. то, что из *содержания этой сущности* дано в *первоначальной этой сущности*, только это есть предмет феноменологического исследования»²⁴⁴.

«Все сущностные усмотрения, — продолжает Шелер общую характеристику феноменологии в работе «Немецкая философия настоящего времени», — касаются ли они психических, физических или математических предметов, несмотря на то, что они не основываются ни на «врождённых идеях», ни (согласно Канту) выражают чисто функциональные закономерности духовных актов, то есть «законы расщелка», по отношению ко всему случайно действительному сущности *объективные a priori*. Ибо то, что является и считается истинным в отношении сущности какой-либо предметной области, должно считаться истинным также и в отношении всех возможных предметов этой сущности, поскольку они не принадлежат к случайной сфере наличного бытия. Так феноменология обосновывает *априоризм нового типа*, который не только охватывает чисто формальные принципы логики и аксиологии в различных подчинённых им дисциплинах (этика, эстетика и т. д.), но и позволяет разрабатывать *материальные онтологии*. Сфера априорного знания в феноменологии, следовательно, несравненно *богаче*, чем в формальном априоризме Канта»²⁴⁵.

Шелер указывает на возможность разработки «материальных онтологий» на основе «априоризма нового типа», т. е. на основе «мате-

²⁴⁴ *Шелер М.* Феноменология и теория познания / Шелер М. Избранные произведения. М.: «НЛОЗИС», 1994. С. 215.

²⁴⁵ *Scheler M.* Die deutsche Philosophie der Gegenwart / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 7: Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Bep und München: Francke Verlag, 1973. S. 309.

риальных априори». Последнее – фундаментальное понятие его эмпирической феноменологии и материальной этики ценностей (см. параграф 3, а). Между тем, Гуссерль старался поддерживать как раз «формального априоризма» в той трансцендентально-логической функционалистской трактовке, которую придал ему основатель Марбургской школы неокантианства Г. Коген и которую он усвоил благодаря изучению работ Наторпа.

«Феноменология отличается от учения Канта также и тем, – про-должает Шелер, – что отвергает его *proton pseudos*²⁴⁶, согласно кото-рому всё, что в данном не относится к ощущениям, должно входить в предмет опыта лишь как типетически предполагаемая синтетическая конструирующая деятельность рассудка или созерцания. Феноменология везде пытается по возможности *без предрассудков, чисто, просто* и максимально плотно прилизить «данное» к созерцанию для того, чтобы затем с помощью феноменологической редукции возвысить его до его *сущности*. Априорное, таким образом, уже не имеет в ней никакого *функционального* смысла. (Правда, в своём последнем сочинении «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерль вновь колеблется в этом фундаментальном вопросе.) Априорное, как и один из его подвидов, – категориальные формы – это скорее *предметная определенность*, которую надо отличать от *нашего понятия априорного*. Наконец, априорное уже не представляет собой закрытую систему усмотрений, выводимых друг из друга, но является тем, что может в процессе развития знания постоянно умножаться»²⁴⁷.

При всём уважении к Гуссерлю Шелер не постеснялся в данном случае высказаться критически о его взглядах – ведь «колебания» в «фундаментальном вопросе», касающемся понимания сущности априорного познания и знания, трудно было расценить иначе, как слабость или недостаток. Дальнейшая интеллектуальная эволюция Гуссерля привела его, как свидетельствуют «Картезианские размышления», к *эгологическим* взглядам, в которых уже нет места никаким колебаниям. Кроме того, гуссерлевский замысел «универсальной и обладающей абсолютным обоснованием науки о фактически су-

щем» необходимо требовал для своей реализации именно «закры-тую систему усмотрений, выводимых друг из друга».

Поскольку концепция феноменологии Шелера является сердцевиной его *метафизики*, а феноменология Гуссерля по своей сути *гносеологистская* и *методологистская*, постольку оба мыслителя по-разному понимают философское познание и, соответственно, место и роль в нём феноменологической редукции. Шелер понимал философское познание как *онтологический* процесс участия ден-тра человеческого бытия в сущностном, за которым стоит перво-сущность, или «идея (бесконечного) конкретного центра актов как коррелята *всех* возможных сущностей», «тождественная идее Бога (или, по меньшей мере, *одному* из основных определений этой идеи)»²⁴⁸. Гуссерль понимал философское познание в картезианском и неокантианском *гносеологистском* смысле как «теорию по-знания», а именно – как первоначальную, основанную только в себе самой чистую активность человеческого мышления, конституирую-щую бытие и конструирующую мир. В этом смысле и надо понимать «феноменологический метод самоосмысления в форме трансцен-дентальной редукции, интенционального самоистолкования раскры-ваемого посредством этой редукции трансцендентального *его* и си-стематической дескрипции, принимающей вид некой интуитивной *эйдетики*»²⁴⁹.

Именно различия в *мировоззренческих позициях* обоих филосо-фов и вызывают у Шелера возражения в адрес Гуссерля в том, что касается понимания феноменологической редукции. Так, в работе «О сущности философии...» прямых возражений Гуссерлю в этом отношении два. Одно из них касается вопроса о том, что редукция предусматривает «воздержание от рассмотрения», соответственно, «оставление открытым», «заклочение в скобки» не самого налично-го бытия (как считал Гуссерль), но *только модусов наличного бы-тия*. Второе, как нам представляется, намного важнее, поскольку раскрывает своеобразие шелеровского понимания феноменологиче-ской редукции. Философское познание, согласно Шелеру, начинается с «акта извлечения бытийного центра актов из психофизической взаимосвязи», или с ««попытки» извлечь центр актов собственно-

²⁴⁶ *Proton pseudos* (греч.) – первичная ложь, основное заблуждение или ложный тезис, из ко-торого исходит доказательство и вытекают все другие заблуждения.

²⁴⁷ Ibidem. S. 309-310. Книга Гуссерля «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» вышла в 1913 году.

²⁴⁸ *Scheler M. Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens / Max Scheler Gesammelte Werke Bd. 5. Vom Ewigen im Menschen. 5. Aufl. Hrsg. von Maria Scheler. Bemp und München: Fanecke Verlag, 1968. S. 86.*

²⁴⁹ *Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2001. С. 287.*

духа из психофизической и биологически-человеческой взаимосвязи посредством всё новых и новых актов этого центра, извлечь его фактически». Методы же, которые Э. Гуссерль назвал «феноменологической редукцией», согласно Шеллеру, всегда подлежат выявлению уже *post factum*.

«В то время как конкретный центр актов всего человека пытается воспарить к участию в сущностном, его целью является *непосредственное единение* между его бытием и бытием сущностного; т. е. цель человека — «стать» коррелятом центрального акта всякого возможного сущностного, а именно в имманентном этому царству *порядке*, — пишет Шеллер. — Вместе с тем это означает, что центр актов посредством такого участия преосуществляет своё собственное *бытие* и сам себя увековечивает в той мере, в какой сущностности преобразуются в бытийную форму и масштаб *личности*. Но поскольку — как будет показано — идея (бесконечного) конкретного центра актов как коррелята *всех* возможных сущностностей тождественна идее Бога (или, по меньшей мере, *одному* из основных определений этой идеи), постольку попытка воспарения всего духовного человека есть естественное завершённое бытие, обожествить самого себя или стать подобным Богу (Платон). «Попытка» извлечь центр актов сущностного духа из психофизической и биологически-человеческой взаимосвязи посредством всё новых и новых актов этого центра, извлечь его фактически — не только посредством абстрактно-теоретического «воздержания от рассматривания» или простого «непринятия во внимание» — и внедрить (*einstellen*) его в универсальный центр актов, соответствующий идее Бога, чтобы из него и словно «с его помощью» охватить одним взором бытие всех вещей, — всё это как вновь и вновь повторяющаяся попытка есть сущностная характеристика черта исследуемого воспарения»²⁵⁰.

К словам о «непринятии во внимание» в приведённой выше цитате Шеллер делает важное примечание, в котором и содержатся указанные выше выражения: «Методические приёмы «редукции» модусов наличного бытия предметов, необходимые, чтобы представить созерцанию их чистое «что», «сущность», «эссенцию» сами

по себе, — эти методы (подлежащие выявлению позднее), которые Э. Гуссерль недавно назвал «феноменологической редукцией» и которые он описывает как всего лишь «воздержание от рассматривания», соответственно, «оставление открытым», «заключение в скобки» модусов наличного бытия (не самого наличного бытия, как он считает) — все они имеют своей предпосылкой акт извлечения бытийного центра актов из психофизической взаимосвязи, по крайней мере, в его *функции*, т. е. предполагают бытийный процесс — *стативные* человека иным. Таким образом, логическим методическим приёмам воздержания от рассматривания обязательно должна предшествовать духовная познавательная техника перестройки *самой личности*»²⁵¹.

Итак, философское познание, (а под ним Шеллер имеет в виду как раз феноменологически-философское познание) должно начинаться не с выработки или освоения и применения какой-то методологии, т. е. не «с места в карьер» — с логической процедуры «итпорирования», «непринятия во внимание», как если бы каждый человек всегда и везде был к этому готов, а все люди как индивидуальные личности были бы в одинаковой степени к этому способны. Предположение о такой всеобщей, всегдашней и синонимичной готовности и способности людей к философствованию имело бы смысл, если бы речь шла о такой одинаковой у всех, всегда и везде познавательной способности, каковой является здравый рассудок или рациональное мышление. Гуссерль исходит из такого предположения, поскольку субъектом философского познания, соответственно, субъектом редукции у него является *ratio, cogitatio*. Шеллер отвергает феноменологический рационализм. При этом он иронически сетует, что-де есть и «такие философы, которые также *сущностные* эмоциональные формы постижения ценностей и содержательно различное для разных философов *богатство материи*ла возможного познания — зависящее от воспарения всего человека лишь в том, что касается *данности* материала, не его бытия и состава, — считают просто «случайным фактом психического переживания», стало быть, разделяют безгранично наивное мнение, будто для того, чтобы быть философом, достаточно уметь правильно судить да рядить о любых вещах»²⁵².

²⁵⁰ Scheler M. Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens / Max Scheler Gesammelte Werke Bd. 5. Vom Ewigen im Menschen. 5. Aufl. Hrsg. von Maria Scheler. Bep und München: Francke Verlag, 1968. S. 86–87.

²⁵¹ Ibidem.

²⁵² Ibidem. S. 86.

Говоря о субъекте философского познания, Шелер в первую очередь имеет в виду человеческий дух, или *разумный дух*, а не рациональное мышление, или рассудок. Согласно его философии, духовные акты совершают *индивидуальные человеческие личности* – причём удаётся им это не в равной мере, не всегда и не везде, а только в меру индивидуально-личностной способности к «воспарению» духа. «Поскольку люди могут осуществлять эти акты в принципе во всех возможных степенях совершенства, то и получение предмета философии или абсолютного бытия (сущности и наличного бытия) всех предметов возможно также во всех степенях адекватности и полноты. Вот почему неправильно говорить, будто каждый в любом случае может познать в абсолютных вещах и ценностях либо всё, либо больше, либо меньше, либо совсем ничего. *Способность* каждого познавать зависит от уровня воспарения»²⁵³. В другом месте Шелер уточняет источник происхождения индивидуальных различий в способностях людей к духовной, в т. ч. философской, деятельности: он заключён в самой личности как духовном центре всех духовных актов. «...В своей индивидуальной сущности личность индивидуирована не через тело и его природную наследственность, не через опыт, который она приобретает посредством витально-психических функций, – она индивидуирована *через саму себя и в себе самой*. Только поэтому личности, которые индивидуированы, или лучше сказать – сингуляризованы посредством пространственных и временных положений, всё-таки *многочисленны*»²⁵⁴.

При этом совершение духовных актов, конституирующих философское познание, обязательно предполагает выполнение «*морально-ного условия*», необходимого для «воспарения к участию в сущности». Оно требует от личности мобилизации и концентрации всех имеющихся духовных сил. Эту процедуру Шелер именует «познавательной техникой перестройки самой личности». Она и есть для него то, что Гуссерль назвал «феноменологической редукцией». Она представляет собой не логический, но «бытийный процесс» («становление человека иным»).

Цель редукции он описывает следующим образом: «Ему [философскому познанию – *А.М.*] требуется особая структура мораль-

ных актов, чтобы познающий дух мог сбросить *оковы*, которые делают его возможный предмет внутри естественного мировоззрения (как обыкновенного, так и «научного») бытийно-относительным (*seinsrelativ*) к жизни, к *витальности* вообще, поэтому необходим *мо также* и относительным к какой-либо особенной телесно-чувственной системе впечатлений. Ему нужны эти акты, чтобы побудить дух в принципе *покинуть* витально-относительное бытие, *бытие для жизни* (а в нём – бытие для человека как живого существа) и приступить к участию в бытии, каково оно есть в себе и само по себе»²⁵⁵.

Что же это за акты морального свойства? Ввиду принципиальной важности вопроса, приведём полностью соответствующий фрагмент из работы Шелера «О сущности философии...»

«В структуре этих *основных моральных актов, отвечающих по сути за философское познание*, мы различаем один позитивный акт и два негативно направленных акта, которые лишь в единстве взаимодействия позволяют человеку подойти к порогу возможной данности предмета философии.

1. *Любовь всей духовной личности к абсолютной ценности и абсолютному бытию.*

2. *Умирение своего естественного Я и своей естественной самости (Selbst).*

3. *Самообладание и возможное лишь благодаря ему определение «телесно» и имеющих телесную основу, которые всегда необходимо *субсублимируют* естественное чувственное восприятие.*

В своём упорядоченном взаимодействии эти моральные акты – и *любви* они одни – ведут духовную личность как субъекта возможного участия в бытии посредством познания из сферы бытия окружающей среды и из *бытийной относительности (Seinsrelativität)* вообще по направлению к сфере мирового бытия, т. е. по *направлению к абсолютному бытию (absolutes Sein)*. Они *устраняют естественные эгоцентризм, витализм и антропоморфизм* человека, которые свойственны всякому естественному мировоззрению, и *ликвидируют* соответствующую им предметную характеристику данно-

²⁵³ Ibidem. S. 89.

²⁵⁴ Шелер М. Формы знания и образование / Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 53-54.

²⁵⁵ Scheler M. Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens / Max Scheler Gesammelte Werke Bd. 5. Vom Ewigen im Menschen. 5. Aufl. Hrsg. von Maria Scheler. Bern und München: Francke Verlag, 1968. S. 89.

сти окружающей среды как таковой. Рассмотрим их действие более подробно.

Любовь к абсолютной ценности и абсолютному бытию ломает находящийся в человеке источник *бытийной соотносённости* всякого бытия с окружающей средой.

Смирение ломает *естественную гордость* и является моральной предпосылкой необходимого для познания философии современного снятия а) *случайных модусов наличного бытия* с чистых содержаний «что» (Условие интуитивного усмотрения чистых «сущностей»), б) *фактической влётённости* познающего акта в витальное хозяйство психофизического организма. Между тем, элементы случайных модусов наличного бытия в содержаниях «что» и влётённость познающего акта в хозяйство психофизического жизненного единства находятяся в отношении *сущностного взаимосоответствия*. Они вместе пребывают и вместе исчезают.

Самообладание как средство сдерживания и опредмечивания импульсов влечений ломает естественное сопёрисцентиа²⁵⁶ и является моральным условием повышающейя от нуля до совершенства *адекватности* в полноте данного содержания *мира*.

Таким образом, трём меняющимся независимо друг от друга *масштабам всякого познания*, а это:

- 1) вид и степень *бытийной соотносительности предмета познания*,
 - 2) *очевидное познание сущности* либо *индуктивное познание наличного бытия*,
 - 3) *адекватность познания*,
- соответствуют указанные *моральные* акты как предварительные условия познания.

а) Любовь, как бы ядро и душа всей структуры актов, ведёт нас в направления *абсолютного бытия*. Она, таким образом, *выводит* нас из круга предметов, в своём наличном бытии существующих лишь *относительно нашего бытия*.

б) Смирение ведёт нас от случайного наличного бытия какой-нибудь нечто (и от всех относящихся к *этой* сфере категоризальных форм бытия и бытийных связей) в направлении *сущности*, чистых *содержаний* «что» *мира*.

²⁵⁶ Сопёрисцентиа (лат.) – воцеление.

в) Самообладание ведёт от неадекватного, в предельном случае от чисто символического мнения о предмете с нулевой полнотой в направлении *полной адекватности* созерцающего познания.

Между этими моральными позициями и возможным прогрессом познания в *одном* из трёх направлений (к абсолютному бытию, очевидно усмотрению, адекватности) существует не *случайная* или эмпирически-психологическая, но *сущностная* взаимосвязь — такая, в которой моральный и теоретический *миры*, словно скобами, скреплены друг с другом навечно. Ибо позиция смирения освобождает нас как раз от тех факторов в нас самих, которыми внутри естественного мировоззрения с его обусловленностью окружающей средой (как это ещё имеет место в «науке») всегда *нервнично* соответствует обладание всякий раз случайным наличным бытием вещей (в *противоположность* их сущности). Она тем самым снимает систематическое моральное торможение, которым соответствующие факторы, затемняя взор нашего духа, сковывают познание чистых сущностей. (...)

...Философ должен руководствоваться самообладанием... лишь как педагогическим правилом или эвристическим приёмом, чтобы, приблизившись с его помощью к максимальной адекватности познания предметов, посредством полного смирения собственного своеволгия очистить от «случайного наличного бытия» бытие предмета и усмотреть в нём по возможности исключительно «что», его вечную *сущность*. Философ, подойдя к порогу познания, должен отключить свою волю (этот *сущностный* коррелят актов всякого случайного наличного бытия вообще) и полностью «отдать себя» чистому бытию своего предмета»²⁵⁷.

Описанная выше духовно-нравственная подготовка личности человека к подлинно философскому познанию, которую Шелер называет «моральным условием» последнего, по сути есть развёрнутое определение того, что такое, в его понимании, «феноменологическая редукция». Шелер, таким образом, распространял на всё философское познание своё понимание сущности философии как, во-первых, феноменологической и, во-вторых, как с необходимостью опирающейся на описанное им «моральное условие».

Совершенно очевидно, что для Гуссерля была неприемлема шедеревская трактовка феноменологической редукции и сущности философии вообще. Ведь его трансцендентальная феноменология

²⁵⁷ Ibidem. S. 89-91.

основывалась на индивидуалистическом рационализме, т. е. на этоцентризме «разумного индивида», и методично устранила из сознания познающего субъекта всё, чтобы оставить одну только «чистую логику». Тот факт, что «разумный индивид» – всего лишь абстрактная конструкция с известной культурно-исторической и морально-философской подоплёкой, а стремление к абсолютной «чистой логике» это «разумного индивида», или к «*эгологии*», на самом деле уже предполагает определённую духовно-нравственную позицию философа, – этот факт Гуссерлем, как и его коллегами-неокантианцами, в расчёт не принимался. Возможно, здесь сыграли свою роль конфессиональные предпочтения, отразившиеся в мировоззрении Гуссерля. Это предполагает, которое мы уже высказали ранее, делает понятной резко негативную реакцию Гуссерля на Шелера как якобы неакадемического лжепророка в одном из писем к П. Наторпу (см. главу 1). Между тем, из этого письма ясно, что Гуссерль всё-таки ознакомился с книгой Шелера «О вечном в человеке», где была опубликована, в частности, работа «О сущности философии...».

Как бы то ни было, возникает вопрос о мотивах, побудивших Шелера пойти наперекор философскому «мейнстриму» своего времени. Выдвигая философствованию «моральное условие», Шелер, с одной стороны, отделяет «подлинную» философию от «неподлинной» (так что в результате большая часть современной ему философии, включая и феноменологию Гуссерля, оказывается «неподлинной»), а с другой – воссоединяет философское познание с религиозным, воскрешая их «симбиоз», характерный для средневековья (в чём Гуссерль, собственно, и увидел главную провинность «лжепророка»). В работе «Проблемы религии» Шелер убедительно показывает: философия и религия, несмотря на принципиально различные источники происхождения, конечные цели и многое другое, в своём *позитивном* мире определённую часть пути с необходимостью проходят вместе, рука об руку, поскольку опираются в этой (и только в этой) части пути на познавательные потенции и эвристические средства *разумного духа*. Поскольку вера всегда предшествует разуму, постольку разум не может не опираться на веру, в свою очередь, вера без разума слета и нема.

По убеждению Шелера, философия снова должна стать, в известном смысле, «служанкой религии» (не церкви!). В каком это «известном»? Согласно Шелеру, только в одном, а именно в *эпистемологическом*! Для философии, доказывает он, это вовсе не предмет

произвольного выбора, а необходимое требование: философ как индивидуальная человеческая личность будет в состоянии возвыситься до понимания своего *предмета*, духовно «воспарить» с целью его познания и, наконец, познать его с максимально возможной для себя адекватностью и полнотой, только если он будет к этому расположен и готов – готов не только с психологической точки зрения, сколько с духовно-нравственной. Одной психологической тренировки здесь мало, как и недостаточно только умения мыслить абстрактно и логически правильно, что-то «исключать из рассмотрения», «игнорировать», «выносить за скобки» и т. п.

