

ЧЕЛОВЕК

Иллюстрированный
научно-популярный журнал

Выходит 6 раз в год

Журнал основан в 1990 году
академиком И.Т. Фроловым

№ 4 (июль — август)

Учредитель:
Российская академия наук,
Президиум



“Наука”



СОДЕР

Человекознание: история, теория, метод

Философские проблемы в оценке
постчеловеческого будущего. (Пер. с англ.)

С. Хольм 5

Тема “не своей” смерти в русской этнографии и
литературе романтизма

О.М. Седых 16



Перспективы гуманизма

Технологии вспомогательной репродукции —
проблема этического выбора у пациентов

М. Кожевникова 35



Откуда и куда

Каббала в культурном пространстве Запада
(конец XV — начало XVIII века)

В.М. Хачатурян 47

Россия середины XVIII века глазами
Жана-Батиста Лепренса

А.Э. Жабрева 62



Мера всех наук

Мир человека в энциклопедическом формате

74

Лицо человеческое

К феноменологии визуальности в кино

С.А. Шульц 86

Философская антропология: страницы классики

О предательстве радости

М. Шелер 100

Любовь и радость в философии Макса Шелера

А.Н. Малинкин 103



ЖАНИЕ



Архив

- 119 Встреча с гением
С.Н. Корсаков
Социалистическая переделка человека
- 122 *Л. Выгодский*

Быть или может быть?

- 132 Так похоронен ли автор?
С.А. Колесников

Маргиналии

- 146 Бесстыдство. Ретроспективный анализ
Р.Е. Гергилов

Из фондов культуры

- 155 Японское чайное действо как перформанс
Н.С. Воробьева

Язык мой

- 165 По следам ментальных процессов
Т.З. Адамьянц

Тайна сия велика

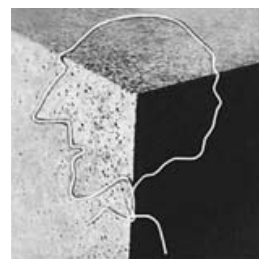
- 172 Конструирование возраста хронологически молодыми
и пожилыми женщинами
О.С. Сойту

Листая новые страницы

- 180 Пронин М.А. Виртуалистика в Институте человека
РАН. М., 2015
В.И. Пржиленский

15 Новые книги

- 184 Аннотации и ключевые слова публикуемых статей
- 190 Содержание на английском языке
- 192 К сведению авторов



© Российская академия наук, 2016

© Редколлегия журнала "Человек" (составитель), 2016



**ФИЛОСОФСКАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ:
СТРАНИЦЫ
КЛАССИКИ**

О ПРЕДАТЕЛЬСТВЕ РАДОСТИ

Макс Шелер

Перевод выполнен по изданию: *Scheler M. Vom Verrat der Freude / Liebe und Erkenntnis. Bernund München: Francke Verlag, 1970. S. 69–72.* Впервые работа была опубликована в 1921 году (по другим сведениям в 1922 году) в альманахе берлинского издательства друзей книги Wegweiser Verlag.

Рискну бросить упрек главному направлению немецкой истории духа XIX века — упрек в том, что, на мой взгляд, имело куда большее значение и куда более глубокие последствия, чем это может показаться на первый взгляд, для всей нашей немецкой жизни и нашей трудной современной судьбы. Этот упрек я называю “предательством радости” — будь то в пользу ложного героизма или ложной бесчеловечной идеи долга.

Предательство радости начинается с Канта. Как говорится в школьных учебниках по философии, он “противопоставил плоскому эвдемонизму эпохи Просвещения свой суровый и возвышенный антиэвдемонистический идеал долга категорического императива”. В этом суждении могла бы скрываться правда о том, что касается реакции на философию Просвещения, — ведь для нее, как и для Лейбница, всякое удовольствие было “символом прогрессивного движения к совершенству”. Могла бы — если бы Кант не выплеснул вместе с водой и ребенка! Если бы Кант одновременно не “предал” более глубокие естественные радости — назовем их “источниками” (“quellenden”), — то есть не совершил ошибку, оценивая их значение для нравственной жизни человека, когда с полным правом низвергал пошлый идеал удобства и довольства своего времени, на котором был воспитан. Если бы Кант при слове “радость” вспомнил бы и о той глубокой радости духовной деятельности, которую Аристотель включил в свое понятие эвдемонии (благостное и прекрасное состояние души), или о *hilaritas et serenitas animi*¹ римлян, или о богосокровенном христианском “блаженстве”, не подверженном ударам внешней “судьбы”, — “блаженстве”, которым мог быть преисполнен даже мученик, горящий на костре. Если при слове “счастье” Кант вспомнил бы что-то еще, кроме сомнительного душевного “счастья” своего времени — кроме состояния чувственного удовольствия, — и если бы он не 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*). И если бы он, опровергнув учение о том, что счастье не может быть непосредственно искомой произвольной целью (*Willens zweck*) наших поступков, не счел тем самым решенной большую и сложную проблему “эвдемонизма”.

Но авторитет Канта имел огромное значение для формирования нашего нового немецкого этоса. Переноса свое антиэвдемонистическое учение также и на историю, он вместе с Ж.-Ж. Руссо учит, что цивилизация

¹ Радость и безмятежность души (лат.) — Примеч. пер.