Выполнение «морального условия» мобилизует всё человеческое бытие в целом, поэтому требует применения особой аскетической техники, способной трансформировать не только *сознание*, но и *бытие* человеческой личности. Личь она может осуществить перестройку сложившегося духовно-нравственного мира индивидуальной личности философа. Очевидно, что «моральные» требования, которые Шелер предъявляет философу, переключаются, в первую очередь, с христианскими заповедями. Если вдуматься в их конкретный смысл, то они требуют квазирелигиозный *аскеза*, цель которой, – руководствуясь одной только любовью, посредством воздержания и смирения собственной гордыни постепенно сделать предметом любовного созерцания весь мир, уподобляя себя Богу, создавшему этот мир из любви. Всякая аскеза, какой бы щадящей она ни была, предполагает, однако, «умерщвление» плоти. Конечно, это не надо понимать буквально. Следуя до определённого момента в теории познания за Платоном («философы думают о смерти»), Шелер подразумевает под квазирелигиозным философским временем исключение им себя из бытового жизненного потока, в котором он, как и всякий человек, чего-то вожделеет, жаждет, к чему-то стремится, либо, как всякое живое существо, реагирует на что-то бессознательно, автоматически.

Как бы то ни было, но любая аскеза предполагает страдания. Применение квазирелигиозной аскетической техники, открывающей двери в *подлинное* философское познание, также влечёт за собой определённые страдания, пусть и временные, – как телесные в виде самоограничений в удовлетворении известных естественных потребностей организации, так и душевно-духовные в виде самоограничений в удовлетворении привычных культурных потребностей личности, которые также могут казаться ей «естественными».

Трудно сказать, какие из этих самоограничений могут принести больше страданий; вероятно, это зависит от индивидуального склада личности. Физически-телесные страдания приносят боль, душевно-духовные – мучения. Из общечеловеческого опыта известно, что благодаря терпению люди лучше выносят боль (разумеется, до известного предела), чем душевно-духовные муки. Последние не конструируемы, и от них нет лекарств, как от боли. Но надо, наконец, спросить: ради чего страдания? В чём смысл аскезы как ядра техники, необходимой для подлинного философского познания?

Ответ на первый вопрос даёт шеллеровская доктрина трёх основных видов (родов) знания. В наиболее полном виде она изложена в «Проблемах социологии знания», хотя впервые появляется в двухцифрованных нами выше программных статьях начала 1920-х. Более глубоко понятийную проработку она получает в поздних статьях и докладах Шеллера, среди которых выделяется работа «Формы знания и образование» (1925), обширные примечания к которой – последнее, что было написано автором.

Согласно этой доктрине, существуют три основных вида (рода) знания, соответствующие трём высшим духовным человеческим ценностям и главным целям познания человека: научное, или позитивно-научное, или деятельностное знание ради технического господства над природой и всеми естественными процессами (также внутри человека и общества); философское, или сущностное, или образовательное знание ради становления и всестороннего развития человеческой личности; религиозное, или спасительное знание, или священное знание ради спасения и сохранения ядра человеческой личности в сверхъестественной божественной силе²⁵⁸. Философское знание, вырабатывается путём первичных сущностных усмотрений и их последующих функционализаций особо одарёнными личностями, служит формированию (образованию) личности человека и передаётся из поколения в поколение посредством культурной традиции.

Ответ на второй вопрос Шеллер даёт в работе «О смысле страдания» (1912-1916-1923-1927). В ней он развивает – по мере эволюции своих взглядов и в соответствии с ними, отчего она состоит из разновременных слоёв²⁵⁹ – тот неявный сегмент своей философии, ко-

²⁵⁸ Шеллер М. Формы знания и образование / Шеллер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 41-42.

²⁵⁹ Одним из свидетельств этого являются более поздние авторские вставки – слова и предлодения, – которые редактор этого тома, М.С. Фрингс, взял в специальные скобки: < >.

торый предполагался им по умолчанию с самого начала, но полностью был продуман только в конце жизни. Речь идёт о метафизической концепции *жертвы* (в том числе, *искупительной жертвы Иисуса Христа*). Между тем, разрабатывая эту концепцию, Шеллер обращается к учению Будды и даёт ему своё истолкование. Главное внимание немецкий философ сосредоточивает на буддийском учении о реальности. Своё понимание последнего Шеллер кладёт в основу собственной метафизической теории познания и одновременно дополняет описанную выше квазирелигиозную аскетическую технику преобразования бытия личности, преимущественно духовную и ориентированную на христианскую традицию, буддистской духовно-психосоматической техникой «выключения реальности».

Шеллер сразу оговаривается: «...Для нас важны не столько научно-историческая точность и тем более не исторические и психологические обстоятельства возникновения этой метафизики страдания, сколько её предметная смысловая взаимосвязь – в духе *чистого учения о мировоззрении*, которое видит в буддизме лишь самый выдающийся пример определённого возможного идеального типа человеческого отношения к страданиям». При этом он полагает, что «... первичный феномен познавательного деяния Будды – это теснейшее *соединение учения о познании с учением о спасении*, которые только вместе порождают из себя *техники страдания*. Его теория познания – полный *реализм* наличного бытия мира, а его учение о спасении – полный *идеализм* нормы и жизненной задачи. Мир изначально *есть* реальность, но она *должна быть* идеирована – *должна стать* образом: она должна стать им посредством *деяния духа*»²⁶⁰.

Последний тезис нуждается в пояснении.

Шеллер даёт краткий обзор существующих на Западе исторических, расовых, климатических, психологических гипотез, пытающихся объяснить объективный *смысл* учения Будды, и приходит к выводу, что, вероятно, все они «дают ответ на *другой* вопрос – но совсем не тот, на который они пытались ответить, а именно: при каких условиях *западный человек* на основе своей наиболее общей сущностной душевной структуры мог бы обратиться к этому уче-

Авторские дописывания и вставки выдают себя также понятийными предпочтениями, характерными для позднего периода творчества Шеллера.

²⁶⁰ Scheler M. Vom Sinn des Leidens / Scheler M. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Gesammelte Werke. Bd. 6. 3. drittes. Aufl., Hrsg. von Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986. S. 62.

нию»²⁶¹. Поэтому Шеллер предлагает вернуться к вопросу, в чём может заключаться разумный смысл золотой истины Будды: «... “наличное бытие есть страдание; возникновение и исчезновение, смена и изменение уже сами по себе – невзирая на их так-бытие, невзирая на то, что именно вызывает их так-бытие, наслаждение или боль, – *суть страдания*”? (...) *Доро* этой идеи страдания имеет, однако, куда более общий характер; оно выходит далеко за границы внутреннего *переживания* человека, а *внутри* его внутреннего переживания охватывает значительно больше, чем только компоненты неудовольствия, боли, страдания в человеческих переживаниях. Скорее оно охватывает всё, что человека – якобы с неодолимой силой – *аффектирует* *извне*, увлекает, очаровывает, всё, что в этимологическом смысле слова есть человеческий «аффект»; оно охватывает собой вообще всякое «насилие» над человеком посредством налично-бытийно-автономных вещей и образов, обнаруживающих свою собственную каузальную взаимообусловленность. Оно есть «страдание» в большей мере в противоположность к «действию» и «деятельности», чем в противоположность к «наслаждению»²⁶².

В глазах Шеллера как *заидного человека* учение Будды имеет выдающееся значение, в первую очередь, с познавательной – *онтологической и эпистемологической* – точки зрения, хотя у Будды оно неотделимо от альтернативной индустрии религиозно-философской морали, ведущей к спасению. Немецкий философ, отметив, что путь Будды «в значительном смысле последовательной форме ... был воспринят позднеримской *Стой* (Эпиктет) и *христианством*»²⁶³, отвлечается от сотериологической моральной философии буддизма и опирается на христианское учение о спасении и христианскую религиозно-философскую мораль (экстрапированную в его метафизической теории познания в качестве «морального условия» философского познания). Главное существование усмотрение Будды Шеллер описывает – если воспользоваться его собственной терминологией, «*функционализирует*» – следующим образом.

«Открытый им (Буддой – *A.M.*) первичный феномен заключается в том, что тихая речь вещей мира сего «мы есть», «мы здесь и мы такие, какие мы есть, без твоего согласия», «мы здесь, и независимо

²⁶¹ Ibidem. S. 59.

²⁶² Ibidem. S. 60.

²⁶³ Ibidem. S. 55.

от твоего и всякого возможного о нас знания», что эта их речь, обрешённая к наивному сознанию, «на самом деле» – «ложь», (сансара), фантом, *наша собственная* заставляющая *личность*, восходящая либо к нашим индивидуальным вождениям и привязанностям, к нашей «жажде», либо к «жажде» наших предков, передавшейся нам через размножение, но в любом случае к *активности* человека как такового – активности невольной, ставшей автоматической, но с помощью «святых» ещё *аннулируемой* в принципе. <Первый ответ мира на эту невольную активность человека – сопротивление = реальность.> Учение о том, что всё наличное бытие есть плод и последствие *поступков*, – это, с одной стороны, логическая предпосылка для действительного изъятия *акта* активности из этих поступков с помощью «выхода» Я из причинно-следственной сети посредством создания «святого равнодушия», посредством достижения «отстранённости» и выделения глубинного ядра своего Я из сети этой ужасной «причинности». С другой стороны, с точки зрения истории становления учения Будды, – это добавленное задним числом рациональное обоснование изначальной интуитивной *веры в спасение*, в то, что человек, мобилизовав глубочайшие силы своего духа, может и способен совершить акт принципиального отказа от фантасмагории возниковения, становления – и вырваться из замкнутой и в сущности бесконечной причинно-следственной цепи. Ибо «только то, что на деянии основано, может быть деянием изменено или упразднено». На этой аксиоме держится всё учение Будды.

Таким образом, «прекращение страданий» означает здесь не что иное, как разоблачение посредством спонтанно получаемого знания объективной «лжи», фантома, видимости вещей, выдающих себя за самозаконные и автономные в своём наличном бытии; прекратить страдания – значит полагать пустоту «*ничто*» – слово, которое означает здесь не «отсутствие какого-либо бытия» («Nicht-etwas-Sein»), но исключительно «отсутствие наличного бытия» («Nicht-Dasein»), как *прекращения сопротивления* (*Nicht-merk-Widerstand*) вещам – полагать пустоту «ничто» именно там, где до этого вещи свежо и дерзко блистали автономностью своего наличного бытия. Так что как следствие для *совершенного* «знания» иметь мир подвластным духу и ничто = нирвана суть строго параллельные корреляты. То, что Будда называет «знанием», – это ни участие (μέθεξις), ни «отображение», ни «обозначение», ни «упорядочивание и формирование». Это исключительно упразднение налично-бытийного *характера* мира

путём рассечения хомута вожделения, привязывающего нас к нему, <что впервые делает *возможными* его наличие бытие>, это пресечение игры и спора вокруг того, существует ли в наличии (Dasein) либо не существует в наличии (Nichtdasein) для нас это настоящее (gegenwärtig) или связанное каузально хомуту «настоящего» («Segehwat») содержание мира – но тем самым, вторично, это и упреждение *суждения* о наличном бытии (как его утверждения *либо* отрицания)»²⁶⁴.

«Функционализацию» онтологического аспекта буддизма с соответствующей ему духовно-психосоматической техникой «дереализации» наличного бытия мира трансформировала (хотя и не исключила) выдвинутое Шелером в 1917 году религиозно-философское «моральное условие» философского познания. Переосмысление учения Будды о бытии легло в основу метафизической теории познания позднего Шелера в виде учения о технике «выключения реальности». Примечательно, что после этого и методологическую доктрину Гуссерля о редукции Шелер начинает интерпретировать в свете переосмысленной им буддистской онтологии. Такие истолкования критического характера, изложенные в лаконичной тезисной форме, мы находим во многих фрагментах из его неопубликованных рукописных материалов²⁶⁵. В «Проблемах социологии знания» Шелер изложил свой критический взгляд на концепцию феноменологической редукции Гуссерля в развёрнутом виде. Приведём соответствующий фрагмент полностью; оставим авторский курсив, а жирным шрифтом выделим то, что наиболее важно, с нашей точки зрения.

«С проблемой технического создания душевной и духовной *расположенности* к философскому *сущностному* познанию сталкивались все великие метафизики – от Будды, Платона и Августина до Берсона с его “мучительным напряжением” с целью созерцания “дуге́е” и до учения Э. Гуссерля о “феноменологической редукции”, которое означает у него вообще лишь замаскированную подлинную логическую методологию познавательной-технической и до сих пор совершенно неудовлетворительно решенную проблему специфически философской позиции в познании и знании

²⁶⁴ Ibidem. SS. 62-63. Ср.: Бернле П. В. Метафизика буддизма. <http://absolutology.org.ru/buddhism.htm> (обращение: 12.12.2018)

²⁶⁵ Один из рукописных фрагментов прямо так и назван «Против Гуссерля»: см. Scheler M. Gegen Husserl (1927) / Max Scheler Gesamte Werke. Bd. II. Schriften aus dem Nachlass. Bd. II. Erkenntnislehre und Metaphysik. Zusätze. Betm und München: Francke Verlag. 1979. SS. 256-257.

[Подробный анализ и критика учения Э. Гуссерля по этому вопросу будут даны мной в первом томе «Метафизики». – *Примечание Шелера*]. *Внутренняя, философская и метафизическая техника знания* – самостоятельная проблема особого рода [Особые проблемы социологии знания, в частности, проблеме «созерцания вместе друг с другом и непосредственного мышления вместе друг с другом» «прафеноменов и идей», то есть того, что по сути своей ненаблюдаемо и неопределимо (ибо должно быть дано до всех «возможных» наблюдений за вещами и порядками вещей, соответственно, до всех «возможных» дефиниций и аксиом), а также проблеме «феноменологического (в принципе неулаживаемого с помощью критериев) спора» я впервые поставил в моём «Формализме». См. также кельнскую диссертацию П. Л. Ландсберга «К социологии платоновской Академии» (P. L. Landsberg «Zur Soziologie der platonischen Akademie», Bonn 1923). – *Примечание Шелера*], сенельз смешивать с позитивно-научной познавательной техникой и прочими психотехническими методами, применяемыми в иных «целях» [См. мою работу «О сущности философии» (1916) в книге «О вечном в человеке». – *Примечание Шелера*]. При этом речь всегда идет только об одном: *посредством акта исключения* тех актов и инстинктивных импульсов, которые создают момент реальности предметов (реальность есть всегда в то же время высший и последний «primärstem sinnulgaritätens»), получить *чистое contentivatio подлинных идей и прафеноменов* и лишь затем – в перекрестном свете того и другого – *свободную от наличного бытия «сущность»*. Подлежащие исключительно акты – как сообщила установили Беркли, Мен де Биран, Бутлервек, поздний Шеллинг, Шопенгауэр, Дильтей, Берссон, Фришайзен-Кёлер, Йенш, Шелер – всегда имеют *инстинктивную* динамическую природу. Реальность дана нам во всех модулах восприятия и воспоминания только как «сопротивление» динамически-моторному вниманию. [То, что момент реальности в переживании сопротивляется – не данность, полученная задним числом, либо со-данность, но подлинная *предданность* – условие, а не следствие восприятия (подобно тому, как наши инстинктивные импульсы – условие всякого представления), – обстоятельно доказывает учение о слогистом строении воспринимаемой данности; оно также доказывает, что как раз те самые процессы, которые создают момент реальности, являются условиями *hic-et-nunc-так-бытия* предметов *восприятия*. – *Примечание Шелера*].

Исключаемые здесь акты – а не только логический процесс «ин-нормирования» молдусов наличного бытия либо его «заключения в скобки», как думает Э. Гуссерль, – суть позитивные корни той воли к *господству* и того оценивания с точки зрения господства, которые, как мы видели, являются в то же время до-логическими корнями позитивной науки и техники Ради господства. Таким образом, философская техника познания (еще раз подчеркнем: ее не следует путать с недавно заново открытой Э. Ласком проблемой «гло-тики и теории познания философии», то есть с теорией познания априорного предмета и самих *форм* созерцания и мышления) не только отличается от позитивно-научной познавательной техники, требующей, наоборот, решительного *исключения* всех *существенных* вопросов в пользу познания законов пространственно-временного совпадения явлений (“hic-nunc”-так-бытия) и одновременно сознательного *включения* технического целенаправленного, но даже ей *противоположна*»²⁶⁶.

В этом фрагменте, как нигде четко и ясно выражено принципиальное различие концепций феноменологии Шелера и Гуссерля. Подход Шелера, предполагающий онтологию, или «метафизику», стало быть, и *бытие (социальное бытие!)* самого философовствующего человека, а не только его сознание как чистую «трансцендентальную субъективность», оказывается, на наш взгляд, более адекватным в решении проблемы «технического создания душевной и духовной *расположенности к философскому существованию познанию*». Шелер подчеркивает, что эта проблема стоит особняком, что её не нельзя смешивать с логикой и теорией познания философии, заново открытой неокантианцем фрайбургской школы Э. Ласком, соединившим философию ценностей с феноменологией Гуссерля. Поскольку Гуссерль, равно как и его коллеги-неокантианцы, исключили онтологию из философии, постольку они перекрыли себе доступ к этой проблеме, выходящей за рамки гносеологии и, следовательно, лишали себя возможности адекватно её решить.

В то же время возникает естественный вопрос: если от правильности понимания «специфически философской позиции в познании и знании» зависит адекватность конечного результата всей философской работы, то не означает ли жёстко критическая оценка, данная

²⁶⁶ Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований. 2011. С. 150-152.

Шелером *трансцендентально-логическому проекту* феноменологии Гуссерля также и то, что Шелер скептически оценивал все основанные на этом проекте конкретные разработки старшего коллеги? Судя по всему, дело обстояло именно так. Во всяком случае, едва ли не все ссылки Шелера на Гуссерля либо являются академически-ритуальным упоминанием Гуссерля как «отца-основателя» феноменологии, либо содержат критику разных аспектов трансцендентально-логического проекта феноменологии как такового. У Шелера практически нет ссылок, в которых он опирался бы в той или иной степени на какие-то иные философские достижения Гуссерля, что свидетельствовало бы о признании конкретных предметных «сущностных усмотрений» коллеги.

Добойтно, что не только зарубежные, но и российские историки философии обратили внимание на идейную близость феноменологии Э. Гуссерля и буддизма²⁶⁷, особенно в некоторых его толкованиях, более того, начали обсуждать её на конференциях²⁶⁸. Так, Мишель Битбол усматривает «прямое доказательство связи между феноменологией и буддийской практикой медитации» в реакции Гуссерля на его первый контакт с буддийскими каноническими текстами, «случившийся довольно поздно в его карьере (в 1924 г.)». «После ознакомления с немецким переводом Сутта-питаки, второй части палийского канона буддистской школы тхеравада, – пишет Битбол, – Гуссерль восторженно писал: «[Это], вероятно, самый возвышенный цветок индийской религиозности, которая, я должен сказать, не “трансцендентная”, а “трансцендентальная”»²⁶⁹.

Мы не располагаем точной информацией о том, когда именно Шелер впервые познакомился с буддистскими учениями, но тот факт, что это произошло до 1924 года, не подлежит сомнению. Об этом свидетельствует не только его доклад на съезде Немецкого социологического общества в Гейдельберге в 1924 году и последующая полемика с Максом Адлером, в которой тот «уличал» Шелера в сомнительной связи с индийской философией (см. главу 3), но

²⁶⁷ См., например: *Изюмов А. Эммануил Гуссерль – забудившийся Будда* <http://dvapna.org/pl/band/brpic2631.html> (дата обращения: 12.12.2018);

²⁶⁸ Первая международная конференция «Буддизм и феноменология». 7-8 ноября 2016 г. Институт философии РАН. Москва. https://rphgas.pl/7_8_11_2016.htm (дата обращения: 12.12.2018). См., например: *Неделе А. Буддизм и феноменология как сотериологические проекты*. (Тезисы). Институт философии РАН. Центр тибетской культуры и информатики.

²⁶⁹ Там же.

и глубокий анализ Шелером основных идей буддистского учения в работах «О смысле страдания» (1912-1916-1923-1927) и «Сущность и формы симпатии» (1923). В первой Шелер связывается на немецкий перевод текстов Будды, датированный 1921 годом, и на три исследования немецких историков философии по буддизму; во второй он рассматривает буддийское учение в главе «Космическое единичу-ствование с душевными образами истории», неоднократно ссылается на Будду в других местах этой книги.