сделала человечество скорее несчастным, нежели счастливым; но *вопреки* Руссо, который делает отсюда вывод о “возвращении к природе” и приходит к своему идиллизму, Кант отвергает его исторический масштаб и требует движения “вперед несмотря ни на что” к “высшему земному благу” — “разумному государству”. Этот кантовский лозунг был принят Фихте, потом Гегелем, для которого всемирная история — не “юдоль счастья”, а затем нашими великими пессимистами, Шопенгауэром и Э. фон Гартманом, взявшими у Канта его негативное учение о счастье и его глубокий философско-исторический пессимизм. И даже великий Фридрих Ницше, совершивший переворот в ценностях, эмпатически заявляет: “К счастью ли я стремлюсь? Я стремлюсь к своему делу”.

Такое мощное этическое-философское течение, как этот освященный авторитетом Канта героизированный антиэвдемонизм, нельзя оценивать лишь рационально и в свете одной лишь истории духа — по крайней мере, если эта теория есть *нечто большее*, чем красивая теория в учебнике по философии, если она стала *живой формой ценностного восприятия жизни у лучших представителей* целого народа. В таком случае она всегда является в то же время и душевно-духовным выражением родовой традиции, духа государства, природного ландшафта — души и нравов, почвы и климата, — короче говоря, *рациональным выражением исторически и этнически сложившегося типа человека*. Понятое в этом смысле, “предательство радости” приобретает ясные наглядные формы.

Сначала о *родовой традиции*. Разве не видно за этим суровым идеалом жизни аскетичного рыцарства орденов, колонизировавших земли восточной Германии, их порядка, деяний, влияния, их господства, основанного на предельном напряжении воли? Разве могли вырасти такие идеи на почве старинной зрелой культуры, — на рейнской, среднегерманской или южно-германской земле, — где человек не должен был тяжелым трудом отковыривать себе хлеб насыщенный у скудной непокорной природы, где тот, кто господствовал, не должен был сначала искусственно навязывать неорганизованному коренному славянскому населению порядок и форму, что едва ли могло делаться красиво и вызывать в ответ любовь? [Разве могли эти идеи вырасти] там, где культура, цивилизация, христианство значительно *древнее*, где душа может объять природу и ближнего с большей мягкостью и любовью, где человека даже при самом прилежном труде могут наполнять и чувство легкости, и чувство счастливой преданности тому, что уже *достигнуто* культурой, и чувство плавного *ослабления напряжения воли* в спокойном восприятии полноты жизни? Конечно, нет!

Дух государства! “Предательство радости” имеет не только восточно-колониальное происхождение, но и выражает специфический дух *старой Пруссии*. А в нем преобладает один тип духа — духа Фридриха Великого: его форма жизни и этос суть тот скрытый *образец* для этоса “категорического императива”, который и самим Кантом осознавался, вероятно, лишь наполовину [4; 1]. Героическая жизнь Фридриха, хотя и были в ней удовольствия, прошла на редкость безрадостно. Судя по письмам, даже мысли о славе, воспитанные в нем на античных образцах и наполнявшие в первые годы правления, скоро перестали его вдохновлять. Мотивы беспримерного исполнения Фридрихом королевского долга не объяснимы: они, словно “в воздухе”, повисают в глубине его души — подобно тому, как рациональный “категорический императив” парит в “универсуме” Канта. У них нет основания ни в более глубокой *религиозности*, сулящей блаженство за нравственную верность, ни в какой-либо из идей, почитавшихся в ту эпоху: *осчастливить всех людей, даровать счастье народу* и т.п.

Последние исключали глубокий пессимизм Фридриха в оценке человеческой природы, его жестокое презрение к людям. Он *был* величайшим и *делал* величайшее — но он не знал, *для чего* и *во имя чего!* Презрение к счастью — вот чему учит героическая жизнь того, кому довелось так часто и так глубоко разочаровываться во всем человеческом.

Наконец, ландшафт, климат, люди! “Предательство радости” не возникает в условиях щедрой природы, *дарующей* людям свои плоды, — не возникает оно и в окружении высоко одаренных людей, хорошо воспитанных в нравственном и гражданском отношении. Вернер Зомбарт, описывая исконно прусские земли и живущих там людей, остроумно и метко заметил: «А что еще, в конце концов, остается делать в столь скудном, бедном окружающем мире, где ничто не располагает к любви и радости, как не выполнять “свой долг”?» [3]. Оскар Уайльд был не так далек от правды, когда сказал: “Долг — это поведение, которого придерживаются в отношениях с нелюбезными людьми”.

Таким образом, почти мазохистское героическое презрение к счастью, характерное для данного этоса (какого могущества ему удалось достичь в тесных границах!), имеет не только *узко определенные* исторические корни — оно происходит также из человечески-природных *недостатков*. Оно напоминает мне о лисе, для которой виноград был слишком зелен потому, что она не могла до него дотянуться.

Здесь не место для чисто предметного исследования, в которое могло бы войти все, чему учат прогрессирующие ныне психология и аксиология человеческих чувств (и патологий их атрофии). Сошлюсь на рассмотрение проблемы эвдемонизма в моей этике². Представленная здесь точка зрения также отвергает любого рода целевой эвдемонизм (Zweck- und Zieleudaimonismus). Радость — *источник и необходимое сопутствующее явление*, а не цель всякой доброй жизни и всякого благородного бытия. Чем изобильней радость *проистекает* из центра нашего “Я”, тем она глубже и несокрушимее для ударов внешней судьбы. “Хотение” чувственного удовольствия — это обычно признак и следствие *страдания* более глубоких центров нашей души. Радость же *есть* сущностный элемент всякой *доброй* жизни, всякого *благого* бытия и *навсегда им останется*. “Только счастливые люди — добрые люди”, верно сказала как-то Мария Эбнер-Эшенбах. Лютер был глубоко убежден в том, что только добрый человек может сделать доброе дело, между тем как доброе дело не может сделать человека добрым, и что только блаженный в Боге может быть “добрым человеком”.