По словам М. Витбола, Гуссерль настаивал на том, что феноменологический подход подразумевает «полную личностную трансформацию, которую можно, по первому впечатлению, сравнить с религиозным преображением»²⁷⁰. К сожалению, М. Витбол не приводит соответствующую ссылку, по которой можно было бы датировать это высказывание Гуссерля. Однако, даже если подобное представление Гуссерля о феноменологическом подходе было свойственно ему не только после 1924 года, но и раньше, возникает вопрос о том, насколько оно совместимо с его философскими воззрениями вообще, в частности, с его теориями личности, человека, религии в их взаимной связи (если о таковых вообще можно говорить)? Ведь эти слова Гуссерля, глубоко верные по сути, применимы на самом деле к любому подлинно философскому подходу, если связь между религией и философией понимается не в духе эмансипаторно-разоблачительных сентенций эпохи Просвещения о постыдности для философии пресмыкаться в роли «служанки религии», а тем более в духе лозунга «Раздавите гадину!»²⁷¹, но понимается предметно-адекватно, например, в соответствии с «*системой конформности*» Шелера, базирующейся на постулате взаимной дополнительности религии и философии в главной точке их пересечения – в метафизике как учении о бытии, онтологией²⁷¹. Но эти слова могут оставаться лишь метафорой, а не быть философским принципом, если они не интегрированы в общий контекст взглядов.

Слова Гуссерля как раз в полной мере соответствуют концепции феноменологии Шелера. Их смысл гармонично сочетается со всей его философией, с его теориями личностями, человека, религии и, несомненно, выражает один из её принципов. Отметим, что в мате-

²⁷⁰ Там же.

²⁷¹ Scheler M. Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung / Max Scheler Gesammelte Werke Bd. 5. Vom Ewigen im Menschen. 5. Aufl. Hrsg. von Maria Scheler. Bep. und München. Francke Verlag, 1968. S. 142-157.

риалах упомянутой выше конференции речь шла исключительно о Гуссерле и его «трансцендентальной феноменологии». Шелеровская концепция встречи Востока и Запада, их культур знания и техник познания на ниве феноменологии никем не рассматривалась, во всяком случае в текстах, опубликованных на указанном сайте. Казалось бы, вот он – блестящий пример диффузии буддизма в феноменологию! Но нет, даже имя Шелера никем не упоминается. О чём говорит этот странный факт? На наш взгляд, он свидетельствует *прежде всего* о том, насколько глубоко среди историков философии – не только российских, но и зарубежных – укоренилось предрасудочное стереотипное мнение, будто Шелер был одним из «учеников» Гуссерля, а потому-де его концепция феноменологии по существу ничем не отличалась от гуссерлевской.

В заключение отметим, что влияние буддизма на позднюю эпистемологическую доктрину Шелера, разумеется, не имело характера прямого заимствования немецким философом конкретных положений из текстов древнего индийского учения. Шелер понимал, что произвольный перенос идей на чужую культурно-историческую почву ничего, кроме бесплодной эклектики, дать не может – слишком уж разные философские традиции Индии и Германии, как и соответствующие им ментальности людей стран Востока и Запада. Его позднее учение о редукции опирается на религиозно-философское переосмысление («функционализации») буддийского учения о реальности в *контексте христианской клятвенной традиции*, к тому же на такое переосмысление, под которое затем подводится «метафизическая» доктрина, имеющая с буддизмом, мягко говоря, мало общего.

3. Три редукции в метафизике «позднего» М. Шелера

В середине 1920-х годов во взглядах немецкого философа на пути и способы философского познания происходят изменения. Меняются смысловые нюансы и акцентировки в понимании того, что такое научная и философская (= феноменологическая) редукция. С одной стороны, Шелер ставит перед собой задачу противопоставить научное познание философскому, а философское – обыденному («естест-

венному мировоззрению») и научному в метафизическом контексте; с другой — он пыгается по-новому, т. е. с помощью «метафизических» понятийно-терминологических средств осмыслить понятие «феноменологическая редукция» в собственной трактовке, интерпретировать его через гуссерлевскую трактовку или противопоставить трактовке Гуссерля.

Рассмотрим сначала изменения в понимании «феноменологической редукции». В рукописных материалах позднего Шелера обращает на себя внимание фрагмент, который так и называется «К феноменологической редукции», относящийся в трёх последним годам жизни философа (1926-1928).

В нём, в частности, написано, что «еросхе» следует интерпретировать 1) не просто как воздержание от *суждений* о наличном бытии (о реальности), но как «**выключение в нас функции, посредством которой материальный «момент реальности» нам дан и к нам приходит**»²⁷². (На этой данности впервые и основывается суждение о реальности.) Но эта функция есть функция «воли» («Wollens») и активного внимания для научной (искусственной) данности реальности — либо функция *движимого влечениями (triebhafte) жизненно-воззрения*. Таково чувственное восприятие. «Генеральный тезис» Гуссерля основан на противопоставлении этому жизненному порыву»²⁷³.

«Решающим же аргументом в пользу правильности нашего воззрения является то, — продолжает Шелер, — что а) реальность и причинное взаимодействие, б) пространственно-временная форма мировосприятия как предпосылка *hic nunc*, в) связи как фундамент в противоположность абсолютному бытию, г) индивидуирование тождественного так-бытия на «множество» и обнаруживаемые «случайные факты», очевидно, имеют одну и ту же основу. Их **последним фундаментом является, однако, не «hic nunc» или время, но реальное — само бытие. Реальное бытие = бытие-сопротивление (Widerstandsein), бытие действующим и единцей действия (Wirrendes und Wirkeinheit sein)**»²⁷⁴.

²⁷² Курсив — авторский, выделение жирным шрифтом — наше (A.M.).

²⁷³ *Scheler M. Zur Phänomenologischen Reduktion / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 11: Schriften aus dem Nachlass. B. II. Erkenntnistheorie und Metaphysik. Berrn und München: Francke Verlag, 1979. S. 93.*

²⁷⁴ *Ibidem.*

2) Феноменологическая редукция, в этом смысле, есть «**выключение**... посредством возвышения духовного сознания над хотением (Wollens) и влечением, **перспективы интереса и определяемого интересом выбора** («игнорирование»), «непринятие во внимание»), а также **каузальных взаимосвязей в той мере, в какой они обуславливают однозначный порядок случайных фактов во времени и пространстве** (Шопенгауэр)»²⁷⁵.

«Негативные» компоненты феноменологической редукции Шелер дополняет «положительными»:

3) «Поскольку «техническое целепологание» на основе руководства посредством витальной ценности делает возможными категории расщелка и принципы позитивной науки точно так же, как вызывает расщелчение функции созерцания на частичные функции «ощущений», то феноменологическая редукция — это попытка а) **снова найти разрушенное смысловое единство мира, б) восстановить единство созерцания**. «Техническое целепологание» имеет смысл, но только внутри волонтактивно данной сферы реальности»²⁷⁶.

Феноменологическая редукция выключает «тело» и его здесь-и-сейчас, но ни в коем случае не «индивидуальный духовный центр», подчёркивает Шелер. «**Наоборот, с помощью редукции этот центр изолируется и очищается («чистое Я»)**. Таким образом, **редуцированный «мир» — это индивидуально-личностный мир как частица мира Бога**. Он непознаваем для А, Б, В, однако *онтически* различен — в противоположность «общезначимому» окружающему миру. **Редукция ведёт, следовательно, к «абсолютному бытию», но ко множеству индивидуальных миров, образующих единство только в мире Бога**. (Ср. Гуссерль: невыключение «чистого» Я, которое должно быть чем-то различным для всякого потока сознания.)»²⁷⁷.

Как именно феноменологическая редукция «выключает» тело (Leib), окружающую среду (Umwelt), окружающих людей (Nebem-menschen), абсолютно божественное (absolut Göttliche), оптически-эйдетическое (optisch-eidetische) — задаётся вопросом Шелер и предлагает развёрнутый ответ.

²⁷⁵ *Ibidem.*

²⁷⁶ *Ibidem. S. 94.*

²⁷⁷ *Ibidem. S. 102.*

а) Тело «выключается» с помощью особой техники путём постепенно возрастающего опрелмечивания всего витально-душевного бытия и всех связанных с ним процессов: «**И это тоже есть нечто совершенно иное, чем «логическое игнорирование»**», – подчёркивает Шелер отличие своего взгляда на редукцию от Гуссерлевского. – **Речь идёт скорее о выведении тела из его функционального состояния и об отключении «форм» восприятия, определяемых витальным Я, ради чисто духовной акции (индийская техника йогии)** [Техника нети и «техника тат твам аси»]²⁷⁸ как взаимодополняющие техники. Достижение произвольности (Uetwillkürlichkeit) автоматических витальных процессов, техника «сосредоточения» и «погружения в себя». – *Примечание Шелера*]²⁷⁹. **Конечный пункт, идеальная цель этой «тешне» – постоянное бытие и сознание, что «я» «собран» и «сосредоточен» в духовной личности, а «тело» лишь «имею», «обладаю» и «выладею» им (см. «Формализм...»)]²⁸⁰.**

б) «**Окружающая среда» выключается по мере того, как сами её структуры, а не только то, что было «сформировано» «внутри» них, становятся предметом созерцания.** Это похоже на то, как если бы мы жили между стен – ничего о стенах не зная, – а потом вдруг увидели стены, но тем самым также увидели бы и «сферу» вне стен.

в) Выключение окружающих людей как витальных существ. Всё лишь социально-конвенциональное, т. е. весь позитивный естественный и искусственный (позитивный) язык и техника взаимопонимания должны выключаться с помощью тешне «молчания» или избегания конвенциональных выражений. Сюда входит также возвышение над всеми социальными и историческими «предрасудками».

г) **Абсолютно божественное выключается как позитивное содержание откровения.** Но «идея» остаётся сохранённой. Однако

²⁷⁸ «[Тат твам аси] означает на санскрите «ты еси то» – одно из «цветных речений» Упаншад. Его произнес, обучая своего сына Шветакету, учитель Уддалака Аруней. Им намечается на тождество современной сути человека с последним основанием внешнего мира, Атманом и Брахманом. В позднейшей веданте были разработаны методы постижения экзистенциально-то смысла этого речения, т. е. осознания истинности его в собственном духовном опыте. При этом возникает и должны преодолевать семантические парадоксы» (*Идрийок А. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь.* М.: Республика. 1996).

²⁷⁹ Ibidem.
²⁸⁰ Ibidem. S. 102-103.

сущность и наличие бытия здесь суть единое. Поэтому **Бог не может быть «выключен – он должен быть включён»**²⁸¹.

д) Выключение всего «онтически-эйдетического» (регионально-то, чистой логики и mathesis universalis). Выключаются только логика, mathesis – но не их основы.

е) **Материально-эйдетические [? феномены] сознания**²⁸² **не выключаются. Как это? Либо все материальные онтологии сохраняются внутри «феноменологии» – либо наоборот! Я говорю: второе»**²⁸³.

Обращает на себя внимание последний, с виду скромный пункт «е)», содержащий в себе скрытую полемику с Гуссерлем. Примечательно, что слово «феноменологии» взято Шелером нарочито в кавычки. Для чего? Вероятно, для того, чтобы посредством такого дистанцирования от этого слова указать, что существует не только его, шелеровская, феноменология, но и феноменология как универсальная строгая наука, охватывающая собой все материальные онтологии как производные от неё части. Тот факт, что Шелер выбирает из предложенной им альтернативы второе, характеризует специфику его феноменологической концепции. Ведь если «феноменология» должна входить составной частью в материальные онтологии, это означает, что сущностное содержание последних определяет своеобразие феноменологии в том, что касается её существенных и методико-технических особенностей. При этом концепцией «феноменологии» будет ровно столько же, сколько и материальных онтологий²⁸⁴.

Но главное изменение в концепции феноменологии позднего Шелера обусловлено тем, что вместо прежней диады редукций у него впервые появляется *триада*: 1) научно-познавательная редукция; 2) феноменологическая редукция; 3) *дионисийская редукция*.

Развёрнутое изложение того, как Шелер понимал триаду редукций мы находим в работе «Познание и труд. Исследование о ценно-

²⁸¹ Говоря ниже о выключении «realitas deis», Шелер пишет, что «всякий реальный Бог «позитивен» в теологическом смысле». Отсюда следует необходимость его феноменологически-редуктивного выключения наравне со всяким позитивным содержанием божественного откровения. Пункт «г)» исключает то, что сам Шелер характеризовал в работе «О сущности философии...»: как философский «фидеизм».

²⁸² Так в тексте; очевидно, расшифровка рукописи не позволила прийти к определённому решению.

²⁸³ Ibidem. S. 103.

²⁸⁴ Об этом Шелер прямо писал в работе «О сущности философии...».

сти и границах прагматического мотива в познании мира» (1926). В ней он по достоинству оценивает роль труда, активной преобразовательной деятельности человека как основного двигателя в развитии цивилизации, культуры и самопознания. «Только в ходе работы над миром, — пишет немецкий философ, — человек узнаёт законы случайного объективного мира образов: лишь по мере того, как эти образы становятся в его восприятии символами для точки приложения его действия и господства, он пытается установить с ними живую связь и постепенно учится забывать содержание своих мечтаний, вызванных влечениями и желаниями. В этом смысле именно труд, а не contemplatio²⁸⁵, есть на самом деле *глубочайший сущностный корень всей позитивной науки, индукции и эксперимента*»²⁸⁶. В этом пункте взгляды Шелера совпадают со взглядами представителей философского прагматизма и позитивизма, а также марксизма, в составе которого, по мнению Шелера, прагматические и позитивистские идеи слиты воедино с гегельянскими и др. Однако на этом сходство и заканчивается, поскольку прагматизм, позитивизм и марксизм пытаются объяснить происхождение всего человеческого миротношения человека происхождением всего человеческого знания, а не только научного. Шелер убеждён, что это не так.

«Но! — продолжает он. — Человек обладает также и совершенно другими познавательными возможностями, нежели те, средствами (Verheltn) которых служат неизменно связанные с реальностью чувственные восприятия и тот практический расклад, который ищет законы случайного мира образов, чтобы найти точки приложения своей власти над их [образов — А.М.] появлением и непоявлением. Это позиция философского познания — того познания, которое путём сознательного устранения практической позиции выражает себя из случайных образов, из увлечённости ими и оттапливания от них для того, чтобы с позиции сознательной дерегуляции этого мира образов взглянуть в двух других направлениях: во-первых, в направлении царства сущностностей, т. е. прафеноменов и идей, для которых эти образы — лишь «примеры» и более или менее хорошие «экземпляры»; во-вторых, в направлении потока влечений, порывов, сил, которые лишь манифестируются

в этих «образах». Не «работая» над миром приводит к этим познавательным возможностям. К первой ведут *удивление, смирение и духовная любовь к сущностному*; приобретаемье с помощью феноменологической редукции *налично-сущего*; ко второй ведёт *дионисийская самоотдача в единичествовании* и становлении единым с тем порывом, частью которого являются все наши порывы, желания и влечения. Только в величайшем напряжении между этими двумя позициями и лишь путём *предоления* этого напряжения в единстве личности рождается подлинно философское познание»²⁸⁷.

Из приведённой выше цитаты явствует, что в отличие от научной редукции, существует также философская, которую Шелер в применении к этому месту называет «феноменологической редукцией», указывая здесь же, что этот термин принадлежит Гуссерлю, а его собственная теоретико-познавательная концепция будет полностью изложена в готовящейся к публикации «Метафизике». Казалось бы, редукций здесь всего две — как было, так и осталось. Но нет, существенно изменилась трактовка «позиции философского познания»! Оказывается, теперь «дерегуляция» мира образов, в котором мы живём, осуществляемая с этой позиции, открывает нам возможность двинуться не только в одну сторону, как это было раньше, а именно «в направлении царства сущностностей, т. е. прафеноменов и идей, для которых эти образы — лишь «примеры» и более или менее хорошие «экземпляры», но и в другую сторону, прямо противоположную первой, а именно «в направлении потока влечений, порывов, сил, которые лишь манифестируются в этих «образах»».

Далее выясняется, что «к первой ведут *удивление, смирение и духовная любовь к сущностному*, приобретаемье с помощью феноменологической редукции *налично-сущего*», что, следовательно, сферу применения «феноменологической редукции» Шелер ограничивает одним из путей философского постижения, а именно тем, который ранее был для него *единственным*. Второй путь — «*дионисийская самоотдача в единичествовании* и становлении единым с тем порывом, частью которого являются все наши порывы, желания и влечения» — это для Шелера новый путь. По сути, это и есть третья, дионисийская, редукция. Правда, этот путь термином «редукция» здесь почему-то не называется.

²⁸⁵ Contemplatio (лат.) — созерцание, рассомотрение; размышление.

²⁸⁶ Scheler M. Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie iber Wert und Grenzen des pragmatisc hen Motihs in der Erkenntnis der Welt / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 8: Die Wissensformen und die Gesellschaft. Bern und Munchen: Francke Verlag, 1980. S. 362.

²⁸⁷ Ibidem. Курсив автора. выделение жирным шрифтом наше (А.М.)

Более того, здесь нельзя не заметить некоторой смыслологической неувязки. Ведь если редукций две — научная и философская, причём они противоположны друг другу прежде всего в том, что касается постижения сущностей (наука их принципиально игнорирует, философия стремится их постичь), а философская редукция разделяется теперь на два направления, которые также противоположны друг другу, но в ином отношении, а именно в способах познания (один путь рациональный, духовно-разумный, дискурсивный; другой — нерациональный, эмоционально-интуитивный, мистический, недискурсивный), то возникает вопрос: а постигнем ли мы на втором, дионисическом, пути философского познания именно *сущности*? Разве сущности не открываются нам, как утверждал ранее сам Шелер, только благодаря рациональному усмотрению в платоновском воспарении нашего разумного духа? А если вместо сущностей мы достигнем на этом пути нечто иное, тогда будут ли у нас основания называть философское познание в целом «сущностным»? На каком основании противопоставлять его тогда научному?

На эти вопросы трудно дать однозначные ответы. Разработка Шелером концепции дионисической редукции осталась незаконченной из-за его внезапной смерти от сердечного приступа 19 мая 1928 года²⁸⁸. Ясно только, что, если «позиция философского познания» двойственна, т. е. включает в себя два противоположно направленных пути, которые сходятся в «единстве личности», но как именно — не известно, то мы уже не можем, как раньше, отождествлять философскую и феноменологическую редукции. Ясно и то, что допущение старой диады третьей редукцией не могло быть и не было простым прибавлением или добавлением — менялась *системная* трактовка двух редукций, составивших ранее диаду, но попавших в новый смысловой контекст.

В приведённой выше цитате обращает на себя внимание последнее предложение: «Только в величайшем *напряжении* между этими двумя позициями и лишь путём *преодоления* этого напряжения в *единстве личности* рождается подлинно *философское познание*». Может показаться, что оно не несёт особенной содержательной смысловой нагрузки, а всего лишь красиво и пафосно завершает

тему. Но это не так. С нашей точки зрения, это предложение содержит в себе ключ к пониманию всего авторского замысла, а также тех мотивов, которые побудили немецкого философа ввести третью редукцию.

Но прежде, чем обосновать эту точку зрения, познакомим читателя с интересным фрагментом из рукописных материалов под названием «Три редукции» (1927). В нём триада редукций структурирована уже по-другому. Приводим его полностью.

«1. *Позитивная наука по возможности исключает*: 1) *ens a se*²⁸⁹ (методически неметафизический); 2) человека, поскольку он не может быть предметом; 3) свободу личности и спонтанность жизни; 4) сущности и виды бытия (и дух); онтологический уровень строго определён; 5) реальное бытие отделяет от случайного так бытия; 6) всё индивидуально-лично значимое; «тап»²⁹⁰, «мы»; 7) все эмпирические человечески относительные формы: общезначимое. Она поддерживается законов теперь-здесь-так и потом-там-иначе во времени и пространстве. Её а) практика, б) символика, в) витальная релятивность, г) историческая релятивность принадлежат одному и тому же уровню организации «разума». Она жёстко обусловлена «бытием, которое может быть предметным», и истинами, которые могут быть общезначимыми и которые, именно потому, что они таковы, в своём личном бытии лишь относительно к уровню развития человеческого духа. е) Предмет «интеллекта» при известных духовных предпосылках и цель поиска истины при условии овладения посредством витальных движений. ж) Принцип: не существует то, что не проявляется в нашем наблюдении и измерении.

II. Дионисическая редукция. Шопенгауэр, Бергсон. Дионисический *экстазис*²⁹¹. 1. Выключение духа, интеллекта и восприятия как перводанного. 2. Симпатия, Эрос и [?] дозволение вырастать] образам из производимых ими сил, влечений. 3. Непредметность этого

²⁸⁹ *Ens a se* (лат.) — сущее благодаря себе.