Так будем же твердо стоять на этой идее вопреки ложному “предательству радости”, а “Оду к радости” Шиллера в музыкальном произведении Бетховена воспримем как целительное средство против односторонней направленности немецкого духа!

“Из радости рождаются все существа и в радость они возвращаются” (древнее индийское изречение)³.

Литература

1. *Mann Thomas*. Friedrich und die grosse Koalition. Berlin, 1915.
2. *Scheler M*. Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik / *Max Scheler*. Gesammelte Werke. Bd. 2. Bern und München: Francke Verlag, 1980 Abschn. V. B. 9.
3. *Sombart W*. Die deutsche Volkswirtschaftim. 19. Jahrhundert, 3. Aufl., Berlin, 1913.
4. *Zeller Ed*. Friedrich der Grosse als Philosoph. Berlin, 1886.

© 2016 А.Н. МАЛИНКИН, кандидат философских наук,
пер. с нем. и примеч.

² См. [2]. — Примеч. пер.

³ “Все рождается от радости, радостью держится и в радость возвращается”. (Упанишады) — Примеч. пер.

ЛЮБОВЬ И РАДОСТЬ В ФИЛОСОФИИ МАКСА ШЕЛЕРА

© 2016

А.Н. Малинкин

Концепция человека как существа любящего (*ens amans*) составляет ядро философско-антропологических воззрений раннего и среднего периодов творчества Макса Шелера. В поздний период она отходит на второй план, сохраняя, тем не менее, фундаментальное значение. Полное освещение этой темы в рамках статьи невозможно — мы наметим лишь основные вещи в ее трактовке. Чувство радости, сущностно связанное с чувством любви, взято нами как пример. Но пример не простой: хотя радость не претендует на столь же высокую системную значимость, как любовь, она служит Шелеру маркером в определении своей позиции по отношению к истории немецкой философии в работе “О предательстве радости”.

Радость в феноменологии чувств Макса Шелера

Для понимания того, что означает “предательство радости”, необходимо сначала объяснить, как *радость* истолковывается в шелеровской феноменологии чувств, которая изложена в труде “Формализм в этике и материальная этика ценностей” (1913–1916). В первом издании книга имела подзаголовок “С особым вниманием к этике И. Канта”, во втором (1921) и последующих — “Новый опыт обоснования этического персонализма”. Подзаголовки говорят о многом. 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” [15, S. 370]. 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”.



**ФИЛОСОФСКОЕ
АНТРОПОЛОГИЯ:
СТРАНИЦЫ
КЛАССИКИ**



**Малинкин
Александр
Николаевич** — кандидат философских наук, доцент Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики”. В журнале “Человек” публикуется впервые.
E-mail: lo_zio@bk.ru

Под “априори” Шелер имеет в виду “все те идеальные смыслы и положения, которые даются сами собой путем *непосредственного созерцания*, если отвлечься от любого полагания мыслящих субъектов и их естественных качеств, а также от предмета, к которому они применимы” [Ibid., S. 67]. При этом не существенны 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 определенного момента не отличается от гуссерлевской. Оригинальность понимания Шелером феноменологического априоризма ясно вырисовывается, когда он переходит к критике кантовского и неокантианского рационализма, свойственного и 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”, то есть имеющим рациональную мыслительную форму [Ibid., S. 73]. Кант идентифицировал “материальное” с “чувственным содержанием”, подразумевая под чувственным только то, что ощущается через органы чувств, то есть 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» [Ibid., S. 82]. Существуют поэтому “материальные априори”, суверенным спонтанным источником которых является “*духовная форма жизни*” человека, не редуцируемая к психическим переживаниям — результату “воздействия вещей на нашу рецептивность”.

Исходя из такой расширенной трактовки априори, Шелер делает вывод, выходящий далеко за рамки гуссерлевской концепции знания: «*Эмоциональное* в духе — чувствование, предпочтение, любовь, ненависть — и *волевое* также имеют *изначальное априорное* содержание, в котором нет ничего из “мышления” и которое этика должна выявлять совершенно независимо от логики. Существует априорный “*ordre du cour*” или “*logique du cour*”, как метко говорит Блез Паскаль» [Ibidem]¹. Шелер выдвигает программу “материальной этики”, понимаемой как “*феноменология ценностей и феноменология эмоциональной жизни*”. В ней, по его замыслу, устраняется давний, восходящий к грекам предрассудок, будто человеческий дух сводит-

¹ Э. Гуссерль называл шелеровскую феноменологию “золотом дураков” (“*talmi*”), а самого Шелера (вместе с М. Хайдеггером) — своим антиподом [11, с. 252].

ся 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 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” [Ibid., S. 83].

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 представляет собой систему, выстроенную по вертикали и 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 a priori* нашего понимания того, что ценно и что предпочтительно. Факт их существования как раз и является *самым убедительным* опровержением кантовского формализма” [Ibid., S. 122]. Существуют четыре иерархических уровня “*ценностных модальностей*” (они указаны в порядке возрастания):

- сенсорные ценности;
- жизненные ценности;
- духовные ценности;
- священные ценности.

Кроме того, ценности подразделяются в зависимости от их различных *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):

- ценности личности и предмета;
- ценности собственные и чужие;
- ценности акта, функции, реакции;
- ценности образа мыслей, действия, успеха;
- ценности интенции и состояния;
- ценности фундамента, формы, отношений;
- ценности индивида и коллектива;
- самооценности и конзекутивные (технические и символические) ценности.