²⁹⁰ *Maß* (нем.) — не переводится, употребляется в роли подлежащего в неопределённо-личных и обобщённо-личных предложениях. В книге «Бытие и Время» М. Хайдеггера (1927) «das Maß» употребляется как имя существительное) — это понятие, которое вводится при анализе неподлинного существования человека.

²⁹¹ *Ekstasis* (лат., от греч. *ἐκστασις*, «ненаситованность, иступление») — 1) влечение; 2) упоение; экстаз.

участия – либо вторичные предметы. 4. *Nistotia*²⁹² и понимание природы. 5. Отношение к искусству. 6. [Отношение] к инстинкту.

Соединение редукций в метафизике абсолютного.

Дионисическая редукция.

Превыряющее историческое замечание: светлая и тёмная мистика. Симпатия у Посидония и Плотина. Учение об Эросе. Клагес: космог[онический] Эрос.

а) Все образы «выражают».

б) Панфизиономика и физиономика жизни.

в) Когнитивные симпатии.

г) Происхождение из Эроса человека.

д) Выключение духа и интуитивный со-порыв (*mitdängen*) вместе с порывом (*Drang*). Со-стремление, Со-чувствование, Со-порыв.

е) Непредметность этого участия.

ж) Инстинкт у животных.

з) Значение для характерологии в природе и истории.

III. **Феноменологическая редукция.** Основанное на ней познание лишь одного из двух основных высших видов бытия – «что»-бытия («Was»-*Sein*), или сущности-бытия (*Wesen-Sein*). Оно проникает в самую *Ens a se* (ибо все сущности – части божества (*Deitas*)) – однако только в первый из его двух атрибутов, единственно доступных нашему познанию, – в дух и его корреляты, сущности. Но поскольку пределы того, что идеально невозможно, и тем самым ограничивают возможности реального, постольку из налично данного они не определяются однозначно ничем. Впрочем, нет ли ещё и другого способа участия в них (а знание мы сводим к участию), соединяющего нас с тем вторым принципом, который мы точно так же должны приписать *Ens a se*, а именно участия в порыве (*Drang*), проявляющемся в образах, в случайном так-бытии, – в порыве, бытие которого независимо от нас дано нам в чувственном переживании реально-сти и присутствует субъективным интенциям восприятия и пред-ставления? (Случайное и ценность-сущность. Порыв представляет-ся нам в силе и центрах влечений; их взаимодействие между собой

становится понятным только из «единства порыва»). Каковы эти единства, мы узнаём по законам образов. Но только единства порыва... Порывистый характер этих единств даёт нам [здесь рукопись обрывается]²⁹³.

Здесь мы заглядываем в творческую лабораторию немецкого философа, так сказать, в его интеллектуальную кухню. Фрагмент, по всей вероятности, представляет собой набросок плана того раздела «Метафизики», в котором Шелер намеревался изложить свою концепцию редукций. Он планировал включить в него как исторически-философские экскурсы, так и теоретико-методологические принципы. Фрагмент состоит из трёх частей: первая посвящена научно-познавательной редукции, вторая – дионисической, третья – феноменологической. Наиболее основательно автором проработана первая часть. Это и понятно – ему было важно по-новому сформулировать специфику научного познания в его отличии от философского. Третья часть проработана в меньшей степени, чем первая. Хотя о феноменологической редукции здесь написано более скупо, чем о научной, всё же указано самое главное, что отличает её от научно-познавательной. В наименьшей степени, как нам кажется, проработана вторая часть, посвящённая как раз дионисической редукции.

Видно, что Шелер всё ещё размышлял над тем, как превратить дияду редукций в полноценную трияду, которая была бы внутренне взаимосвязана и непротиворечива. Вероятно, он испытывал при этом затруднения. Об этом свидетельствуют последние предложения фрагмента, где мысль философа словно бы соскальзывает с описания феноменологической редукции в её старой трактовке и возвращается к раздумьям над новой идеей – идеей *познающего участия* философа посредством дионисической редукции («в порыве (*Drang*), проявляющемся в образах, в случайном так-бытии, – в порыве, бытие которого независимо от нас дано нам в чувственном переживании реальности и присутствует субъективным интенциям восприятия и представления»).

Идея абсолютного бытия, *Ens a se*, как *двуединства* «духа» (*Geist*) и «порыва» (*Drang*) ещё отсутствовала в 1917 году, когда в работе «О

²⁹² *Nistotia* (лат. от греч. *ιστορία*) – 1) исследование, изыскание; 2) сведения, знание; 3) соопределение, повествование, описание; рассказ, предмет толков; 4) историческое исследование, историография, история; 5) историческое сочинение, работа по истории; 6) сказания, мифология.

²⁹³ *Scheler M.* Die drei Reduktionen (1927) / Max Scheler Gesamte Werke. Bd. 11. Schriften aus dem Nachlass. Bd. 11. Erkenntnislehre und Metaphysik. Zusätze. Veit und Minchner. Paderborn, 1979. SS. 251-252. В квадратных скобках [...] – дополнения и замечания, сделанные издателем; в квадратных скобках с вопросом выносятся [...] – расшифровка издателем неразборчивых слов.

сущности философии...» Шелер выдвигал христиански (католически) окрашенное «моральное условие» в качестве необходимого для подлинно философского познания. Эта центральная идея позднего периода творчества впервые появилась у Шелера только в середине 1920-х годов. Один из атрибутов божественной праясновы мира, «порыв», в чём-то подобен мировой воле Шопенгауэра, в чём-то — «élan vital» Бергсона, второй, «дух» — в силу уникальной специфики его трактовки Шелером, — бесплоден, а их внутреннее противоборство, которое в конечном счёте должно было венчаться взаимодополняющим единством, можно сравнить с противоположностью «аполлонического» и «дионисического» начал у Ницше. Разумеется, такое пантеистическое, в духе Спинозы, понимание божественной сущности бесповоротно развело Шелера и христианскую католическую традицию.

Но в чисто теоретическом плане оно ставило перед ним эпистемологическую задачу: разработать такую познавательную технику, посредством которой философ нашёл бы путь соединения также и со вторым атрибутом, с божественным «порывом», и которая, следовательно, была бы противоположна той познавательной технике, что соединяет философа с её первым атрибутом, божественным «духом». Такой новой для Шелера техникой должна была стать дионисическая редукция. Для онтологического обоснования её эпистемологической необходимости Шелер и мобилизует идейный арсенал наиболее значимых для него представителей «философии жизни». Он «функционализирует сущностные усмотрения» интуитивистской и мистической культурных традиций, а также демидургиеские концепции художественного творчества. Немецкий философ исходил из того, что человек, будучи подобием двуединой божественной праясновы (потому он называл человека в поздних работах «микросомом», «микротесом»), должен был иметь доступ к познанию космоса как её вселенной манифестации («макрокосма», «макротесоса») со стороны обеих её атрибутов. Правда, мы не находим у Шелера описания того, как именно в метафизике абсолютного должно происходить соединение двух интенционально противоположных философских редукций.

Дионисическая редукция направлена на «выключение духа», её главная цель — высвобождение витальных инстинктивных влечений, тапшихся в человеке (философе), как и во всяком живом существе, но отчасти блокируемых, отчасти затормаживаемых табу

культуры, нормами общества и цивилизации. Поскольку эти табу и нормы усаиваются с раннего детства, с молоком матери проникают в сознание и подсознание, постольку их действие становится бессознательно-автоматическим и, чтобы нейтрализовать этот автоматизм, снять табуированные и нормативные блокировки инстинктивных импульсов, побуждений, влечений, требуются различного рода средства, приёмы, навыки, которые в совокупности должны составлять дионисическую духовно-психосоматическую технику. Тот факт, что во второй части фрагмента «Три редукции» дважды упоминается «симпатия» и четырёхжды (!) древнегреческий (т. е. языческий) бог любви Эрос, говорит о многом. На наш взгляд, изменения в понимании необходимых для философского познания редукций является результатом переосмысления Шелером в 1920-х годах психоаналитического понятия З. Фрейда «сублимация» в понятие метафизическое, объясняющее способ взаимодействия «духа» и «порыва» в рамках концепции *реальности как сонно-мишления*.

Постараемся обосновать наше предположение.

Выделенное нами как ключевое предположение из работы «Познание и труд...», где говорится, что подлинно философское познание рождается только путём «*предодоления*» «величайшем *напряжении*» между феноменологической и дионисической редукциями «*в единстве личности*» вкупе тезисом о «*соединении редукций в метафизике абсолютного*» из фрагмента «Три редукции» подкажывают, в каком направлении нам следует двигаться.

а. От симпатии и любви к Эросу

Для обоснования предположения нам придётся предпринять экскурс в ранний период творчества Макса Шелера. Хотя системная форма философствования, как уже говорилось (см. главу 2), была для него неприемлема, это вовсе не означало, что он не стремился к смысловой логической взаимной увязке и непротиворечивости своих идей, а также последовательности в их изложении. Вот почему, чтобы понять эволюцию в трактовке Шелером основных понятий его философии — а речь идёт о таких понятиях, как «чувство», «симпатия», «любовь», «личность», «человек» — необходимо выкинуть в его феноменологию чувства и понять, как именно они связаны между собой и какое отношение имеют к «единству личности», в котором должно

быть снято упомянутое выше «величайшее напряжение» между феноменологической и дионисической редукциями.

Первые свои феноменологично чувства Шелер изложил в труде «Формализм в этике и материальная этика ценностей», который публиковался частями в «Ежегоднике по философии и феноменологическому исследованию» с 1913 по 1916 гг. В первом издании книга имела подзаголовок «С особым вниманием к этике И. Канта», во втором (1921) и последующих – «Новый опыт обоснования этического персонализма». Подзаголовки весьма красноречивы. Шелер принимает персоналистскую установку этики Канта, в соответствии с которой человеческая личность обладает высшим ценностным статусом, но критикует в ней то, что, по его убеждению, превращает персонализм в видимость, а именно его «формальный» характер – «господство безличного номоса над личностью»²⁹⁴. Вместо «формализма в этике», предполагающего «априори чистого разума», а личность – только как «разумную личность», Шелер с помощью феноменологического метода постулирует «материальные априори», а личность рассматривает как «духовную индивидуальность».

Под «априори» Шелер имеет в виду «все те идеальные смыслы и положения, которые даны сами собой путём непосредственного созерцания, если отвлечься от любого полагания мыслящих субъектов и их естественных качеств, а также от предмета, к которому они применимы»²⁹⁵. При этом не существуют различия между реальным и нереальным, истинным и ложным, так как даже в случае заблуждения относительно реальности или нереальности, истинности или ложности мыслимого содержания сам феномен, мыслимый в качестве реального и истинного, составляет искомое априори. Созерцание такого рода есть «сущностное видение», или «феноменологическое созерцание», или «феноменологический опыт», утверждает Шелер. Его характеристика априорного феноменологического знания до определённого момента не отличается от гуссерлевской. Оригинальность понимания Шелером феноменологического априоризма ясно вырисовывается, когда он переходит к критике кантов-

ского и неокантианского рационализма, свойственного, по его мнению, Э. Гуссерлю.

Согласно Шелеру, главным заблуждением Канта, лежащим в основе «формализма» его этики и «формального идеализма» вообще (так сам Кант называл свою философию), было отождествление «априорного» с «формальным», т. е. имеющим рациональную мыслительную форму²⁹⁶. Кант идентифицировал «материальное» с «чувственным содержанием», подразумевая под чувственным только то, что ощущается через органы чувств, т. е. с «данными ощущений», которые получают посредством «воздействия вещей на нашу рецептивность». «Априорное» же отождествлял только с мыслимым, мыслительным. Между тем, утверждает Шелер, ««Чистые» акты и законы актов, *независимые* в своей сущности и по своему содержанию от факта человеческой организации, пронизывают не только предметное познание и мышление, в смысле бытийного познания, но и *всю* нашу духовную жизнь»²⁹⁷. Существуют поэтому «материальные априори», суверенным спонтанным источником которых является «*духовная форма жизни*» человека, не сводимая к психическим переживаниям как следствию «воздействия вещей на нашу рецептивность».

Исходя из такой расширенной трактовки априори, Шелер делает вывод, выходящей далеко за рамки гуссерлевской концепции знания: «*Эмоциональное* в духе – чувствование, предпочтение, любовь, ненависть – и *волевое* также имеют *значительное априорное* содержание, в котором нет ничего из «мышления» и которое этика должна выявлять совершенно независимо от логики. Существует априорный «*ordre du sens*» или «*logique du sens*», как метко говорит Блез Паскаль»²⁹⁸. Шелер выдвигает программу «материальной этики», понимаемой как «феноменология ценностей и феноменология *эмоциональной жизни*». В ней, по его замыслу, устраняется давний, восходящий к грекам предсудок, будто человеческий дух сводится исключительно к своему логическому содержанию. «Материальная этика» представляет собой не только «предметную и исследовательскую область, независимую от логики», но – что крайне важно подчеркнуть – служит исходной основой теории познания. «В конечном

²⁹⁴ Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 2. Vom und Mischen. Francke Verlag, 1980. S. 370. По мнению Шелера, вполне закономерно, что учение об автономии личности у Фихте и Гегеля превратилось в «автономию», т. е. экзопозиционновало

²⁹⁵ Ibidem. S. 67.

²⁹⁶ Ibidem. S. 73.

²⁹⁷ Ibidem. S. 82.

²⁹⁸ Ibidem.

счете... априоризм любви и ненависти образует последнее основание *всякого* другого априоризма, — полагает Шелер, — и тем самым является фундаментом как априорного познания бытия, так и априорного познания воли»²⁹⁹.

Феноменология Шелера не только выявляет *сущностную* самобытность различных феноменов эмоциональной жизни, но одновременно оказывается *аксиологией*. Ценностное чувствование, в свою очередь, понимается Шелером двойственно: во-первых, как дорефлексивное интуитивное (поэтому априорное) эмоционально-волевое *влечение, тяготение к чему-либо*; во-вторых, как точно такое же дорефлексивное интуитивное (поэтому априорное) эмоционально-волевое *предпочитание одного другому*. Аксиология Шелера — это сложная иерархическая система, выстроенная по вертикали и по горизонтали. «Наиболее важные и основополагающие из всех априорных отношений, — заявляет Шелер, — существуют между отношениями качественно различных систем материальных ценностей, которые мы называем *ценностными модальностями*, — а именно в виде *степенного порядка их значимости (Rangordnung)*. Они образуют собственно *материальное аргюти* нашего понимания того, что ценно и что предпочтительно. Факт их существования как раз и является *самым убедительным* опровержением кантовского формализма»³⁰⁰. Существуют четыре иерархических уровня «*интенстных модальностей*» (указаны в порядке возрастания): 1) сенсорные ценности 2) жизненные ценности, 3) духовные ценности, 4) священные ценности.

Кроме того, ценности подразделяются в зависимости от их *личных носителей*. Располагаясь как бы по горизонтали, эти ценности образуют двойные и тройные иерархические подсистемы, внутри которых первые имеют более высокий ценностный статус по отношению ко вторым, вторые — по отношению к третьим (если они есть): а) ценности личности и предмета; б) ценности собственной и чужие; в) ценности акта, функции, реакции; г) ценности образа мыслей, действия, успеха; д) ценности интенции и содержания; е) ценности фундамента, формы, отношений; ж) ценности индивида и коллектива; з) самоценности и конзекутивные

(технические и символические) ценности. Поясним, что имеется в виду.

Сенсорные ценности Шелер характеризует со стороны ценности предмета противоположностью приятного (Angenehme) и неприятного (Ungenehme). Им соответствует функция *сенсорного чувствования (sinnliches Fühlen)* с ценностями наслаждения и страдания. Ценности состояния здесь — удовольствие и боль. Сенсорным ценностям соответствуют конзекутивные ценности, на основе которых производятся приятные и полезные вещи (блага) — ценности роскоши и цивилизационные ценности. Феноменологически выявляется априорность этой ценностной модальности Шелер обосновывает тем, что, хотя нечто конкретное может быть приятно для одних и неприятно для других, т. е. эмпирически являться относительновым, само различие между ценностью приятного и неприятного остаётся абсолютным для всех существ, обладающих чувствующей природой вообще.

Жизненные ценности Шелер характеризует со стороны ценности предмета противоположностью высокого, благородного (Edle) и низкого, подлого (Gemeine) (или хорошего, в смысле порядочного, и плохого, в смысле непорядочного). Им соответствует функция *видельного чувствования (videltes Fühlen)*³⁰¹. Ценности состояния здесь — чувства жизни: чувство подъёма и спада в жизни; чувство силы и слабости; чувство здоровья и болезни; чувство взросления, зрелости, возраста, старения, приближения смерти. В качестве конзекутивных жизненным ценностям соответствуют ценности благополучия и благосостояния. Актам витального чувствования соответствуют такие ответные реакции, как страх, боязнь, мужество, импульсы мести, гнев и т. п.

Непонимание того, что ценности жизни представляют собой *самостоятельную* ценностную модальность и не могут быть сведены к ценностям приятного и неприятного — «*основной недостаток*» предшествующих этических учений, включая этику Канта, считает Шелер. По его мнению, Кант незявно прибегает к такому редукционизму, когда полагает, будто все ценности можно разделить на «добро и зло», «приятное и неприятное». В работе «О предательстве

²⁹⁹ Ibidem. S. 83.

³⁰⁰ Ibidem. S. 122.

³⁰¹ Шелер не называет никаких *функциональных* жизненных ценностей; вероятно, потому, что для них трудно подобрать языковые аналоги. Риском предположить, что речь идет о противоположности между «наслаждением жизнью» и «испытанием жизнью».

радости» Шелер прямо говорит, что «предательство радости начинается с Канта», ибо он принял «в корне ошибочную сенсуалистическую теорию некоторых французов и англичан, согласно которой все виды чувств счастья и страдания (кроме чувства «уважения к нравственному закону») должны быть генетически выведены из *сенсорной* чувственности (*sinnliche Gefühle*)!»³⁰². За всем этим, по его мнению, стоит «... непонимание того факта, что «*жизнь*» – *подлинная сущность*» (*Wesenheit*), а не «эмпирическое родовое понятие», объединяющее «общие признаки» всех земных организмов»³⁰³.

Качественную специфику духовных ценностей Шелер характеризует через противопоставление их ценностям жизни: существует «ясная очевидность того, что жизненные ценности «должны» приноситься им в жертву». Уже сам способ данности духовных ценностей, пишет он, обнаруживает их самобытность и «независимость по отношению ко всей сфере телесности и окружающего мира». «Акты и функции, в которых мы их постигаем, суть функции *духовного* чувствования (*geistiges Fühlen*), акты *духовного* предпочтения, любви и ненависти, которые отделяются от одноимённых *вещных* функций и актов – как чисто феноменологически, так и благодаря собственной *закономерности* (*нередуцируемой* к какой-либо ещё «*биологической*» закономерности)»³⁰⁴.

Существует три основных вида духовных ценностей: 1) эстетические ценности с главной противоположностью прекрасного и безобразного; 2) ценности справедливости и несправедливого, «образующие последнее феноменальное основание идеи объективного *права*» (*Recht*); 3) «ценности «*чистого познания истины*». Последние стремятся реализовать философия а) путём «выключения» реальности, отказа от неё как сопротивления нашей чувствующей здесь-и-сейчас натуры и б) с помощью «*выключения*» *любовного* сущностно-ценностного интеллектуального созерцания. Такой подход отгибает философию от позитивной науки, которая, исходя из реальности как сопротивления, руководствуется идеей господства над природой (поэтому ценности науки конзекутивны по отношению к самоценности познания). Конзекутивными по отношению к духовным ценностям

вообще являются «так называемые «*культурные ценности*»», принадлежащие к ценностной сфере «*блага*» (*Güterwertsphäre*), как-то: произведение литературы и искусства, социальные институты, законодательство и т. п.

Духовным ценностям соответствуют ценности таких эмоциональных состояний, как, например, «духовные радость (Freude) и печаль (Trauer) (в отличие от ещё витальных «радостности») и «безрадостности» («*Gröh- und Unfrohssein*»)»³⁰⁵, т. е. радость здесь уже более возвышенное, *одухотворённое* чувство. Таким образом, за одним и тем же словом естественного языка («радость») стоят разные реалии духовной жизни, феноменологически выявляемые как различные интенциональные акты, функции, состояния, реакции, а также соответствующие им ценности. Шелер подчёркивает, что духовные чувства оказываются состояниями-коррелятами духовных ценностей не благодаря тому, что входят в «Я» в виде его состояний сперва как данности тела некой личности, но что они являются нам *непосредственно* вне этой телесной данности. «Изменяются они также *независимо* от смены состояний чувств витальной сферы (и уж тем более – от состояний сенсорных чувств): а именно, по собственным законам в непосредственной зависимости от изменений ценности *самых предметов*»³⁰⁶. Духовным ценностям соответствуют и свои особые ответные реакции, как например: нравиться, вызывать расположение (Gefallen) и не нравиться, вызывать недовольство (Missfallen); одобрение и неодобрение; уважение и неуважение; стремление к возмездию (в отличие от витального импульса мести) и прощение; духовная симпатия, например, лежащая в основе дружбы, и духовная ненависть, например, лежащая в основе вражды и т. д.