Поясним, что здесь имеется в виду. Сенсорные ценности Шелер характеризует со стороны ценности предмета противоположностью приятного (*Angenehme*) и неприятного (*Unangenehme*). 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 выявляемую априорность этой ценностной модальности Шелер обосновывает тем, что, хотя нечто конкретное может быть приятно для одних и неприятно для других, то есть эмпирически являться относительным, само различие между ценностью приятного и неприятного остается 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 *витального чувствования* (*vitals Fühlen*)². Ценности состояния здесь — чувства жизни: чувство подъема и спада в жизни; силы и слабости; здоровья и болезни; 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, импульс мести, гнев и т.п. Здесь Шелер впервые упоминает радость как “выражаемую в чувствах ответную реакцию”, когда мы радуемся чему-либо (*Sichfreuen*) — в отличие от того, когда мы расстраиваемся, огорчаемся (*Sichbetrüben*) [Ibid., S. 124].

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 неявно прибегает к такому редукционизму, когда полагает, будто все ценности можно разделить на “добро и зло”, “приятное и неприятное”. В работе “О предательстве 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*)”. 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» [Ibidem].

² Шелер не называет никаких функциональных жизненных ценностей, вероятно потому, что для них трудно подобрать языковые аналоги. Рискнем предположить, что речь идет о противоположности между “наслаждением жизнью” и “испытанием жизнью”.

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 одноименных *витальных* функций и актов — как чисто феноменологически, так и благодаря собственной *закономерности* (*нередуцируемой* к какой-либо еще “*биологической*” закономерности)» [Ibidem].

Существует три основных вида духовных ценностей:

- эстетические ценности с главной противоположностью прекрасного и безобразного;
- ценности справедливого и несправедливого, “образующие последнее феноменальное основание идеи объективного *правопорядка*”;
- «ценности “чистого познания истины”».

Последние стремятся реализовать философию путем “выключения” реальности, отказа от нее как сопротивления нашей чувствующей здесь-и-сейчас природы и с помощью “включения” *любовного* сущностно-ценностного интеллектуального созерцания. Такой подход отличает философию от позитивной науки, которая, исходя из реальности как сопротивления, руководствуется идеей господства над природой (поэтому ценности науки конзекутивны по отношению к самооценности познания). Конзекутивными по отношению к духовным ценностям вообще являются «так называемые “*культурные ценности*”», относящиеся, по мнению Шелера, к ценностной сфере “*благ*” (*Güterwertsphäre*), как-то: сокровища искусства, научные институты, позитивное законодательство и т.п.

Духовным ценностям соответствуют ценности таких эмоциональных состояний, как, например, «духовные радость (*Freude*) и печаль (*Trauer*) (в отличие от еще витальных “радостности” и “безрадостности” (“*Froh- und Unfrohsein*”))³» [Ibidem], пишет Шелер. Здесь вновь упоминается радость, но это уже другое, более возвышенное, *одухотворенное* чувст-



Макс Шелер
(1874–1928)

³ В пер. А.В. Денежкина: «... (в отличие “жизнерадостного” или “унылого” состояний, относящихся еще к витальной сфере)...» [9, с. 326].

во. Ясно, что 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 подчеркивает, 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*” [15, S. 125]. 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 идет о функции духовного чувствования (geistiges Fühlen), только более одухотворенной. Эта сфера ценностей охватывает все возможные предметы, интенционально данные человеку как “абсолютные”. Априорный характер этой ценностной модальности выражается в ее 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, — поясняет Шелер, — я понимаю *не* какой-то особый поддающийся определению *класс* предметов, но (в принципе) *любой* предмет в “абсолютной сфере”» [Ibidem].

Ценностям священного и нечестивого соответствуют в качестве состояний чувства блаженства и отчаяния. Их интенсивность служит как бы мерой приближенности и удаленности от священного, определяя диапазон его эмоционального переживания. При этом они не зависят от переживаний счастья или несчастья, радости или огорчения. Специфическими ответными реакциями в этой ценностной модальности являются вера и неверие, благоговение, поклонение и т.п. Ценности священного изначально постигаются в акте “определенного рода *любви* (ценностная направленность которой *предшествует* всем образным представлениям и всем понятиям о священных предметах и *определяет* их)” [Ibid., S. 126]⁴. Сущность этого акта состоит в том, что «...он обращен на личности, то есть на все, что имеет “лично-

⁴ Заметим, что и духовные, и витальные ценности также постигаются в актах любви особого рода, свойственных только им.

стную форму бытия”, — при этом безразлично, какое у нее содержание и какое “понятие” личности используется. Существенно и закономерно поэтому, — заключает Шелер, — что самоценностью в сфере “священного” является ценность личности [Ibidem].

Итак, ясно, что радость бывает очень разная. Она не сводится к жизнерадостному состоянию как результату переживания нашим Я полноты здоровой и благополучной жизни. Человеческая радость бывает духовным чувством, иногда высоко одухотворенным, приближающимся к религиозному восторгу, благоговению, упоению, умилению, блаженству. Такие чувства Шелер как раз и имеет в виду, упрекая Канта и всю немецкую классическую философию в “предательстве радости”. Шелер далек от того, чтобы заступаться за радость с позиций гедонизма. Неприемлем для него и эвдемонизм, ставящий “радости жизни” выше духовных ценностей и ценностей священного, а тем более игнорирующий их. Радость, которую, по его мнению, “предали” немцы, — это чувство, одухотворенное ценностями священного, источник которого — подлинная христианская любовь. Истязавший себя аскет и горящий на костре мученик, тоже могут, считает Шелер, испытывать нечто подобное радости. «Христианская аскеза — веселая, радостная: это рыцарское сознание силы и власти над физическим телом! Лишь та “жертва” мила в ней Богу, которая освящена более высокой позитивной радостью!» [7, с. 147].