На высшем иерархическом уровне ценностных модальностей располагаются ценности священного, святого (Heilige) и нечестивого, профанного (Unheilige). Шелер не указывает, какая именно функция им соответствует, но можно предположить, что речь идёт

³⁰² Шелер М. О предательстве радости // Человек. 2016. № 4. С. 100.

³⁰³ Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 2. Bepn und München: Francke Verlag. 1980. S. 124.

³⁰⁴ Ibidem.

³⁰⁵ Ibidem. В переводе А. В. Денежкина: «... (в отличие «жизнерадостного» или «унылого» состояний, откосихихся ещё к витальной сфере ...)» (Шелер М. Формализм в этике и материальной этике ценностей (фрагменты) / Шелер М. Избранные произведения. М.: «ПНОЗИС», 1994. С. 326).

³⁰⁶ Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 2. Bepn und München: Francke Verlag. 1980. S. 125.

о функции духовного чувствования (*geistiges Fühlen*), только более одухотворённой. Эта сфера ценностей охватывает все возможные предметы, интенционально данные человеку как «*абсолютные*». Априорный характер этой ценностной модальности выражается в её независимости от того, что у разных народов в разные времена — начиная с фетишистских верований и кончая теологическим понятием Бога — считалось «священным» в вещах, силах, реальных личностях, институциях и т. д. «Под этим выражением, — полагает Шелер, — я понимаю не какой-то особый подпадающий определению *класс* предметов, но (в принципе) *любой* предмет в «абсолютной сфере»»³⁰⁷.

Ценностям священного и нечестивого соответствуют в качестве состояний чувства блаженства и отчаяния. Их интенсивность служит как бы мерой приближённости и удалённости от священного, определяя диапазон его эмоционального переживания. При этом они не зависят от переживаний счастья или несчастья, радости или оторочения. Специфическими ответными реакциями в этой ценностной модальности являются вера и неверие, благоговение, поклонение и т. п. Ценности священного изначально постигаются в акте «определённого рода *любви* (ценностная направленность которой *предшествует* всем образным представлениям и всем понятиям о священных предметах и *определяет* их)»³⁰⁸. Сущность этого акта состоит в том, что «...он обращён на личности, т. е. на всё, что имеет «*личностную форму бытия*», — при этом *безразлично* какое у неё содержание и какое «понятие» личности используется. Существенно и закономерно поэтому, — заключает Шелер, — что самоценностью в сфере «священного» является ценность личности»³⁰⁹.

Итак, если продолжить на примере радости пояснение шелеровской феноменологии чувств, то следует констатировать, что радость не сводится к жизнерадостному состоянию как результат переживания нашей И полноты эдоровой и благополучной жизни. Человеческая радость бывает и духовным чувством, иногда высоко одухотворённым, приближающимся к религиозному восторгу, благоговению, упоению, умилению, блаженству. Такие чувства Шелер как раз и имеет в виду, упрекая Канта и всю немецкую классицистскую философию

в «препятельстве радости» в пользу героического рационального следования долгу³¹⁰. Шелер далёк от того, чтобы заступаться за радость с позиций героизма. Неприемлем для него и эвдемонизм, ставший «радости жизни» выше духовных ценностей и ценностей священного, а тем более игнорирующий их. Радость, которую, по его мнению, «предали» немцы, — это чувство, одухотворённое ценностями священного, источник которого — подлинная христианская любовь. Истязавший себя аскет и торжествующий на костре мученик, тоже могут, считает он, испытывать нечто подобное радости. «Христианская аскеза — всёёлая, радостная: это рыцарское сознание силы и власти над физическим телом! Лишь та «жесткая» мила в ней Богу, которая освящена *более высокой позитивной радостью!*»³¹¹.

По мнению Шелера, Кант и все великие немцы, оказавшие огромное влияние на формирование немецкой ментальности, не поняли, что только любовь может быть первопричиной жертвенного следования долгу в действительности, что лишь она может служить «оправданием» страданий и боли, с которыми необходимо связан всякий героизм. «Заблуждаются, если думают, будто немец хоть как-то изменился в романтически-донкихотской *форме* своего мышления от Гегеля до 1914 года, — писал Шелер в 1919 г., анализируя национально-психологические предпосылки участия Германской империи в Первой мировой войне. — Изменилось лишь средство, которым он эту форму претворял в жизнь, перейдя от «идеи» к «реальной политике»»³¹². Но, если согласиться с Шелером, выходит, что великие немцы вслед за Кантом, включая Ницше, не поняли до конца смысла *страданий* и *искупительной жертвы Христа*, — смысла, который заключён в высоко одухотворённой *жертвенной любви* (агапе)? Как бы то ни было, а логика Шелера именно такова.

³¹⁰ Кант, а вслед за ним другие великие немцы, взяли за образец суворовый риторизм Фридриха Великого, считает Шелер. См.: Шелер М. О препятельстве радости // «Человек». 2016. № 4. С. 100-102.

³¹¹ Шелер М. Ресентимент в структуре морали. СПб.: «Наука», «Университетская книга», 1999. С. 147.

³¹² Scheler M. Von zwei deutschen Krankheiten / Max Scheler Gesamte Werke. Bd. 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Güntham, 1986. S. 206.

³⁰⁷ Ibidem.

³⁰⁸ Ibidem. S. 126. Заметим, что и духовные, и витальные ценности также постигаются в актах любви особого рода, свойственных только им.

³⁰⁹ Ibidem.

6. Сублимация и десублимация как цели двух философских редукиций в персоналистском и метафизическом контекстах

Феноменология чувств, представленная в шелеровской «материальной этике ценностей», прямо подводит к вопросу об их субъекте. Может ли личность как центр духа быть субъектом чувств? И нет, и да. Нет, потому что личность, согласно Шелеру, – это духовное образование, а *чувства суть проявления телесных влечений, обусловленных инстинктами*. Да, потому что одновременно *чувства – выражения души и духа*. Как таковые чувства *суть специфически человеческие выражительные феномены – социально опосредованные и культурно опосредствованные символические формы, образующие первичный базисный слой человеческого бытия и одновременно его познания*.

Шелеровская феноменология чувств с самого начала с необходимостью затрагивала человеческую телесность с её инстинктами, влечениями, желаниями. Вот почему у Шелера в «Формализме...» речь идёт о *духовной жизни*, а её субъект – *живое социальное существо «человек» в целом, включая его личность*. Нельзя сказать, что субъектом духовной жизни является только дух. Чтобы получить возможность отрешиться от жизни, дух сначала должен завязать от жизни, следовательно, должен быть с нею изначально соединён. *Это изначально единство дано лишь в человеке*. Поэтому субъектом духовной жизни может быть только человек. Как видим, «дух» у Шелера трактуется далеко не тривиально, что справедливо отмечает В.С. Малахов³¹³. Да, у Шелера дух – не мистическая бесплотная субстанция, не абстрактное понятие, уводящее нас в эмпирию трансцендентально-логической формы мышления, и не традиционное христианско-теологическое понятие³¹⁴. Правда, Малахов обращается только к одной работе Шелера – к опубликованной версии его доклада «Положение человека в космосе». Между тем, смысловое содержание понятия «дух» не меняется на протяжении всего творчества немцакого философа и получает *дополнительные*

коннотации лишь в контексте его квазистипнозистских сентенций о духе как об одном из атрибутов «мировой основы», наряду с «порывом».

На самом деле, нераздельное и неслиянное двуединство духа и жизни в человеке – вот тот изначальный феноменологически фиксированный факт, из которого Шелер исходит ещё в «Формализме...». На этом двуединстве личность возрастает в духовной жизни и на его основе она как центр духа оказывается способной противопоставить себя жизни. Уникальный для (известного нам) космоса специфически-человеческий феномен единства духовности и живой органической телесности служит Шелеру отправной точкой для критики психофизического дуализма, восходящего к Декарту. Вот почему остатки картезианства у Канта и Гуссерля становятся главной мишенью шелеровской критики. В метафизике Шелер также исходит из *единства «духа» и «порыва» в «мировой основе»*, которое человек в познании разделяет только для того, чтобы в конечном счёте воссоединить. В примечаниях от 1928 г. к работе «Формы знания и образование» Шелер писал: «Согласно нашей метафизике, *реализация духа* в бо-жественной, вечно полагающей саму себя субстанции посредством второго известного нам атрибута Божества, посредством *порыва*, а также *идеация порыва* («духотворение жизни») – это *один и тот же метафизически-идентичный процесс*, рассмотренный первый раз со стороны «духа» и «сущности», второй раз – со стороны «порыва» и «наличного бытия»»³¹⁵. Ставшая традиционной квалификация метафизики Шелера как «дуалистической» вызывает очень большие сомнения. Причём не только у нас. Их высказывает, например, М. Хорьков, считая вслед за М. Габелем более корректным термин «дуальность»³¹⁶.

Но чем движимы эмоции? Ответ на этот вопрос Шелер даёт в ряде своих работ, из которых наиболее важные «К феноменологии и теории чувств симпатии и о любви и ненависти» (1913) (в 1923 г. была дополнена третьим разделом «О чувстве Я» и получила название «Сущность и формы симпатии»), «Любовь и познание» (1915), а также не публиковавшаяся при жизни Шелера рукопись под назва-

³¹³ Малахов В.С. Философская антропология / Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: «Мысль», 2001. С. 242.

³¹⁴ Хотя на такую мысль и наводят слова о существовании ясной очевидности того, что жизненные ценности должны приноситься в жертву духовным. Заметим, что в оригинальном тексте (см. «Формализм...») слово «должны» взято Шелером в кавычки.

³¹⁵ Шелер М. Формы знания и образование. Примечание 16. // Шелер М. Избранные произведения. М.: «ГНОЗИС», 1994. С. 52.

³¹⁶ Хорьков М. Контуры поздней философии Макса Шелера в свете его неопубликованного наследия / Макс Шелер. Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2007. С. 10–11.

нием «Ordo amoris» (1916). В них специфически-человеческим истинником всех движений души и духа, в особенностях, связанных с познанием (о чём Шелер писал ещё в «Формализме...»), обьявляется любовь. *Любовь оказывается в человеческой личности соединительным звеном между человеком и его личностью. Если личность — субъект духовных актов, то человек — субъект любви, создающей саму возможность реализации всех этих актов, претворения их в жизнь.* Примечательно, что в «Ordo amoris» Шелер пишет не о личности, но почти исключительно о человеке, о его этосе и судьбе.

«Человек есть ens amans, прежде чем он есть ens cogitans или ens volens, — пишет Шелер, — Полнота, размеренность, дифференцированность, сила его любви устанавливают пределы полноты, функциональной спецификации, силы его возможного духа и возможного для него диапазона в контакте с универсумом»³¹⁷. В своей концепции любви Шелер пристраивает к традиции, восходящей к Св. Августину и Б. Паскалю, и обосновывает свой выбор через сравнительный анализ древнеиндийского, древнегреческого и христианских учений о любви в их соотносительности с познанием в работе «Любовь и познание». Здесь и в «Ordo amoris» Шелер видит в любви не только *путь познания* человека мира и Бога, но и *бытийную силу*, имеющую метафизическое значение.

«Это учение, — пишет Шелер, имея в виду «*сихологию* и *учение о познании*» Св. Августина, выстраиваемые им на «принципе первенства любви в духе» (соответственно, первичности любви по отношению к ненависти, вызываемой «смущениями» в ордо amoris), — можно истолковать и в том смысле, что ему будет придаваться значение лишь описывающего субъективно-человеческий ограниченный «путь», на котором мы, «люди», приходим к познанию мира. В таком случае учение Августина *по существу* мало чем превосходит бы платоновскую характеристику Эроса как путеводителя, *methodos*. Хотя оно имело бы даже большее, чем психологическое, значение, а именно теоретико-познавательное, всё же оно не имело бы *метафизически-онтического* значения. Однако это последнее значение оно получает у Августина благодаря далеко не очевидному,

бесконечно глубокому переплетению с его учением о творении и откровении»³¹⁸.

Таким образом, Бог у Шелера является *объективным условием и гарантом реализации человеком как субъектом любви исходящих из его личности духовных актов и, следовательно, самореализации его как личности.*

У позднего Шелера, работавшего над «Метафизикой» и «Философской антропологией», любовь сохраняет свою незаменимую онтологически обоснованную познавательную функцию и утверждается в своём метафизическом статусе космической силы. Но меняются акценты, а иногда — как мы отметили это выше, говоря о «дионисийской релукции», — также и терминология. Вот один из наиболее характерных и ярких примеров: «Природа любит дух — эротически — сильно и порывисто, никогда не достигая его только *из себя самой!* Дух любит природу из доброты, никогда не получая от неё — пусть даже и с её помощью — энергию и силу, чтобы реализовать себя. Встреча этого высшего Эроса и этой Агаре чистейшей всеутверждающей *доброты* — вот что такое человек»³¹⁹. В контексте метафизики позднего Шелера, в которой идея чисто духовного Бога как личности всех личностей трансформируется в пантеистическую идею Деуса как двуединства «духа» и «порыва», человек из существа *любящего* превращается в «микросом»³²⁰, «микротемос»³²¹ и «всечеловека» (Altmensch)³²². Соответственно, феноменология любви и ненависти превращается в метафизику добра и зла.

В работе «Сущность и формы симпатии» Шелер углубляет и расширяет свою феноменологию чувств, всё больше перенося фокус исследовательского интереса с человеческой личности на человека.

³¹⁸ Scheler M. Liebe und Erkenntnis / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 3. Aufl. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986. S. 96-97.

³¹⁹ Scheler M. Ursprung des Menschen und Metaphysik (1927) / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 12. Schriften aus dem Nachlass. Bd. III. Philosophische Anthropologie. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987. S. 114.

³²⁰ Шелер М. Человек в эпоху уравнивания / Шелер М. Избранные произведения. М.: «ТНОЗИС», 1994. С. 105.

³²¹ Шелер М. Философское мировоззрение / Шелер М. Избранные произведения. М.: «ТНОЗИС», 1994. С. 12.

³²² Шелер М. Человек в эпоху уравнивания / Шелер М. Избранные произведения. М.: «ТНОЗИС», 1994. С. 105: «Но если и должно быть имя у идеала, то идеал для человека — это «всечеловек», а не «сверхчеловек»... Сверхчеловек, как и недочеловек, однако, в идеале всечеловека стать *человеком*».

В частности, он формулирует «законы обоснованности чувств симпатии», которые описывают четырёхступенчатый порядок в последовательности их реализации, соответствующий четырём ценностным модальностям. Согласно этим «априорным законам порядка следования», а) «единочувствие обосновывает подражательное чувствование», б) «подражательное обосновывает подражательное чувствование», в) «сочувствие обосновывает человеколюбие (Humanitas)», г) «человеколюбие обосновывает акосмистскую любовь к личности и Богу»³²³. Но главное, Шеллер расширяет здесь над способом взаимодействия духа и жизни в человеке. Анализ творчества З. Фрейда приводит его не только к жёсткой критике культурфилософской доктрины австрийского учёного за натуралистический редукционизм, но и к проблематизации её основного понятия — «сублимация», — а оно, как выясняет Шеллер, осталось у Фрейда неопределённым.

Пытаясь разобратся, что же на самом деле скрывается за психофизиологическим и одновременно душевно-духовным процессом, который Фрейд называл «сублимацией», Шеллер рассуждает так: если все духовные акты и индивидуальны способности людей совершать их в конкретных областях жизни — *следствие* вытеснения и последующей сублимации libido, то это несерьёзная «духовная алхимия»³²⁴. «Сублимация», по мнению Шеллера, может иметь единственное разумное объяснение, если «благодаря процессу вытеснения libido духовным способностям и направлениям интереса, уже имеющимся в нас, в силу предрасположенности, *придаётся бы энергии*, которой в противном случае — при безграничной самоотдаче «libido» — они были бы лишены»³²⁵. *Здесь перед нами — точка ближайшего соотношения взглядов двух мыслителей, которая, на наш взгляд, позволяет говорить о единости Фрейда на Шеллера.*

Фрейд предполагает, что все многообразные виды духовных актов изначально не имеют собственной принадлежности им самим «энергии», что вообще вся и всякая энергия может быть получена ими только за счёт энергии libido. Согласно Фрейду, основополагающее отношение между libido и «духовной деятельностью» человека заключается в том, что одно должно потерять с необходимо-

стью ровно столько энергии, сколько другое — приобрести. «Но если предположение Фрейда верно, тогда в самую *сущность* человека заложена *абсолютно* трагический момент», — заключает Шеллер³²⁶. Трагедия состоит в выборе между отказом от духовной деятельности в пользу самоотдачи примитивизму, который, чем последовательнее он осуществляется, тем больше приближает человека к животному, с одной стороны, и культурой духовной деятельности с одновременным отказом от использования основного канала жизненной энергии и связанного с ним счастья (вплоть до отказа от продолжения рода), с другой. Так что: бездуховный примитивизм как путь к одиночанию — либо безжизненная аскеза как путь к вымиранию?

Альтернатива *ложная*, заявляет Шеллер, ибо Фрейд, по его мнению, заблуждается в своём основополагающем допущении. «...Всем словам нашего душевного бытия, начиная с сенсорных ощущений и до высших духовных актов, причитается собственная мера душевной энергии, которая ни в коем случае не отбирается из энергии libido. (...) Это отношение куда как более сложное, чем предполагает Фрейд»³²⁷. Но что значит «причитается»? Какой способ взаимодействия жизненных сил, энергии человека и его душевных сил, духа скрывается за этим словом? Шеллер не даёт на этот вопрос однозначного ответа. А между тем, он размышлял над этой проблемой до конца своих дней и намеревался даже включить в свою «Философскую антропологию» раздел с критическим анализом «трёх главных ошибок Фрейда»³²⁸.

В развёрнутом виде Шеллер впервые изложил концепцию взаимодействия «духа» и «порыва» — понятия, уже не сводимого не только к libido Фрейда, но и к сумме трёх базисных инстинктов «жизни» — в «Проблемах социологии знания», представив её как переосмысление «fatalité modifiable» О. Конта³²⁹. Здесь немецкий философ ещё воздерживается от использования понятия «сублимация». Оно по-прежнему и получает специфическую шеллеровскую трактовку, не со-

³²⁶ Ibidem. S. 207.

³²⁷ Ibidem.

³²⁸ См. Scheler M. Drei Haupttätiger Freuds (1927/28) / Max Scheler Gesamte Werke. Bd. 12. Schriften aus dem Nachlass. Bd. III. Philosophische Anthropologie. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987. S. 78.

³²⁹ Шеллер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. С. 7-48.

³²³ Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie / Max Scheler Gesamte Werke. Bd. 7. Vom und Mitleiden. Francke Verlag, 1973. S. 105-111.

³²⁴ Ibidem. S. 206.

³²⁵ Ibidem.

выдающую с Фрейдовской, в докладе «Положение человека в космозе» (1927) и в его последующей публикации (1928), где Фрейд, между прочим, критикуется как главный представитель «отрицательной теории» человека. Приведём этот важнейший фрагмент.

«*Именно дух начиняет вытеснение влечения*, когда идейно и ценностно направленная воля лишает все импульсы влечений, противоречащие некоей идее, тех представлений, которые им необходимы, чтобы осуществиться в *действии*, а с другой стороны, — когда выставляет, словно приманки, перед затравившимися влечениями те представления, которые соответствуют идеям и ценностям, чтобы скоординировать таким образом импульсы влечений для исполнения *волевого проекта*, *установленного духом*. Этот фундаментальный процесс мы будем называть *управлением*, которое состоит в «затормаживании» и «растормаживании» импульсов влечений; а под *направлением* мы будем понимать как бы выставление на показ самих идей и ценностей, реализующихся всякий раз через движение влечений. Чего дух не может, так это самостоятельно породить или устранить какую-либо энергию влечения. Но позитивно не только это вытеснение, *исходящее от духа*, — позитивна и конечная цель: обретение внутренней свободы и самостоятельности, власти и деятельности — короче говоря, *наполнение духа жизнью*. *Только это по праву заслуживает называться сублимацией жизни в дух* — но не мистический процесс, который должен *творить* новые духовные качества»³³⁰.

Переосмысление Шелером главного понятия Фрейда в контексте своей метафизики приводит его к созданию нового понятия — «*ресублимация*». Оно обозначает инициированный самим духом *контрдуховный* (стало быть, по своим возможностям социальным последствием и *контркультурный*) процесс психосоматической перестройки, идущий в направлении, обратном одухотворению жизненной энергии. «Под *ре-сублимацией* (*Re-Sublimierung*) я понимаю процесс, которого хочет сам дух, — ограничение меры подачи получаемой организмом энергии к мозгу, соответственно, к интеллекту, где, очевидно, и происходит вся чисто духовная, т. е. идемыслительная деятельность»³³¹. Таким образом, понятие «ресублимация» означает психо-

физическую и одновременно душевно-духовную трансформацию всего человеческого бытия. Рассуждая чисто логически, можно заключить, что «ресублимация» как реорганизация бытия человеческой личности предполагает *десублимацию* в качестве основного необходимого элемента или частичного процесса. Допустим, что именно так это и мыслилось Шелером на самом деле (буквальный смысл термина не соответствует смыслу дефиниции, что допускает двойственную интерпретацию³³²). Тогда сознательно осуществляемая, т. е. реализуемая под руководством духа десублимация будет тождественна тому, что Шелер подразумевал под «дионисической редукцией».

Если «дионисическая редукция» сознательно практикуется как средство (способ) познания и только с целью получения философского знания, обладающего более высокой ценностью, чем само познавательное средство, то необходимо предполагается последующая новая сублимация, или «ресублимация», в смысле восстановления в прежнем состоянии бытия человеческой личности, трансформированного ради познания. Проще говоря, философ, в высших познавательных целях продолжавший над собой своеобразный «эксперимент», который выходил за рамки чисто «мысленного», поскольку включал в себя применение подобных його духовно-психосоматических практик³³³, меняющих сознание за счёт изменения психологических процессов внутри тела, должен в конечном счёте вернуться в прежнее «нормальное» состояние, чтобы иметь возможность (в том числе) зафиксировать и осмыслить опыт, пережитый им в процессе такого «эксперимента». Напомним слова Шелера о том, что подлинно философское познание рождается только путём «*преодоления*» «величайшего *напряжения*» между феноменологической и дионисической редукциями «*в единстве личности*».

В случае же, если философствующий человек как личность не выдерживает этого «величайшего напряжения», то предпочтительнее под заманчивым названием «дионисическая редукция» лишается выше-

³³⁰ Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos / Шелер М. Избранные произведения. М.: «ГНОЗИКС», 1994. С. [169].

³³¹ Scheler M. Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs / Max Scheler Gesamte Werke. Bd. 9. Späte Schriften. Bcm und München: Francke Verlag, 1976. S. 155. См. также: Шелер М. Человек

в эпоху уравнивания // Шелер М. Избранные произведения. М.: «ГНОЗИКС», 1994. С. 110; перевод слова «*Re-Sublimierung*» как «десублимация» здесь ошибочный, правильный перевод — «ресублимация».

³³² Слово «ресублимация», в буквальном смысле, означает процесс, который включает в себя как десублимацию, так и сублимацию. Но в дефиниции однозначно подразумевается только десублимация. Нельзя исключать, что в оригинальный текст вкрались ошибка, и на месте буквы «D» оказалась «R». Как бы то ни было, эти смысловые несообразности послужили нам в своё время основанием для перевода «*Resublimierung*» как «десублимация».

³³³ Или применение иных средств, например, фармацевтических.

то смысла и всякой духовной ценности, а человек, претендовавший на звание «философа», превращается в обывателя с повышенными потребительскими запросами – в того, кому захотелось «острых ощущений» или новых небывалых «переживаний». Все, кто занимался философией профессионально, наверняка знакомы с этой проблемой, а также с людьми, которые пытались найти себя в этой специфической сфере деятельности, но так и не нашли, и которых условно можно назвать «дезертирами от философии». Мы ни в коем случае не вкладываем в это выражение смысла, уникального их достоинство, а просто констатируем тот общеизвестный факт, что «любовь к мудрости» оказывается у многих любовью неразделённой.

В том случае, если десеублимация (или «ресеублимация», конечным результатом которой оказывается понижение ранее достигнутого уровня сублимации) осуществляется неосознанно, без контроля со стороны разумного духа, т. е. происходит спонтанно, то она несёт в себе такую же опасность, как и всякий естественный стихийный процесс. Этот процесс приобретает угрожающий характер, когда происходит не в единичных случаях с отдельными людьми, но, подобно моде, принимает транссубъективный массовый характер, охватывая большие группы людей, классы, народы, нации, общества. Немецкий философ Шелер, живший и творивший перед Первой мировой войной и в промежутке между двумя мировыми войнами, наблюдал этот естественно-исторический процесс в Западной Европе – и наблюдал со всё возрастающей тревогой.

В духе своего «исторического перспекивизма» Шелер в докладе «Человек в эпоху выравнивания» (1927) предсказывает наступление новой «мировой эпохи выравнивания»³³⁴, охватывая всё более широкие массы людей, ресублимация становится управляемой стихией, подтягивающей основы европейской цивилизации. В одной из наших публикаций мы назвали её эрой «цивилизованного варварства», сравнив с эпохой «второго, вернувшегося, варварства» Дж. Вико³³⁵. Заметим, что истоки зла в человеке Шелер объясняет не просто отрицанием добра, а по сути дела намеренной, идущей от убеждения *десеублимацией*: ««Зло» начинается с сознательного *раскруче-*

ния импульсов влечений и самих влечений (поп поп fiat), которые с очевидной вероятностью реализуют низшие (по модальности) блага вместо высших»³³⁶.

Продуктом культурного развития иудео-христианской цивилизации является формирование западного «фастовского» социально-антропологического типа человека. Для него характерен, по мнению Шелера, дисбаланс в соотношении высших духовных устремлений и низших естественных влечений: первые слишком долго преобладали над вторыми, сублимируя их. «Со времён поздней античности и появления Христа, с начала господства иудейско-теистического мировоззрения над Западом, – пишет Шелер, – аскетический идеал в его постоянно новых, в принципе различно обоснованных видах действительно сформировал в высшей степени *односторонний* тип человека, поставивший, в конце концов, под серьёзную угрозу равновесие *человеческих сил*»³³⁷. И вот теперь пришло время, когда низшие естественные влечения берут реванш и получают превосходство над высшими, духовными.

«Ресеублимация» выражается в великом множестве разнообразных симптоматичных явлений современного мира, отмечая которые, Шелер резюмирует: «...Все эти вещи и тысячи других указывают, я бы сказал, на *систематическое восстановление влечений человека новой мировой эпохи противе односторонней сублимации*, против чрезмерной интеллектуальности наших отцов, их многовековых управлений в аскезе и (ставших уже бессознательными) техник сублимирования, в которых формировался до сих пор западноевропейский человек»³³⁸. Ресеублимация – это «*бунт природы в человеке* и всего, что есть в нём темного, порывистого, импульсивного, – ребёнка против взрослого, женщины против мужчины, масс против старых элит, цветных против белых, всего бессознательного против сознательного, самих вещей против человека и его расудка... Сама мировая

³³⁴ Scheler M. Gewissen, Pflicht, Gut und Böse (1925) / Max Scheler Gesamte Werke. Bd. 12. Schriften aus dem Nachlass. Bd. III. Philosophische Anthropologie. Vom. Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987. S. 189.

³³⁵ Шелер М. Человек в эпоху выравнивания / Шелер М. Избранные произведения. М.: «НЛОЗИС», 1994. С. 112.

³³⁶ Там же. С. 111. Перечисляя исторические формы аскезы, привелшие к функциональной «реорганизации», или избыточной «сублимации» западного типа человека, Шелер отмечает, что сегодня преобладает «могущественная капиталистическая «аскеза золотого фетиша» (К. Маркс), трудовая и предпринимательская аскеза безграничного товарного накопления» (там же. С. 112).

война, — заключает Шелер, — была ... скорее *следствием*, чем причиной этого длившегося веками застоя инстинктов и их начинающегося бунта против зашедшего слишком далеко, чрезмерного «апологиизма» и аскетического «рационализма» этих эпох»³³⁹.

Наступление «мировой эпохи выравнивания», преватой высоким риском цивилизованного варварства, знаменует собой конец модерна с его верой в разум и социальный прогресс, означает упадок: социальный и культурный регресс. Было бы огромной ошибкой, предупреждает Шелер, радоваться этой ресублимации, усматривая в ней якобы оздоровление или омоложение западной цивилизации. «Ресублимация всюду, где бы она ни появилась и в какие бы идеи и ценности формы она ни облекалась, есть — точно так же, как и *де-рефлексия (De-Reflexion)*, рефлексивно рождённая страсть к примитивному, детскому; ко «второй» наивности — уже сама по себе знак «старости» и витальной усталости»³⁴⁰. В доктрине «выравнивания» речь идёт уже не просто о европоцентризме *предрасудке*, т. е. о том, что относится только к области знания («Духа»), но о *человеке в целом*, т. е. о том, что относится также — и даже в первую очередь — к телу человека: о животных инстинктах, влечениях, стремлениях («Порыве»)»³⁴¹. В ней Шелер от критики либеральной идеологии западного индивидуализма переходит к критике культурно-антропологических основ западной цивилизации. Как прозорливый футуролог он предвидит, что «варварство», возвращающееся в Европу в форме «дионисического» бунта инстинктов в человеке Запада, реально угрожают всему миру.

в. Метафизика жертвы и онтология страдания

В работе «Положение человека в космосе» Шелер определяет понятие «дух» прежде всего через его принципиальную противоположность жизни, но также и через особую познавательную функцию, или род знания, имея в виду прежде всего философское познание и зна-

³³⁹ Там же. С. 112.

³⁴⁰ Там же. С. 113.

³⁴¹ Культурнофилософское переосмысление Шелером понятия сублимации в доктрине «выравнивания» на несколько лет опередило появление *фрейд-марксистской* идеи Вильгельма Райха о существовании *социального бессознательного*, которая впоследствии была развита Фрихом Фроммом. См.: *Макшинец Д.В.* Синтез Фрейда и Маркса: первые фрейд-марксисты // Уманитарный вестник. 2014, вып. 9. (URL: <http://tmv.by.vsmn.ty.sciatalog/1m7/205.html>. Дата обращения: 26.12.2018).

ние. При этом он выделяет в качестве отличительной черты ««духовного» существа», каким является человек и чем он радикально выделяется из царства живого, это «*экзистенциальную несвязанность, свободу; отрешённость* его — или хотя бы только центра его наличного бытия — от *принуждения, давления, зависимости от органического, от «жизни»* и всего, что к ней относится, то есть, в том числе и от своего собственного интеллекта, связанного влечениями»³⁴². Шелеровский человек, готовый в своём сверхсублимированном состоянии к тому, чтобы посредством дионисической редукции отрешиться от интеллекта, — ибо, как показал Ницше, наш интеллект «связан влечениями», — опасно сблизается здесь со «сверхчеловеком». Очевидно, что эта психофизиологическая «процедура» сопряжена с риском утраты духовности и культурных завоеваний разумного духа. Если ницшеанский «сверхчеловек», согласно Шелеру, должен сначала стать человеком, чтобы затем устремиться к идеалу «всечеловека», то как же ему сперва уберечься от риска дефункционализации с сопутствующим ей забвением исторического наследия культуры при осуществлении десублимации? Каким образом человеку удаётся сохранять статус существа духовного?

Духовность достигается посредством сублимации, которая интерпретируется Шелером как «превращение энергии влечения в «духовную» деятельность»³⁴³ и вместе с тем как гипотетический универсальный-космический процесс, распространяемый на всё происходящее во вселенной, — как онтический процесс постепенного преобразования энергии низших и поэтому менее ценных слоёв бытия в пользу высших и поэтому более ценных. Шелер пишет, правда, в составленном наклонении, о «формализации понятия *сублимации применительно ко всему происходящему в мире*». «Сублимация имела бы тогда место в каждом фундаментальном процессе, благодаря которому силы низшей сферы бытия в процессе становления мира *постепенно* ставились бы на службу более высокой форме бытия и становления — как, например, силы взаимодействия электронов ставятся на службу атомной структуре, а силы, действующие в неорганическом мире, — на службу структуре жизни. Становление *человека и духа* следовало бы тогда рассматривать как пока *последний процесс субли-*

³⁴² *Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos / Шелер М. Избранные произведения. М.: «НЛОЭКС», 1994. [S. 153].

³⁴³ Ibidem. [S. 173].

мации природы, выражающийся одновременно во всё большем предоставлении воспринятой организацией внешней энергии самым сложным процессам, какие мы только знаем, — процессам возбуждения коры головного мозга, и в аналогичном психическом процессе сублимации влечения как переключении энергии влечения на «духовную» деятельность»³⁴⁴.

В человеческом обществе и в истории Шеллер приходит те же самые единство и борьбу двух противоположных начал — духа и порыва. Критикуя идеалистическое представление Гегеля о саморазвёртывании абсолютной идеи в процессе истории, он снова подчёркивает, что в качестве основополагающей идеи своей «Социологии знания» он принял «... совершенно правильное положение Карла Маркса, согласно которому идеи, не имеющие за собой интересов и страстей — то есть сил, происходящих из *вещной сферы человека*, из *сферы его влечений*, неизбежно «посрамляют» себя в мировой истории»³⁴⁵. Хотя, по мнению Шеллера, история в целом демонстрирует «возрастание *полномочий разума*», которое оказывается возможно только «на основе возрастания тенденции групповых влечений и во взаимодействии интересов», тем не менее, «*неосредственная борьба чистой воли против сил влечения невозможна*; там, где её намереваются вести, только сильнее возбуждаются силы влечения в их односторонней ориентации»³⁴⁶.

Здесь Шеллер опирается на психологическую закономерность, открытую В. Джеймсом. «Воление вызывает противоложность того, чего хочет, если, вместо того, чтобы интендировать более высокую ценность, осуществление которой и притягивает энергию человека и заставляет забыть дурное, оно направляется на борьбу с влечением, просто отрицая его, ибо цель его предстоит совети как «дурная». Таким образом, — заключает Шеллер, — человек должен научиться терпеть себя самого, в том числе и те склонности, которые он считает дурными и пагубными. Он не может вступить в *духую борьбу* с ними, но должен научиться преодолевать их косвенно, направляя свою энергию на выполнение доступных ему обладающих ценностью задач, признаваемых его совестью хорошими и под-

ходящими. В учении о «непротивлении» эду дремлет... великая истина. Будучи подведено под это понятие сублимации, становление человека демонстрирует собой *высшую* известную нам *сублимацию* и одновременно *интимнейшее единение всех существенных сфер природы*»³⁴⁷.

Обращают на себя внимание слова о том, что человеку следует учиться «терпеть самого себя» и правильно понимать учение о непротивлении эду. Мы усматриваем здесь смысловую связь между метафизической идеей сублимационного преобразования энергии низших слоёв бытия в пользу высших и «онтологией жертвы», которую Шеллер изложил в работе «О смысле страдания», упоминавшейся нами ранее. Вывод о необходимости для человека терпеть страдания от непротивления эду, который Шеллер делает из «сущностного усмотрения» Джеймса, «функционализируется» им в этой работе в контексте критики традиционных гедонистических и эвдемонистических учений. А именно: кто вопреки жизненным реалиям, стремится избежать боли и страданий ради получения одних только плотских наслаждений, радостей и достижения на этом пути эгоистического индвидуального счастья, тот тем самым лишает себя возможности получать *высшие* духовные наслаждения и радости, а также достичь *полноценного* счастья, основанного на жертвенной любви к ближнему. Такие наслаждения, радости и такое счастье неотделимы от боли и страданий. Заметим, что эти идеи, интегрированные Шеллером в феноменологически обоснованную концепцию многоуровневой «глубины чувств» (см. выше)³⁴⁸, были впервые сформулированы им ещё в «материальной этике ценностей».

Однако смысловая новизна, которую принёсла с собой метафизическая интерпретация понятия «сублимации» (его «формализация», в терминологии Шеллера), основывается на подлинности Шеллером онтологической концепции «целого» и «части». Согласно философии Шеллера, подлинная любовь сущностно-необходима связана с готовностью к жертве и жертвенному служению, стало быть, также с болью и страданием, которые неизбежно сопутствуют жертвенности. Но что есть «жертва», если рассматривать её как объективный онтический феномен?

³⁴⁴ Шеллер М. Положение человека в космосе / Шеллер М. Избранные произведения. М.: «ГНОЗИС», 1994. С. 172-173.

³⁴⁵ Там же. С. 173.

³⁴⁶ Там же.

³⁴⁷ Там же. С. 173-174.

³⁴⁸ Согласно этой концепции, глубина чувств, зависящая от степени их одуховлённости, обратно пропорциональна их достижимости путём прямого сознательного усилия воли. Например, чем больше хотим счастья, тем оно менее достижимо.

Приведём выдержки из работы «О смысле страдания», наиболее важные, с нашей точки зрения.

«О «жертве» в *объективном* смысле (в отличие от свободного «самопожертвования или жертвования чего-то», на которое способны только свободные духовные личности) везде говорят там < – но и только там – >, где реализация чего-то благого сравнительно «*более высокой ценностной степени*» оказывается *существенно необходимой* связанной с уменьшением либо уничтожением благого сравнительно *более низкой* [ценностной] степени или полаганием меньшего зла»³⁴⁹ – писал Шелер. – «И «жертва» только там *необходима*, где причинность как закономерность между несущими ценности вещами и процессами необходимо связывает реализацию более высокой позитивной ценности (или избежание более высокой степени зла) с полаганием и реализацией зла меньшей степени. Исходя из этого наиболее формального понятия жертвы, я утверждаю: все виды боли и страданий – как бы к ним ни относились страдающий – сами по себе суть лишь субъективные душевные отображения и корреляты <объективных> жертвенных процессов, т. е. тенденций, выражающих в том, что от блага более низкого порядка отказываются ради блага более высокого порядка (<онтология страдания>).

Основопологающее бытийное отношение здесь – это отношение между *частью* и *целым* там, где наличествует сверхсуммарное реальное целое (т. е. не только искусственное, «живущее» по милости нашего соединяющего рассудка), иначе говоря, такое целое, бытие, действие и ценность которого не зависят от бытия, действия и ценности его <отдельных> частей. Только там, где целое существует, действует и живёт в своих частях *как* целостность (*totalitas*), а части действуют не только в целом, но и «ради» него, может идти речь о жертве между частью и целым и существует возможность возникновения страдания (какого-либо рода). Только в этих случаях части целого называются также его «членами» (*Örter/Orte*); и лишь в этом случае между целым и частью устанавливается сверхсуммарное отношение «солидарной связи», поскольку целое существует «ради» частей в том смысле, что оно властвует, направляет и управляет, а части – «ради» целого в том смысле, что каждая из них специализи-

рована в служении, по-своему направлена и управляема. В чисто формальном, механически-суммарном мире не может существовать даже возможности боли и страданий, не говоря уже о них самих. <Точно так же её не может быть и в абсолютно «телеологическом мире», каким его мыслит теизм.>»³⁵⁰

В «онтологии страдания» Шелер не ограничивает своё понимание «целого» и «части» только миром живого, но распространяет его также на мир специфически человеческий – на социокультурные и чисто духовные общности, на всякого рода общества и общности, которые ранее он предпочитал называть «солидарными» *личностями* (*Gesamtpersonen*). «То, что мы называем здесь «целым» и «частью», – пишет он, – можно заменить любым в самом широком смысле слова множественным единством (*Vielseitigkeit*). Если исходить для начала из самого поверхностного, не подвергнувшегося ещё метафизическому толкованию опытного знания в мире нашего человеческого опыта, это, в первую очередь, все *жизненные единства* (клетка, организм, социально-биологическая целостность), а также все духовные *единства личностей* *актов* по отношению, с одной стороны, к частичным актам одной личности, с другой – к солидарным личностям (нациям, государствам, церквям, культурным кругам), членами которых являются отдельные личности, независимо от их индивидуального собственного достоинства. Если бы и весь мир был такого рода целым – что мы достоверно не знаем, – тогда и «миру» как таковому следовало бы приписать своего рода страдание»³⁵¹.

На наш взгляд, метафизическая идея субlimационного преобразования энергии низших слоёв бытия в пользу высших прекрасно встраивается в шелеровскую онтологию жертвенного страдания. Тогда субlimация, понимаемая как цель феноменологической редукции, предстаёт в качестве процесса *жертвенного*, сопряжённого с аксезой и неотделимого от неё телесного и душевно-духовного страдания³⁵². Но и десубlimация, понимаемая как цель дионисийской редукции, также является процессом *жертвенным*, поскольку подвергает человеческий организм и психику небезопасным испытаниям, сопряжена с риском невозвращения испытуемого (посред-

³⁵⁰ Ibidem, SS. 42-43.

³⁵¹ Ibidem, SS. 43-44.

³⁵² Нельзя не признать, что в таком понимании субlimации много правды, и она знакома всем, кто профессионально занимается высококачественными умственными трудами, требующим мобилизации психических и интеллектуальных сил и их длительного напряжения.