Но почему выбор был сделан великими немцами “в пользу ложного героизма или ложной бесчеловечной идеи долга”? Откуда взялось это “почти мазохистское героическое презрение к счастью”? Шелер ясно дает понять: речь идет не только о реально-исторических и социально-культурных факторах этого ценностного предпочтения, но и о качестве человеческого материала, то есть о некоем изъяне, глубоко скрытом в душах и лучших представителей немецкого народа, и простых немцев. Его слова о том, что “она [почти мазохистское героическое презрение к счастью, — А.М.] напоминает мне о лисе, для которой виноград был слишком зелен потому, что она не могла до него дотянуться”, ставят диагноз опасному недугу. Это он привел немецкую нацию в XIX веке к ригоризму в философии, в начале XX века — к тому, что Шелер называл “двумя немецкими болезнями”, а с 1920-х годов — к реваншизму и бесчеловечному нацизму. Диагноз болезни и лекарство от нее были прописаны им в работе “О ресентименте и моральной оценке. Исследование о патологии культуры”⁵ еще в 1912 году. Возможно, если бы тогда немцы прислушались к предупреждениям Шелера, ему не пришлось бы в 1917 году публиковать “национально-педагогическую” работу “Причины ненависти к немцам”.

Кант не понял, считает Шелер, 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.

А. Малинкин
Любовь и радость
в философии
Макса Шелера

⁵ Опубликовано во втором издании 1915 года в расширенном виде под названием “Ресентимент в структуре морали”.

Поэтому Кант, а вслед за ним другие великие немцы, взяли за образец суровый ригоризм Фридриха Великого. Шелер по сути раскрывает тайну превращения немцев из культурной нации поэтов, ученых и философов XVIII—XIX веков в нацию, одержимую сначала погоней за экономическим ростом и геополитическими победами, а затем за чистотой расы и мировым господством. Над этой загадкой до сих пор многие ломают голову, спрашивая, “откуда в Германии мог взяться Гитлер?” «Заблуждаются, — писал Шелер в 1919 году — если думают, будто немец хоть как-то изменился в романтически-донкихотской *форме* своего мышления от Гегеля до 1914 года. Изменилось лишь средство, которым он эту форму претворял в жизнь, перейдя от “идеи” к “реальной политике”» [23, S. 206].

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 заключен в высоко одухотворенной *жертвенной любви* (агапе)? Как бы то ни было, а логика Шелера именно такова. В подтверждение приведем важный фрагмент из его работы “О смысле страданий” (1916).

«...Боль страданий, несомненно увеличивающаяся в растущей цивилизации и культуре, в конечном счете “вознаграждается”, только если вызывает в любви, в возрастающей *жертвенной любви*, осознающей саму себя как возвышающую, те чувства тайного блаженства, которые возмещают все множасьщиеся боли и возносят душу ввысь. Именно *восторг (Lust) возрастающей любви* и творческой культурной деятельности, экстенсивно и интенсивно возрастающей общности и симпатической историчности жизни должен в конце концов с избытком компенсировать боль, неизбежно увеличивающуюся в этом возрастании. Героизм ради героизма (*nur-Heroismus*) слеп в отношении этой любви и свойственного ей благороднейшего восторга. <...> Эвдемонизм слеп в отношении неотвратимости умножения боли. Возрастает лишь сама “жертва” и ее необходимость — не восторг и не боль от нее. Ницше подошел к истине ближе всех: диапазон, размах движения жизни между *глубиной* восторга и *силой* боли — вот что в известном смысле “пред”шествует самим состояниям восторга и боли, которые являются лишь случайными конечными точками в маятниковом движении растущего диапазона. Но его “*смысл*” — “жертва”. Дух Ницше, направленный на многообразие жизни и размах ее движения, этого не ведал» [24, S. 53].

Ens amans — ядро шелеровской концепции человека

Феноменология чувств, представленная в шелеровской “материальной этике ценностей”, прямо подводит к вопросу об их субъекте. Может ли личность как центр духа быть субъек-

ектом 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 выразительные феномены — социально опосредованные и культурно опосредствованные символические формы, образующие первичный базисный слой человеческого бытия и одновременно его познания*. В этом пункте — в осознании гносеологической значимости символических феноменов чувственного выражения, интуитивно понимаемых членами социокультурных общностей, — сошлись пути философских исканий М. Шелера и Э. Кассирера.

В предисловии к книге “Формы знания и общество” Шелер исключительно высоко оценивает “Философию символических форм”, констатируя факт, “насколько во многих и существенных пунктах результаты Кассирера совпадают с моими” [6, с. 244–245]. Кассирер опирается на Шелера в третьем томе “Философии символических форм” — “Феноменология познания” (1928), — цитируя фрагменты его учения о “чужом Я” из третьего раздела книги “Сущность и формы симпатии”. По мнению Кассирера, Шелер рассматривает первичный пласт “субъективного духа”, исследуя эмоциональный “феномен выражения” в микромасштабе, соответствующем онтогенезу; а сам он, анализируя миф, изучает по сути те же реалии, но в макро-масштабе, соответствующем филогенезу, то есть в контексте “объективного духа” (в терминологии Гегеля) [2, с. 77–78].