³⁴⁹ Scheler M. Vom Sinn des Leidens / Scheler M. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Gesamte Werke. Bd. 6, 3. dtvrges. Aufl., Hrsg. von Manfred S. Fings. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986. SS. 41-42.

ством новой сублимации или ресублимации) в привычное для него «нормальное» состояние, с опасностью получить телесные или психические травмы и болезни, которые, в свою очередь, влекут за собой боли и страдания.

Выдвигая понятию «моральное» условие философствования, требующее сублимации как цели феноменологической редукции, а впоследствии выдвигая противоположное условие философствования, которое можно назвать «аморальным» или «внеморальным», поскольку оно требует десублимации как цели дионисической редукции, Шелер показывает: философское познание – это не досужее занятие, результатом которого является, как он верно замечает, умение «судить да ридить» обо всех вещах, но трудная, тернистая, подчас небезопасная дорога, идти по которой способен далеко не каждый. Почему? Потому что подлинная *любовь к мудрости* требует *жертвенного служения*. Оно требует от философа «жертвоприношений» в виде самоограничений или рискованных самоиспытаний, регулярного самоисключения из активного практического преобразования мира, выходящих за рамки «нормальности» затормаживаний или, наоборот, растормаживаний витальных импульсов, влечений, побуждений, и т. п.

Метафизическая концепция познания как *жертвенно-любовного экстазного «участия» одного сущего в так-бытии другого сущего* оказывается последним элементом в назве под названием «философская редукция» в её трактовке Шелером, или – выражаясь академично: последним звеном, замыкающим цепь наших рассуждений о том, как он понимал философскую редукцию.

«Мы говорим, – писал немецкий философ, – что знание есть бытийное отношение, 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 сополагаются изменения. «Знаемое» становится «частью» того, кто «знает»... Это бытийное, а не пространныйное, 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-части (*Teil-habe*), может быть только трансцендирующее само себя и своё собственное бытие *при-ч*асти (*Teil-parte*), которое мы называем «любовью» в самом формальном смысле»

де этого слова. (...)) Без тенденции сущего, которое «уметь» *выходить* и *исходить* из себя для у-части в другом сущем, не существует вообще никакого возможного «знания». Я не вижу другого названия для этой тенденции, кроме «*любви*», самоотдачи – готовности отдать, как взрывания границ собственного бытия и так-бытия. (...) ... Так как знание есть бытийное отношение, то и его объективной *целью*, тем, «для чего» знание существует и отскивается, не может быть само знание, но – во всяком случае – некое *стание*, *становление*, *иньм*. Таким образом, не следует отвергать вопрос «*зачем*»... (...) У знания, как и у всего, что мы любим и ищем, должны быть *ценность* и *конечный онтический смысл*»³⁵³.

Итак, движимое любовью познание приводит нас к знанию, а философское знание, согласно изложенной нами выше шелеровской концепции трёх основных видов (родов) знания, служит «*станием* и *полному разитию личности*, которая «знает»»³⁵⁴. Это означает, что познающий человек как индивидуальный носитель знающей разумно-духовной личности (элемента божественного атрибута «Дух») и одновременно как носитель всеединой жизни (элемента божественного атрибута «Порыв») является их целостным нераздельным двуединством, т. е., грубо говоря, целым по отношению к двум своим частям. Но именно это – и только это – онтологическое отношение целого и части, точнее говоря, целого и двух частей в человеке, ведомом жертвенной любовью к другому человеку, миру и Богу под началом своей индивидуальной личности, делает возможным всякое, в том числе философское познание, а оно может идти в двух противоположных направлениях – как через феноменологическую, так и дионисическую редукцию.

³⁵³ Scheler M. *Формы знания и образование / Шелер М. Избранные произведения*. М.: «ПНОЗИС», 1994. С. 39-40, 40, 41.

³⁵⁴ Там же. С. 41.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Понятие интуиции у М. Шелера и Э. Гуссерля

Рассматривая место и роль феноменологии в философском творчестве Шелера, Шпингельберг приходит к выводу, что ключевую роль в нём сыграла феноменология – в особенности то, как её понимал сам немецкий философ. Почему? Дело в том, что в феноменологии Шелер открыл для себя то, к чему он сам как бы наощупь приближался уже в своей ранней философии культуры, опирающейся на «ноологический метод» Р. Эйкена, а именно – *адекватную форму обоснования интуитивного познания*. Примечательны воспоминания Морица Гайгера, которые цитирует Шпингельберг. В них Гайгер пишет о том, за что, по его мнению, Шелер более всего ценил феноменологию, указывая на идейную связь «философии жизни» А. Бергсона с «феноменологией жизни» Шелера.

По мнению Гайгера, феноменологический метод был «контентна-лен» Шелеру: «К феноменологии Шелера привлекал не анализ и разделение феноменов, осущестляемые самым строгим образом, самый безупречный образец которых воплощён в работах Александра Пфендлера³⁵⁵. Шелер, рвущийся вперёд с характерными для него блеском, не был создан для рутинных проверок и перепроверок. Главным в феноменологии для него было нечто совершенно иное: в ней он открыл метод интуиции. Фактически Шелер знал о важности интуиции для философии ещё до приезда в Мюнхен. Ведь это именно он, всегда чувствующий приближение новых веяний, открыл Бергсона и убедил йенского издателя Дидерхуса начать перевод работ этого философа на немецкий язык. Однако интуиция, защищаемая Бергсоном, скорее была видоизменённой «интеллектуальной интуицией» Шеллинга, чем настоящим методом конкретного философского исследования. Подобный инструмент Шелеру дада феноменология. Её первичной задачей было осознание данностей. Она позволяла и даже обязывала созерцать ясно и просто, пред-

варя конструктивное систематизирование и генетические соображения. (...) ...Стало ясно, что никто не обладает в большей мере способностью к такой интуиции ("Schau", кроме Шелера)³⁵⁶.

Шпингельберг выделяет «три главных положительных черты феноменологического подхода, как его понимал и практиковал Шелер». На наш взгляд, его интерпретация позволяет сделать вывод, что он считал Шелера философским интуитивистом: «а) «Erleben»³⁵⁷, т. е. сам по себе «проживаемый» интуитивный опыт, нацеленный в то же время на проникновение в само данное; он, таким образом, представляет собой интенсифицированную форму жизни в противоположность её просто пассивным формам; б) внимание к «эту» (essentia), вместе с приостановкой действия вопроса об «этом» (existentia); в) внимание к а priori, т. е. к существенным связям, существующим между этими «что»³⁵⁸.

Мнение М. Фрингса на этот счёт приводит к такому же выводу: в своей концепции феноменологии Шелер придерживался интуитивистской парадигмы. Фрингс характеризует феноменологию Шелера, в отличие от гуссерлевской, как «*доредфлексивную*» (subliminal) и считает, что «Шелер... сформировал своё собственное, независимое от гуссерлевского, новое понятие интуиции». Фрингс выделяет семь её оригинальных отличий от других известных феноменологических доктрин, прежде всего гуссерлевской. Вот они: 1) феноменология не базируется на методе; 2) основываясь на интуиции, феноменология должна становиться данное в ощущениях; 3) источник времени заключается в самоактивизации жизни; 4) сознание предполагает существование личности; 5) эмоциональная интенциональность преддана всем другим актам; 6) это есть всего лишь объект внутреннего восприятия; 7) реальность – это сопротивление³⁵⁹.

Наконец, и сам Шелер в работе «Немецкая философия настоящего времени» завершает характеристику феноменологии её историко-философской квалификацией как «*интуитивистского платонизма*». «... Феноменология ставит перед философией и всеми её дисциплинами задачу выявить *априорные сущности и идейные структуры*, которые в каче-

³⁵⁶ Geiger M. Zu Max Schelers Tod // Vossische Zeitung. 01.06.1928. Цит. по: Шпингельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Лотос, 2002. С. 263.

³⁵⁷ Erleben (нем.) – переживание.

³⁵⁸ «Шпингельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Лотос, 2002. С. 263.

³⁵⁹ Frings M. S. The Mind of Max Scheler. The first comprehensive guide based on the complete works. Marquette university press, 1997. P. 182-183.

стве объективного Логоса пронизывают всю совокупную действительность и проявят в ней (в смысле значимости), чтобы вместе укоренить в этой структуре все позитивные науки и их материальные бытийные области, — пишет он. — С исторической точки зрения, феноменологию можно рассматривать также как обновление *интеллектуального платонизма*, правда с полным устранением платоновского овещствления идей и всех мифических приложений. Понятно, что при таком своеобразии феноменологии вновь обрела более прочную связь со всей платоновско-августинианской традицией в патристике и раннесредневековой философии, отчасти также и с Аристотелем»³⁶⁰.

Что касается расхождений с Гуссерлем в трактовке феноменологии, то они, как было показано выше, имели различные мотивы, одним из которых, несомненно, было, с одной стороны, чисто интуитивистское толкование Шелером начального момента феноменологического познания (интуитивное схватывание феномена), с другой — чисто объективистское, если не сказать «самоочевидной данности», не требующих никаких рациональных доказательств. Впрочем, на поверхности историко-философского дискурса расхождений с Гуссерлем получают немного иное обоснование. Вот как Шелер их описывает.

«...Наиболее глубокой среди феноменологов является противоположность в теоретико-познавательных вопросах, — отмечает он. — Она особенно углубилась из-за того, что в своей последней работе «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии»³⁶¹ Э. Гуссерль в значительной степени сближается с теоретико-познавательным идеализмом Беркли и Канта, а также с учением Натюрпа об идеях и снова рассматривает феноменологию только как сущностное учение о *структурах сознания* (не подлежащих изменениям под воздействием случайного опыта), но в то же время, подобно Канту, делает эти структуры сознания предельными самими предметами опыта. Таким образом, и для него законы опытного познания предметов становятся вместе с тем законами предметов всякого возможного опыта («коперниканский поворот» Канта). Этот своеобразный поворот Гуссерля, в соответствии с которым даже после уничтожения всех вещей останется «абсолютное сознание», не был принят почти всеми исследователями, которых он воодушевил ра-

нее, и одновременно является главным препятствием для построения метафизики на сущностно-теоретической основе»³⁶².

Но, может быть, Шелер выражал только свою субъективную точку зрения и в собственных интересах преувеличивал то разочарование, которое испытывали сторонники взглядов раннего Гуссерля после выхода в свет его «Идей I»? В действительности, большинство феноменологически ориентированных философов не поддерживало гуссерлевскую идею трансцендентальной редукции, расценив её как уклонение от фундаментального принципа феноменологии, выдвинутого самими же Гуссерлем — обрашаться только «к самим вещам». В. А. Куренной констатирует, что «такие оценки встречаются, например, у Мартина Хайдеггера, Мориса Мерло-Понти, а также у некоторых представителей «реалистической феноменологии» (например, у Дитриха фон Гильдебранда)»³⁶³. При этом он цитирует примечательный фрагмент из письма Р. Ингардена.

Роман Ингарден, один из участников и очевидцев «феноменологической весны», так описывал впечатление, которое произвел на него, его друзей и коллег выход «Идей I»: «На семинаре 1913/1914 гг. мы читали их вместе с Гуссерлем и слышали его комментарии к этой книге. И там, на семинаре, возникло определенное удивление. Это было не то, что мы ожидали. Друг мы читаем такие положения: «Если мы вычёркиваем чистое сознание, то мы вычёркиваем мир» (!); «Если нет чистого сознания, то нет и мира» (!). Гуссерль многие годы учил нас: назад, к вещам, к конкретному, не к абстрактному, не к теориям и т. д.! Ближе к конкретному! — таков был лозунг. Вместо этого в „Идеях I“ мы встречаем обширные анализы сознания, анализы внешнего, трансцендентного восприятия, основанные на рассуждениях о том, что является реальной частью сознания, а что не является таковой. Затем мы встречаем требование проведения «феноменологической редукции» до того, как мы приступим к анализу сущности «самых вещей», а к «самим вещам» следует подходить только окольным путем, а именно путем анализа сознания»³⁶⁴.

³⁶² Ibidem, S. 311. Как отмечает Фринге, «Почти все замечки на полях, сделанные Максом Шелером на его экземпляре Гуссерлевских «Идей...» носят негативный характер, некоторые — крайне критические!» (Nachwort des Herausgebers / Max Scheler Gesamte Werke, Bd. 11, Schriften aus dem Nachlass, V. II, Erkenntnislehre und Metaphysik, Bohn und München: Francke Verlag, 1979, S. 274).

³⁶³ Куренной В. А. От редактора / Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 6.

³⁶⁴ Ingarden R. Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls, Osloer Vorlesungen, 1967 (Gesammelte Werke, Bd. 4), Hrsq. von G. Heidegger, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1992, S. 28.

Характеризуя феноменологию в её отношении к традиционным философским противоположностям «рационализм – эмпиризм», Шелер ведёт за Гуссерлем использует в качестве метафоры финансовый термин «Einlösung» – погашение долга, плата по счётам, выполнение обязательств. Феноменология, так сказать, платит по счётам и рационализма, и эмпиризма. Иначе говоря, феноменология преодолевает указанные выше противоположности с сохранением их особых ориентаций и соответствующих им неоспоримых заслуг в познании мира. По мнению Шелера, феноменология соответствует даже притязаниям «позитивизма».

«Тому, что очевидно а priori, познание обязано *опытному* (феноменология говорит здесь «созерцающему»), а не творящему, формирующему, конструирующему отношению его субъекта – но лишь с тем отличием от всякого познания случайного (hic et nunc) в действительном, что результаты созерцательного опыта не может быть изменён посредством *количества* «случаев», происходящих в опыте. Вот почему феноменологические опыты и «созерцание» противопоставляются не «опыту» вообще, но только методу *наблюдения* и *индуктивного обобщения* наблюдаемых случаев»³⁶⁵. Говоря о том, что феноменология стремится к «живейшему, интенсивнейшему и непосредственнейшему» контакту с миром в переживании, Шелер замечает: «В этом смысле – но только в этом – феноменологическая философия есть радикальнейший эмпиризм и позитивизм: для всех понятий, для всех положений и формул, в том числе и для положений и формул чистой логики, например, для закона тождества, следует найти «обеспечение» в таком содержании переживания»³⁶⁶.

Но именно это и отличает феноменологическую философию от прежнего рационализма, который в основу своего метода кладёт понятия, формулы или даже науку – либо для того, чтобы редуکتивно выявить её «предпосылки», либо для того, чтобы привести «в непротиворечивую связь её результаты». Говоря о рационализме, Шелер в первую очередь имеет в виду научно-ориентированный рационализм неокантианского толка, характерный для Гуссерля. Проявление науки и её пред-

Цит. по *Kurzenной V. A.* От редактора / Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 7-8.

³⁶⁵ *Scheler M.* Die deutsche Philosophie der Gegenwart / Max Scheler Gesamte Werke. Bd. 7: Wesen und Formen der Symbiose. Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Veit und Minchen: Francke Verlag, 1973. S. 310.

³⁶⁶ *Шелер М.* Феноменология и теория познания / Шелер М. Избранные произведения. М.: «ГНОЗИС», 1994. С. 199.

метов – это, конечно, одна из важных задач феноменологической философии, замечает он, хотя в не меньшей степени – также и прояснение искусства, религии, этики. «Но заранее принимать науку или какое-то из её положений в качестве предпосылки – это значит не прояснять, а затемнять её сущность, – подчёркивает Шелер. – Кроме того, это значит делать из философии ancilla scientiae, совершать ту же самую ошибку, в которой по праву упрекают схоластику, даже если место теологической науки здесь занимает математическое естествознание или историческая наука (сциентизм). К тому же такой «трибунал» над частными науками уже потому не имеет никакого права на существование, что они с полным правом претендуют на то, чтобы самим фиксировать свои предпосылки, причем в этой фиксации, в соответствии с поставленными изменениями в их развитии, каждый день также должны происходить изменения»³⁶⁷.

Фрингс отмечает, что не только Шелер, но и другие теоретики феноменологии в Германии того времени, критиковали Гуссерля прежде всего за «эго-логическое *картезианство*» и вытекающие из него методологические недостатки. При этом Шелер в своей критике основывался не только на «Идеях I» (1913), но – что важно подчеркнуть – и на «Логических исследованиях» Гуссерля. Критика этого основополагающего для всего феноменологического движения труда, пишет Фрингс, «была формулирована им уже к 1904 г. и содержится в его работе «Логика I», изданной посмертно»³⁶⁸. Это неопровержимо доказывает очевидный факт независимости Шелера в вопросах феноменологии и, как он говорил, в «свободном круге» феноменологов, с которыми он был знаком. В него входили Гайгер, Гильдебранд, Дауберт, Липпе (которые в 1911 г. сам основал феноменологический кружок в Мюнхене), Фрэнндер, Райнах и Эдиг Штайн»³⁶⁹.

«Однако наиболее явно независимость Шелера от раннего феноменологического движения выразилась в его лекции о биологии, прочитан-

³⁶⁷ *Max Scheler* Phänomenologie und Erkenntnistheorie / Schriften aus dem Nachlass. Bd. 1. Zur Ethik und Erkenntnistheorie / Max Scheler Gesamte Werke. Bd. 10. Voim. Volvier Verlag Herbet Grundmann, 1986. S. 381.

³⁶⁸ Эта работа вошла в XIV том «Собрания сочинений Макса Шелера», изданный в 1993 г. Не может не удивлять, что М. Габель относит предпологаемую им «рецепцию» Шелером гуссерлевской концепции феноменологии к 1906 году (*Gabell M.* Человек – движение к божественному? / Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. С. 48.)

³⁶⁹ *Fringes M. S.* The Mind of Max Scheler. The first comprehensive guide based on the complete works. Marquette university press, 1997. P. 182.

ной им в 1908–1909 гг. в мюнхенском биологическом фонде, — утверждает Фрингс. — Она содержит в себе центральные темы его феноменологии того времени, когда он готовил к публикации две указанные выше работы³⁷⁰. К сожалению, все другие комментарии Шелера на эту тему разбросаны по его многочисленным трудам, включая «*Формализм...*»³⁷¹. Фрингс прав, указывая на то, что главным заблуждением Гуссерля Шелер считал признание некой «истины в себе» как якобы пребывающей независимо от мышления и его объектов и что, соответственно, Гуссерль расматривал истину как существующую до наших суждений. Но он не вполне точен, когда пишет, будто Шелер «особенно обвинял Гуссерля» в «платонизации» феноменологии в «Логических исследованиях». Приведённые выше фрагменты из работы «Немецкая философия настоящего времени» свидетельствуют о том, что Шелер не имел ничего против «платонизации» философии (с двумя указанными выше оговорками). Скорее наоборот, он приветствовал восстановление связи с платоновско-августинианской традицией. Вопрос заключался в другом: о какой именно «платонизации» идёт речь? Ответ на этот вопрос даёт шелеровская концепция «функционализации».

Так в чём же главное отличие эмотивистской феноменологии Шелера от рационалистической феноменологии Гуссерля?

Согласно Шелеру, феноменологическое познание имеет как бы три уровня. На первом, фундаментальном, уровне оно осуществляется путём непосредственного чувственно-интуитивного схватывания, которое даёт нам феномены, или первичные феномены (*Urphänomene*). Они суть априорные «чистые факты», или «феноменологические факты» (выражение Шелера), которые не имеют ничего общего с «явлениями» или «видимостью» реального³⁷². Таковы, например, «материальные

³⁷⁰ Имеется в виду незаконченные и потому неопубликованные при жизни Шелера работы «Учение о Трёх фактах» (1911) и «Феноменология и теория познания» (1914). Подготовительные материалы к лекции по биологии опубликованы также в XIV томе «Собрания сочинений Макса Шелера» (S. 257–361).

³⁷¹ Ibidem. P. 182. Заметим, что текст, опубликованный в «Собрании сочинений Макса Шелера» под названием «Лекция по биологии (1908/09)», на самом деле представляет собой не текст лекции (который, судя по всему, не сохранился), а подготовительные материалы к ней. Они весьма обширны (что видно уже по диапазону страниц) и разделены на четыре тематические части: «I. Формы вообшей», «II. Биология и физика. Материальные массы и живые тела», «III. Феноменология жизни и органического бытия», «IV. Инстинктивные движения». Ясно, что на основе таких набросков могла быть пропята не одна лекция, а целый лекционный курс.

³⁷² В неопубликованных рукописях под названием «Учение о Трёх фактах» Шелер отличает «феноменологию факта» от «феноменологии акта» и показывает принципиальные различия между фактами («естественного мировоззрения» (объединено–практического сознания), фактами,

априори), которые Шелер положил в основу своей «материальной этики ценностей». Если какой-то чувственно-интуитивно схваченный нами первичный феномен, — например, «живость», «живое» — «*sonstige*» (как выражается Шелер) в мышлении сознании с какой-то духовно-разумной «*idee*», например, с «идеей жизни», это означает, что мы поднялись до второго уровня феноменологического познания, а именно до *интуитивного созерцания сущности*, или *усмотрения сущности* (*Wesensschau*). Наконец, на третьем уровне феноменологического познания, когда интуитивное созерцание сущности соединяется с его осознанным, рефлексивным всесторонним осмыслением, мы поднимаемся до уровня *познания сущности*, или *сущностного знания* (*Wesenskenntnis*).