Шелеровская феноменология чувств с необходимостью затрагивает человеческую телесность с ее инстинктами, влечениями, желаниями. Поэтому у него речь идет о духовной *жизни*, а ее 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 зависеть от жизни, следовательно, должен быть с нею изначально соединен. *Это изначальное 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. Малахов [3, с. 242]. Да, у Шелера дух — не мистическая бесплотная субстанция, не абстрактное понятие, уводящее нас в эмпирии трансцендентально-логической формы мышления, и не традиционное христианско-теологическое понятие⁶. Правда, Малахов обращается лишь к “Положению человека в космосе”. Между тем, смысловое содержание понятия “дух” не меняется на протяжении всего творчества Шелера и получает *дополнительные* коннотации лишь в контексте его Спинозистских сентенций о духе как об одном из атрибутов “мировой основы”, наряду с “порывом”.

Нераздельное и неслиянное сосуществование духа и жизни в человеке — это тот изначальный феноменологически фиксируе-

⁶ Хотя на такую мысль и наводят слова о существовании ясной очевидности того, что жизненные ценности должны приноситься в жертву духовным. Заметим, что слово “должны” у Шелера в кавычках.

мый факт, из которого Шелер исходит уже в “Формализме...”. На нем 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. Именно остатки картезианства у Канта и Гуссерля становятся мишенью шелеровской критики⁷. Между тем в метафизике Шелер также исходит из *первоначального единства “духа” и “порыва” в “мировой основе”*, которое человек в самопознании разделяет только для того, чтобы в конечном счете воссоединить. Так что традиционная квалификация метафизики Шелера как “дуалистической” вызывает большие сомнения. Их разделяет и М. Хорьков, считая вслед за М. Габелем более корректным термин “дуальность” [5, с. 10–11].

Но чем движимы эмоции? Ответ на этот вопрос Шелер дает в ряде своих работ, из которых наиболее важные “К феноменологии и теории чувств симпатии и о любви и ненависти” (1913) (в 1923 году была дополнена третьим разделом “О чужом Я” и получила название “Сущность и формы симпатии”), “Любовь и познание” (1915), а также не публиковавшаяся при жизни Шелера рукопись под названием “Ordo amoris” (1916). В них специфически-человеческим источником всех движений души и духа (в особенности), связанных с познанием (о чем Шелер писал еще в “Формализме...”), объявляется 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.* В “Ordo amoris” Шелер пишет 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” [21, S. 356–357]. В своей концепции любви Шелер примыкает 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 соотнесенности с познанием в работе “Любовь и познание”. Здесь и в “Ordo amoris” Шелер видит в любви не только *путь познания* человеком мира и Бога, но и *бытийную силу*, имеющую метафизическое значение.

«Это учение, — пишет Шелер, имея в виду “психологию и учение о познании” Св. Августина, выстраиваемые им на “принципе первенства любви в духе” (соответственно, первичности любви по отношению к ненависти, вызываемой “смуще-

⁷ Шелер критиковал Гуссерля за “эго-логическое картезианство” и вытекающие из него методологические недостатки, отправляясь еще от “Логических исследований”, а не только от “Идей I” (1913). Эта критика была сформулирована Шелером к 1904 году и содержится в его рукописи “Логика I”, изданной посмертно, считает Манфред С. Фрингс [14, p. 182].

ниями” в *ordo 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 превосходило бы платоновскую характеристику Эроса как путеводителя, *methodos*. Хотя оно имело бы даже большее, чем психологическое, значение, а именно теоретико-познавательное, все же оно не имело бы *метафизически-онтического* значения. Однако это последнее значение оно получает у Августина благодаря далеко не очевидно, бесконечно глубокому переплетению с его учением о творении и откровении» [20, S. 96–97].

Таким образом, Бог у Шелера является *объективным условием и гарантом реализации человеком как субъектом любви исходящих из его личности духовных актов и, стало быть, самореализации его как личности*. У позднего Шелера, работающего над “Философской антропологией”, любовь сохраняет свою незаменимую онтологически обоснованную познавательную функцию и утверждается в своем метафизическом статусе космической силы. “Природа любит дух — эротически — сильно и порывисто, никогда не достигая его только *из себя самой!* Дух любит природу из доброты, никогда не получая от нее — пусть даже и с ее помощью — энергию и силу, чтобы реализовать себя. Встреча этого высшего Эроса и этой Агаре чистейшей всеутверждающей *доброты* — вот что такое человек” [22, S. 114]. В контексте метафизики позднего Шелера, в которой идея чисто духовного Бога как личности всех личностей трансформируется в пантеистическую идею *Deitas* как двуединства “духа” и “порыва” человек из существа любящего превращается в “микротеос” [8, с. 12] и “всечеловека” (*Allmensch*) [10, с. 105]. Соответственно, феноменология любви и ненависти эволюционирует в метафизику добра и зла.

“Сублимация” у Макса Шелера и Зигмунда Фрейда

В работе “Сущность и формы симпатии” Шелер углубляет и расширяет свою феноменологию чувств, все больше перенося фокус исследовательского интереса с человеческой личности на человека. В частности, он формулирует “законы обоснованности чувств симпатии”, которые описывают четырехступенчатый порядок в последовательности их реализации, соответствующий четырем ценностным модальностям. Согласно этим законам:

- “единочувствие обосновывает подражательное чувствование”;
- “подражательное чувствование обосновывает сочувствие”;
- “сочувствие обосновывает человеколюбие (*Humanitas*)”;
- “челолюбие обосновывает акосмистскую любовь к личности и Богу” [25, S. 105–111].

Кроме того, здесь Шелер размышляет над *способом* взаимодействия духа и жизни в человеке. Анализ творчества З. Фрейда приводит его не только к жесткой критике культурфилософской доктрины австрийского ученого за натуралистический редукционизм, но и к проблематизации ее главного понятия — “сублимация”, — а оно, выясняет Шелер, осталось у Фрейда неопределенным.