Сравнительный анализ концепцией феноменологии Шелера и Гуссерля показал, что в доктрине последнего нет места для чувственно-интуитивного схватывания. Оно происходит, согласно Шелеру, на первичном досознательном уровне, а «чистый факт» такого схватывания, выявляемый с помощью феноменологической редукции, выполняет у него функцию эпистемологической защиты от рационалистически-идеалистической подмены «бытия вещи в сознании» («сознанием бытия вещи»). Таким образом, при переходе от «материальной этики ценностей», основанной на интуитивном схватывании «материальных априори», к философской антропологии и метаантропологии «метафизике второго порядка» Шелеру не надо было делать никаких скачков или «поворотов». Его философское мышление всегда было одновременно антропо-логично и онто-логично. А поскольку, согласно его этике, данный нам в «материальных априори» ценностно переживаемый нравственный космос «других Я» (= «Мы») есть условие возможной данности нашего «индивидуального Я», равно как и физического, предметно-вещного космоса, постольку его мышление всегда было также и социо-логично — во всяком случае, в своих фундаментальных предпосылках.

Установка на интуитивизм ярко проявилась у Шелера в его отношении к спору между феноменологами в том, что касается адекватности результатов их феноменологических исследований. По сути дела, речь идёт о принципиальной позиции Шелера в отношении дискурсивного познания вообще. На наш взгляд, эту позицию с некоторых пор

полученными в результате позитивно-научного познания и «чистыми фактами», полученными с помощью феноменологической редукции. См.: Max Scheler. Lehre von den Drei Tatsachen / Schriften aus dem Nachlass. Bd. I Zur Ethik und Erkenntnislehre / Max Scheler Gesamte Werke. Bd. 10. Wölpel Verlag Herbert Spindemann, 1986. SS. 433–502.

стал занимать также и М. Хайдеггер. Не случайно ведь он заслужил у Гуссерля право называться его «антиподом» заодно с Шелером. В неопубликованной работе «Феноменология и теория познания» Шелер отвечает на критику со стороны философов неокантiansкой ориентации, которые придерживались дискурсивной парадигмы познания, и указывает на то, что предпосылкой этой парадигмы является не что иное, как «социальный конвенционализм». Премуществом этой парадигмы, лежащие на поверхности и зачастую ускользающие в языковых формулировках, письменных знаках, изобразительных и иных символах и т. п., конечно же, очевидны. Между тем, есть у неё и неосознаваемые онтологические допущения, которые, будучи отрефлексированы и осмыслены, могут обнаружить её условность, шаткость и ограниченность.

«Но зато для этого социального конвенционализма, — пишет он, — вполне может существовать другая проблема: вопрос о том, *исполняется ли в данном смысле* речи хотя бы одного из «говорящих» и не является ли обретенный таким образом мир предметов только какой-то совершенной дателькой от всякого усмотрения и познания *fable compeue*³⁷³, существует ли вообще — образно выражаясь — какое-либо обеспечение всего этого гигантского всекельного и разговорного бизнеса? Феноменология по принципиальному соображениям отвергает то извращение идеи предмета, когда в качестве критерия определения того, что предмет действительно является предметом, используют «прокрустово ложе» идентификации через символы. Конечно, из сущности предмета следует, что его можно идентифицировать, — но не наоборот. И ещё в меньшей степени верно, что только то является предметом, о чём возможно обозначимое высказывание, или даже так называемая «обозначимая связь представлений»! Ведь тогда произвольная конвенция ничем не отличается от познания. У феноменологии же есть свой особый нравственный пафос. И феноменологическая философия — поистине полная противоположность всякой поспешной философии говорения. Здесь меньше говорят, больше молчат и больше видят — видят и те миры, которые, возможно, вообще не выразимы. А что мир существует только для того, чтобы стать обозначенным с помощью общезначимых символов, упорядоченным и обговоренным, и что он — «ничто», пока не вошёл в речь, всё это уж слишком мало соответствует его бытию и его смыслу!»³⁷⁴.

³⁷³ *Fable compeue* (фр.) — общепринятая выдумка.

³⁷⁴ Шелер М. Феноменология и теория познания / Шелер М. Избранные произведения. М.: «ГНОЗИС», 1994. С. 212-213.

Следующий за этим фрагмент выражает своеобразие феноменологической концепции Шелера, наверное, как никакой другой. Предлагаем его в нашем переводе: «Вот почему сущность предмета и бытия, которое может быть и бытием акта, и бытием ценности, и бытием сопротивления, вовсе не исключает того, что только *некто единственный* в *одном-единственном* акте придёт к самоданности чего-то; она не исключает и того, что определённый предмет может быть дан в качестве такового *лишь одному*: Она не исключает истинного и благого бытия чего-либо для одного индивида, т. е. даже по сути своей *индивидуально-значимых и, тем не менее, строго объективных и абсолютных* истин и усмотрений. Всё это исключает только субъективистское рассеивание предмета в индентифицируемости, истины — в «обозначимом высказывании», подлинного усмотрения — в необходимости суждения (сущность которой негативна)»³⁷⁵.

Отсюда следует не очень весёлый вывод, но Шелер делает его со свойственной ему смелостью мысли: разногласия между феноменологами по поводу усмотрения той или сущности поэтому «глубже и радикальней», чем в случае споров об обычных вещах, которые имеют либо могут иметь определения в общепринятых символах. Но немецкий философ делает крайне важную оговорку: индивидуально-значимые истины — это не что-то таинственно-мистическое, иррациональное. Они доступны для *понимания*. Разногласия по поводу усмотренной сущности могут быть вызваны самыми разными причинами. Это могут быть и банальные ошибки, и заблуждения, и иллюзии — причём, не только одной из спорящих сторон, но и обеих. «Так называемого «общего критерия» здесь не существует, — констатирует Шелер. — Решение принимается в каждом конкретном случае. (...) Но феноменологический спор не является неразрешимым — кроме разве тех случаев индивидуально-значимых истин, когда нет смысла спорить и единственно осмысленным отношением является *понимание* того, что нечто есть истинное или благое для того, кто в качестве такового это утверждает»³⁷⁶. Наверно, предпринятое нами исследование творчества Шелера с достаточной степенью очевидности продемонстрировало, что проблема понимания одного философа другим философом — это «вечная» философская проблема, независимо от того, какой именно эпистемологической парадигмы

³⁷⁵ Max Scheler. Phänomenologie und Erkenntnistheorie / Schriften aus dem Nachlass. Bd. 1. Zur Ethik und Erkenntnistheorie / Max Scheler. Gesammelte Werke. Bd. 10. Bonn: Pöhlner Verlag Herbet Grundmann, 1986. S. 393.

³⁷⁶ Ibidem. S. 394.

они придерживаются, а вовсе не исключительная проблема философов-феноменологов.

Разумеется, было бы ошибкой, а не только упрощением полагать, будто главный конкурент Шелера в толковании феноменологического способа познания, Э. Гуссерль, не использовал понятие «интуиция» или выступал против «интуитивного» постижения вещей, т. е. их прямого, непосредственного видения и усмотрения их сущности. Например, в работе «Философия как строгая наука» мы находим у него впечатляющие по своей убедительности слова.

«Ввиду того, что в наиболее влиятельных науках Нового времени, а именно в математически-физикальных, большая часть работы совершается согласно непрямым методам, мы слишком склонны переоценивать непрямые методы и недооценивать значение прямых постижений. Но по самому существу своему, поскольку она направляется на последние начала, философия в своей научной работе принуждена двигаться в атмосфере прямой интуиции, и величайшим шагом, который должно сделать наше время, является признание того, что при философской в истинном смысле слова интуиции, при феноменологическом постижении сущности открывается бесконечное поле работы и такая наука, которая в состоянии поучить массу точнейших и обладающих для всякой дальнейшей философии решительным значением познаний без всяких коэвентно символизирующих и математизирующих методов, без аппарата умозаключений и доказательств»³⁷⁷.

Не менее ясно Гуссерль высказывался о непосредственном видении феноменов, например, в «Идеях к чистой феноменологии»: «Непосредственное «видение» – не просто чувственное, постигающее опытным путем рассмотрение, но видение вообще как сознание, дающее из первоисточника (каким бы такое созерцание ни было), – вот последний правовой источник любых разумных утверждений. Его функция – давать права – есть у него лишь потому и постольку, что и постольку он дает из самого первоисточника. Если мы вполне ясно видим предмет, если мы исключительно на основе такого видения и в рамках действительного схваченного в видении осуществили эксплицирование и понятное постижение, если мы видим (еще новый способ «видения»), каков этот предмет, то тогда верно выражающее высказывание правомерно»³⁷⁸.

На наш взгляд, главное отличие Гуссерлевской трактовки интуиции и интуитивного познания от шелеровской заключается в том, что Гуссерль остаётся исключительно в рамках дискурсивной парадигмы, тогда как Шелер смело бросает ей вызов. Признание Гуссерлем интуитивных схватываний и усмотрений в качестве первоисточника познания (даже если абстрагироваться от тех уклонений в сторону субъективного и объективного идеализма, которые отмечались Шелером и другими феноменологами), выводит его за рамки традиции классического рационализма, но делает его основателем новой постклассической рационалистической традиции. Здесь важно учитывать два момента.

С одной стороны, понятия «интуиция», «интуитивное постижение» настолько содержательно сложны и неопределённы, что не могут быть однозначно противопоставлены ни «иррациональному», ни «рациональному» постижениям. С другой стороны, сам по себе рациональный подход, т. е. не просто рассудочный, калькулирующий, а разумно-духовный, отнюдь не исключает интуиции и интуитивного схватывания, во всяком случае, в одном из главных смыслов этих понятий, а именно в том, который касается прямого усмотрения конечного результата познания, мимнудя промежуточные звенья. Поясним, что имеется в виду.

Манфред Фринге, анализируя тексты Шелера, находит пять специфических особенностей дискурсивного познания и противопоставляет двум отличным от них особенностям познания интуитивного: а) дискурсивному мышлению, чтобы прийти к конечному познанию, результат или истине, требуется совершить различные шаги в измеримом времени³⁷⁹; б) дискурсивное мышление фокусируется на событиях, происходящих здесь и сейчас, и на отношениях между ними; в) дискурсивное мышление предполагает пространство и время, в которых совершаются поочерёдные шаги; г) дискурсивное мышление может быть индуктивным или дедуктивным; д) дискурсивное мышление «символично» и идёт от части к целому. Интуитивное познание у Шелера, считает Фринге, «сверхдискурсивно» и осуществляется двумя основными способами: а) интуитивное схватывание происходит, когда интуиция встроена как часть в предданное структурное целое; б) при интуитивном схватывании требуется лишь один экземпляр некой сущности, чтобы усмотреть в нём универсальный факт, *не пробегая* при этом через все промежуточные звенья, представляющие шаги дискурсивного познания³⁸⁰.

³⁷⁷ Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 743.

³⁷⁸ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. Кн. 1. § 19.

³⁷⁹ Термин «дискурсивный» происходит от латинского глагола «discipere» (пробегать).

³⁸⁰ Frings M. S. The Mind of Max Scheler: The first comprehensive guide based on the complete works. Marquette university press, 1997. P. 184.

Содержание

Первый тип интуиции можно условно назвать *биогенным*, поскольку такого рода интуиция восходит к животным инстинктам и свойственна человеку наравне с другими живыми организмами. Второй, о котором и говорилось выше, осуществляется в «духовном умозрении», «интеллектуальном созерцании»: этот, специфически человеческий способ интуитивного познания, в западной культуре знания достаточно развит. С середины 1920-х годов Шелер стремится расширить познавательные возможности западной философии: разрабатывая концепцию «дионисической редукции», он включает в неё также индийские духовно-психосоматические техники в надежде, что они помогут достигать по-настоящему такого состояния, в котором *биогенная интуиция* проявится у него в максимально возможной для человека мере.

Итак, Шелер и Гуссерль не были антиподами в своём отношении к интуиции, хотя их взгляды на способы интуитивного познания отличались в силу принципиальных расхождений по философской проблеме бытия, с одной стороны, а, с другой – по вопросу о сущности человека вообще и его познавательном потенциале, в частности.

ПРЕДИСЛОВИЕ 4

ГЛАВА 1. О месте и роли М. Шелера в феноменологическом движении

1. Взгляд с точки зрения истории феноменологического движения 11
2. Взгляд с точки зрения социологии философской мысли 22

ГЛАВА 2. Философия: строгая наука или метафизика?

1. Неокантианские установки философии Э. Гуссерля 28
2. Требование М. Шелером «автономного самоконституирования философии». Критика идеала «строгой научности» философии. 41
3. Принципы беспредпосылочности в философии Э. Гуссерля и М. Шелера. 60

ГЛАВА 3. Логика: абсолютизм или релятивизм?

1. «Логика плода» М. Шелера против «логики абсолютной истины» Э. Гуссерля. 69
2. Функционализация сущностных умозрений как форма самодвижения человеческого духа и логика развития культуры (М. Шелер). 78
- а. Концепция функционализации сущностных умозрений 78
- б. Абсолютизм и релятивизм в свете концепции функционализации 108
- *Легенда о «драконе относительности» П. Бергера и Т. Друкана* 120
- *Социология знания о знании социологии: социо-логический круг* 131

ГЛАВА 4. Редукция: рационалистическая методология познания или техника трансформации бытия человеческой личности?

1. Три ступени редукции в доктрине «строго научной» феноменологической философии (Э. Гуссерль) 148
2. Две редукции в концепции «морально обусловленного философского познания» (М. Шелер) 151
3. Три редукции в метафизике «позднего» М. Шелера 173
- а. От симпатии и любви к Эросу 185
- б. Субимация и десубимация как пути двух философских редукций в персоналистском и метафизическом контекстах 194
- в. Метафизика жертвы и онтология страдания. 204

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Понятие интуиции у М. Шелера и Э. Гуссерля 212

Zusammenfassung	226
Inhalt	227
Summary	228
Contents	229

Zusammenfassung

Inhalt

Alexander N. Maininkin

Max Schelers Konzeption der Phänomenologie.

Max Scheler vs Edmund Husserl

Der Autor betrachtet Max Schelers Konzeption der Phänomenologie (1874-1928) im gesamten Kontext seiner Philosophie, mit Rücksicht auf seinen Platz und seine Rolle in der phänomenologischen Bewegung. Besondere Aufmerksamkeit wird der vergleichenden Analyse gewidmet der von Max Scheler und Edmund Husserl (1859-1938) entwickelten Grundsätze der Phänomenologie. Im Schwerpunkt der Betrachtung sind solche Probleme, wie Wesen der philosophischen Erkenntnis, Sinn und Ziele der phänomenologischen Reduktion, Absolutismus und Relativismus, Intuition und Phänomenologie. Der Autor strebt etablierte, oft stereotypische Vorstellungen über Max Scheler als Phänomenologe, philosophischer Anthropologe und Soziologe zu ändern. Das Buch ist beabsichtigt für alle, die sich für Phänomenologie, philosophische Probleme der Geistes- und Sozialwissenschaften interessieren.

VORWORT	4
KAPITEL 1. Über M. Schelers Platz und Rolle in der phänomenologischen Bewegung	
1. Der Blick vom Gesichtspunkt der phänomenologischen Bewegung.....	11
2. Der Blick vom Gesichtspunkt der Soziologie des philosophischen Denkens	22
KAPITEL 2. Philosophie: strenge Wissenschaft oder Metaphysik?	
1. Neokantianische Einstellungen der Philosophie von E. Husserl	28
2. M. Schelers Forderung einer "autonomen Selbstkonstitution der Philosophie". Kritik des Ideals der "strengen Wissenschaftlichkeit" der Philosophie	41
3. Das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit in E. Husserls und M. Schelers Philosophie	60
KAPITEL 3. Logik: Absolutismus oder Relativismus?	
1. M. Schelers "Logik der Frucht" vs E. Husserls "Logik der absoluten Wahrheit"	69
2. Die Funktionalisierung der Wesensschauungen als Mittel der Selbstbewegung des menschlichen Geistes und Logik der Entwicklung der Kultur (M. Scheler)	78
a. Die Lehre von der Funktionalisierung der Wesensschauungen	78
b. Absolutismus und Relativismus im Lichte der Lehre von der Funktionalisierung. - P. Bergers und T. Luckmanns Legende über "den Drachen der Relativität"	108
- Die Soziologie des Wissens über das Wissen der Soziologie: ein sozio-logischer Kreis	120
- P. Bergers und T. Luckmanns Legende über "den Drachen der Relativität"	131
KAPITEL 4. Reduktionen: rationalistische Methodologie der Erkenntnis oder Technik der Transformation des Seins der menschlichen Persönlichkeit?	
1. Drei Stufen der Reduktion in Husserls Lehre von der "streng wissenschaftlichen" phänomenologischen Philosophie	148
2. Zwei Reduktionen in Schelers Lehre vom "moralisch bedingten philosophischen Erkennen"	151
3. Drei Reduktionen in Schelers späten Metaphysik	173
a. Von Sympathie und Liebe zu Eros	185
b. Sublimierung und Desublimierung als Ziele der zwei philosophischen Reduktionen in der personalistischen und in der metaphysischen Kontexte	194
c. Metaphysik des Opfers und Ontologie des Leidens	204
ANSTATT DER KURZFASSUNG	
Der Begriff der Intuition bei M. Scheler und E. Husserl	212

Summary

Contents

Alexander N. Malinkin

The Concept of the Phenomenology by Max Scheler:

Max Scheler vs Edmund Husserl

This book examines the concept of phenomenology by Max Scheler (1874-1928) in general context of his philosophy and considers his place and role in the Phenomenological movement. Special attention is paid to the comparative analysis of the views of Max Scheler and Edmund Husserl (1859-1938) concerning main principles of the phenomenological project. The author focuses on such topics as the essence of the philosophical cognition, the sense and the purpose of the phenomenological reduction, absolutism and relativism, the intuition and the representations of Max Scheler as a phenomenologist, a philosophical anthropologist, a sociologist. This book is intended to those interested in phenomenological philosophy and philosophical issues of humanities and social sciences.

PREFACE	4
CHAPTER 1. On M. Scheler's place and role in the phenomenological movement	
1. The sight from the point of view of the history of the phenomenological movement	11
2. The sight from the point of view of the sociology of the philosophical thought	22
CHAPTER 2. The philosophy: strict science or metaphysics?	
1. The Neo-Kantian settings of E. Husserl's philosophy	28
2. M. Scheler's demand of the "autonomous selfconstitution of the philosophy". The critics of the ideal of the "strict scientificness" of the philosophy	41
3. The principle of the absence of prerequisites (Voraussetzungslosigkeit) in E. Husserl's and M. Scheler' philosophy	60
CHAPTER 3. The logics: absolutism or relativism?	
1. M. Scheler's "logics of the fruit" vs E. Husserl's "logics of the absolute truth"	69
2. The functionalization of the essential visions (Wessensschau) as the way of the self-motion of the human spirit and logics of the development of the culture (M. Scheler)	78
a. The concept of the functionalization of the essential visions (Wessensschau)	78
b. The absolutism and the relativism in the light of the concept of the functionalization	108
- <i>P. Berger's and T. Luckman's legend of "the dragon of relativity"</i>	120
- <i>The sociology of knowledge on the knowledge of the sociology:</i> <i>a socio-logical circle</i>	131
CHAPTER 4. The reductions: rationalistic methodology of the cognition or technology of the transformation of the personal being?	
1. Three steps of the reduction in E. Husserl's doctrine of the "strict scientific" phenomenological philosophy	148
2. Two reductions in M. Scheler's concept of the "moral determined philosophical cognition"	151
3. Three reductions in "late" M. Scheler's metaphysics	173
a. From the sympathy and the love to Eros	185
b. The sublimation and the desublimation as aims of two philosophical reductions in the personalistic and metaphysical contexts	194
c. Metaphysics of the sacrifice and ontology of the suffering	204
INSTEAD OF THE CONCLUSION	
The notion of the intuition in M. Scheler and E. Husserl	212

Александр Николаевич Малинкин

КОНЦЕПЦИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ МАКСА ШЕЛЕРА

Шелер vs Гуссерль

Научное издание

Подписано в печать 03.03.2019

Формат 60x90 1/16. Объем 14, 3 печ.л.

Бумага офсетная.

ООО «Русская школа»

www.rusterra.com

e-mail: rusterra79@mail.ru

Отпечатано

в ПАО «Т8 Издательские технологии»

тел. 8(495) 322-38-30