Пытаясь разобраться, что же стоит на самом деле за “сублимацией”, Шелер рассуждает: если все духовные акты и индивидуальные способности людей совершать их в конкретных областях жизни — *следствие* вытеснения и последующей сублимации *libido*, то это несерьезная “духовная алхимия” [Ibid., S. 206]. “Сублимация” может иметь единственное разумное объяснение, если «благодаря процессу вытеснения *libido* духовным способностям и направлениям интереса, уже имеющимся в наличии в силу предрасположенности, придавалась бы энергия, которой в противном случае — при безграничной самоотдаче “*libido*” — они были бы лишены» [Ibidem]. *Здесь перед нами — точка ближайшего соприкосновения взглядов двух мыслителей, которая, на наш взгляд, позволяет говорить о каком-то возможном влиянии Фрейда на Шелера.*

Фрейд предполагает, что все многообразные виды духовных актов изначально не имеют собственной принадлежащей им самим “энергии”, что вообще вся и всякая энергия может быть получена ими только за счет энергии *libido*. Согласно Фрейду, основополагающее отношение между *libido* и “духовной деятельностью” человека заключается в том, что одно должно потерять с необходимостью ровно столько энергии, сколько другое — приобрести. “Но если предположение Фрейда верно, тогда в самую *сущность* человека заложен *абсолютно* трагический момент”, — заключает Шелер [Ibid., S. 207]. 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 либо бездуховный примитивизм как путь к одичанию — либо безжизненная аскеза как путь к вымиранию?

Альтернатива ложная, считает Шелер, ибо Фрейд заблуждается в своем основополагающем допущении. “...Всем слоям 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” [Ibidem]. Но что значит “причитается”? Шелер размышлял над этой проблемой до конца своих дней [18, S. 78]. В развернутом виде он впервые изложил кон-

цепцию взаимодействия “духа” и “порыва” — понятию, не сводимому уже не только к *libido* Фрейда, но и к сумме трех базисных инстинктов “жизни” — в “Проблемах социологии знания”, представив ее как переосмысление “*fatalité modifiable*” О. Конта [6, с. 7–48]. Концепция сублимации резюмируется им в “Положении человека в космосе”, где Фрейд критикуется как главный представитель “отрицательной теории” человека.

«Именно дух начинает 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 затаившимися 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 устранять 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» [17, с. 169].

Переосмысление Шелером главного понятия Фрейда в контексте своей метафизики приводит его к созданию понятия “*ресублимация*”. Оно означает инициированный самим духом *контрдуховный* (стало быть, и *контркультурный*) процесс, то есть идущий в направлении, обратном одухотворению жизненной энергии. “Под ресублимацией (*Resublimierung*) 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, то есть идеемыслительная деятельность” [16, S. 155]. Шелер констатирует тревожный факт: наступает новая мировая эпоха, в которой ресублимация, охватывая все более широкие массы людей, становится зловещей стихией, подрывающей устои европейской цивилизации [Ibidem]. Заметим, что истоки зла в человеке Шелер объясняет не просто отрицанием добра, а как раз намеренной, идущей от убеждений десублимацией: «“Зло” начинается с сознательного *раскрепощения* импульсов влечений и самих влечений (*non non fiat*), которые с очевидной вероятностью реализуют низшие (по модальности) блага вместо высших» [19, S. 189].

Коррекция историко-философской оптики

Проект философской антропологии Шелера привлекает к себе внимание не только глубиной, но многоаспектностью и масштабностью замысла. Фрингс выделяет девять тем, которые Шелер включил в подготовительные материалы к незавершенному труду:

- Типология самосознания человека;
- Сущностная онтология человека: психофизическая, феноменологическая, конститутивная, сущностная идея человека, проблема тела и души, влечение (Trieb), дух, нервы;
- Отличие человека от животного (монополия человека; сущностные виды духовных и психических функций);
- Старение и смерть;
- Происхождение человека;
- Вопрос о социально-исторических изменениях человека;
- Все-человечество (All-Menschheit);
- Сравнительная антропология (мужчина, женщина, раса, культурный круг, возраст человечества);
- Мировая основа [12, S. 345–346].

На наш взгляд, замысел Шелера превосходит все, что было реализовано впоследствии всеми философскими антропологами вместе взятыми.

Определяя специфику поздней философии Макса Шелера, М. Хорьков делает вывод, что хотя с середины 1920-х годов во взглядах немецкого мыслителя и наблюдается “поворот” к метафизике, он не приводит его к “разрыву” со своей ранней философией [5, с. 7–8]. Мы считаем также. Но это означает, что необходима соответствующая корректировка устоявшихся историко-философских оценок. Речь идет не только о мнимом “дуализме” позднего Шелера, но и о квалификации “Положения человека в космосе” как его “главного труда” и “вершины творчества”.

Переработанная версия доклада “Особое положение человека”⁸, которая была опубликована позднее в виде отдельной брошюры под названием “Положение человека в космосе”, передает замысел Шелера не просто сжато, но *с сильным креном в философию биологии*. По словам Фрингса, от Шелера требовалось, во-первых, “ограничить тему дочеловеческой природой”, во-вторых, рассмотреть ее “лишь как то позволяет строгая наука”, в-третьих (следствие второго), “не вплетать в тему никаких высших философских и религиозных идей” [13, S. 346]. Метабиологический крен сказался на восприятии идей Шелера не лучшим образом. Он до сих пор сбивает с толку тех, кто судит о них прежде всего по “главному труду”⁹. Ведь тогда логичен вопрос: если шелеровский проект сводится к виталистической метабиологии, а понятия “Бог”, “дух”, “культура”, “история” нужны лишь для прикрытия прорех, не поддающихся *научному* объяснению, то разве он не уступает — хотя бы в от-

⁸ Шелер выступил с этим докладом в “Школе мудрости”, основанной графом Г. фон Кайзерлингом в Дармштадте, 28 апреля 1927 года.
⁹ См., напр., [1].

ношении научности — проекту Х. Плеснера, представленному в его труде “Ступени органического и человек” (1927), которому метабиологический крен свойствен куда больше, чем “Положению...”¹⁰

На самом деле, человек всегда находился в центре исканий Шелера. Новый метафизический синтез философии, который он готовил в “Философской антропологии”, был бы невозможен, если бы ранее он как феноменолог не исследовал различные пласты человеческого бытия. “Положение...”, на наш взгляд, — программная работа, но вовсе не главная, причем даже в позднем периоде. По системной значимости и глубине анализа она уступает “Проблемам социологии знания” (1924–1926), “Познанию и труду. О границах прагматического мотива в познании мира” (1926), “Идеализму — реализму” (1926–1927). Многие исследователи творчества Шелера (как и автор этих строк) считают главным трудом Шелера “Формализм в этике и материальную этику ценностей”¹¹.

Шелер по достоинству оценил и легитимировал когнитивную функцию эмоций, указав на их незаменимую роль в познании. На феноменологии чувств строится его аксиология и теория личности как центра актов, на них, в свою очередь, — концепция “всех возможных сущностных социальных единств” с идеей “соборной личности” (Gesamtperson), а на ней — философия религии с идеей Бога как личности всех личностей. Эти идеи, в свою очередь, лежат в основе контрпозитивистского проекта “социологии знания”, который стал возможен благодаря проблематизации и концептуализации Шелером человеческой телесности, ранее скрытой за дискурсом личности. *Социальность* человека, сущностно связанная с “Богом”, “духом”, “культурой”, “историей”, равно как *историчность* становления человека (Menschwerdung), раскрывающаяся ему самому через “функционализацию” идей и ценностей “вечного объективного Логоса” [4] — все это, включая концепцию человека как *ens amans*, образует *ядро* философской антропологии Шелера, а вовсе не периферийную *внеаучную* шелуху, от которой следует избавиться.

Литература

1. *Дорофеев Д.Ю.* Проблемы современной философской антропологии: спонтанность и суверенность человека. URL: http://max-scheler.philosophy.spbu.ru/index.php?id=138&itemid=60&option=com_content&task=view#_ftnref1 (дата обращения: 24.02.2016).
2. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 3. Феноменология познания. М.: Академический проект, 2011.
3. *Малахов В.С.* Философская антропология // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Мысль, 2001.
4. *Малинкин А.Н.* Социология знания М. Шелера и К. Манхейма: сравнительный анализ методологий // *Вопр. философии.* 2015. № 11. С. 175–186.

А. Малинкин
Любовь и радость
в философии
Макса Шелера

¹⁰ Положительный ответ на этот вопрос дает, в частности, В.С. Малахов [3, с. 242].

¹¹ Здесь, конечно, невозможно исключить субъективизм в оценках, поскольку оценки зависят от индивидуальных исследовательских предпочтений.

5. *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.
6. *Шелер М.* Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011.
7. *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука, Университетская книга, 1999.
8. *Шелер М.* Философское мировоззрение // *Шелер М. Избранные произведения.* М.: ГНОЗИС, 1994.
9. *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей (фрагменты) // *Шелер М. Избранные произведения.* М.: ГНОЗИС, 1994.
10. *Шелер М.* Человек в эпоху уравнивания // *Шелер М. Избранные произведения.* М.: ГНОЗИС, 1994.
11. *Шнигельберг Г.* Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Логос, 2002.
12. *Frings M.S.* Nachwort des Herausgebers // *Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 9. Späte Schriften.* Bern und München: Francke Verlag, 1976.
13. *Frings M.S.* Nachwort des Herausgebers // *Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 12: Schriften aus dem Nachlass. Bd. III. Philosophische Anthropologie.* Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987.
14. *Frings M.S.* The Mind of Max Scheler. The first comprehensive guide based on the complete works. Marquette university press, 1997.
15. *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus // *Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 2.* Bern und München: Francke Verlag, 1980.
16. *Scheler M.* Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs // *Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 9. Späte Schriften.* Bern und München: Francke Verlag, 1976.
17. *Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos // *Шелер М. Избранные произведения.* М.: ГНОЗИС, 1994.
18. *Scheler M.* Drei Hauptirrtümer Freuds (1927/28) // *Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 12. Schriften aus dem Nachlass. Bd. III. Philosophische Anthropologie.* Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987.
19. *Scheler M.* Gewissen, Pflicht, Gut und Böse (1925) // *Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 12. Schriften aus dem Nachlass. Bd. III. Philosophische Anthropologie.* Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987.
20. *Scheler M.* Liebe und Erkenntnis // *Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 3. Aufl.* Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986.
21. *Scheler M.* Ordo amoris // *Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 10. Schriften aus dem Nachlass. Bd. 1. Zur Ethik und Erkenntnislehre. 3. Aufl.* Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986.
22. *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.
23. *Scheler M.* Von zwei deutschen Krankheiten // *Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.* Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986.
24. *Scheler M.* Vom Sinn des Leidens // *Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 3. Aufl.* Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986.
25. *Scheler M.* Wesen und Formen der Sympathie // *Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 7.* Bern und München: Francke Verlag, 1973.