

К истории создания и публикации «Проблем социологии знания»

«Проблемы социологии знания» впервые увидели свет как теоретическое и методологическое введение к коллективной монографии «Опыты по социологии знания», вышедшей в 1924 г. в Мюнхене¹. Автор введения и главный редактор монографии, профессор Кёльнского университета Макс Шелер, был тогда одним из соруководителей отдела социологии Кёльнского Исследовательского института социальных наук. Работать над введением Шелер начал еще в 1921 году, но монография была опубликована с большой задержкой из-за трудностей послевоенного и после-революционного времени. Авторами «Опытов...» были также Й. Хасхаген, П. Хонигсхайм, В. Йерузалем, П. Л. Ландсберг, П. Лухтенберг, К. Миттенцвей, Х. Плесснер, Л. Шпиндлер, В. Й. Штайн, Н. Л. Штольтенберг, В. Фольрат, Л. ф. Визе.

Коллективная монография была представлена IV Конгрессу немецких социологов, который состоялся в Гейдельберге в сентябре 1924 г. На нем Шелер выступил с докладом «Наука и социальная структура»². Его содержание легло в основу главы «К социологии позитивной науки — наука и техника, хозяйство» части В «Материальные проблемы» раздела II «Социология знания» окончательной версии «Проблем социологии знания». Доклад Шелера и критическое выступление его содокладчика М. Адлера вызвали бурную дискуссию. К сожалению, по техническим причинам (подвела стенографистка³) она осталась незадокументированной.

¹ Versuche zu einer Soziologie des Wissens. München: Verlag Duncker u. Humblot, 1924.

² Scheler M. Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, I. Serie, IV. Band.

³ Nachwort der Herausgeberin zur zweiten Ausgabe // Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 8. Die Wissensformen und die Gesellschaft. 3. Aufl. Bern und München: Francke Verlag, 1980. S. 474.

ванной. В ней приняли участие многие социологи, в том числе К. Дункман, Р. Гольдшайд, А. Мойзель, Р. Михельс, А. Вебер и др. Доклад М. Шелера и его последующее обсуждение инспирировали в немецкой социологии так называемый «спор о социологии знания». Он достиг своего апогея на VI Конгрессе немецких социологов в Цюрихе в 1928 г. после доклада К. Мангейма «Конкуренция в духовной области»⁴. Ответ Шелера на критику М. Адлера и Р. Гольдшайда вошел в окончательный вариант текста⁵.

Второй, расширенный и переработанный, вариант «Проблем социологии знания» был включен Шелером в книгу «Формы знания и общество», которая вышла в 1926 г. Фактически это была уже новая работа: введение сохранилось в ней в переработанном виде как раздел I. Однако получившая и другое название: «Сущность и понятие социологии культуры», — окончательная версия «Проблем...» сложилась у Шелера помимо всего прочего на основе анализа данных из области фундаментальных и прикладных социологических исследований, важность которых стала для него очевидной довольно рано.

По словам немецкого мыслителя, «Формы знания и общество» — результат его десятилетних занятий проблемами социологии и теории познания⁶. Однако социологическая проблематика отчасти содержалась уже и в других произведениях Шелера. Среди них следует упомянуть прежде всего работу «Ресентимент и моральная оценка. Исследование о патологии культуры» (1912). В 1915 г. она была переработана, получив название «Ресентимент в структуре моралей»⁷, и опубликована в сборнике сочинений Шелера «О перевороте в ценностях», посвященном актуальным проблемам социологии культуры, морали, религии, политики. Другая работа, необходимая для понимания социологии Шелера, — «К феноменологии и теории чувств симпатии и о любви и ненависти» (1913), во втором, переработанном издании 1923 года —

⁴ См.: Der Streit um die Wissenssoziologie. Bde. 1–2. Hrsg. von Volker Meja und Nico Stehr. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1982.

⁵ См.: Шелер М. Проблемы социологии знания (раздел II «Материальные проблемы», глава «О синтезе западноевропейской и азиатской техник (культур знания)...»).

⁶ Scheler M. Vorwort zur ersten Auflage // Op. cit. S. 9.

⁷ м.: Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. Пер. с нем. А. Н. Малинкина. СПб.: «Наука» и «Университетская книга», 1999. См. также: Малинкин А. Н. Учение Макса Шелера о ресентименте и его значение для социологии // Социологический журнал. 1997. № 4.

«Сущность и формы симпатии». Приложение «Об основаниях предположения о существовании чужого «я»», переделанное во втором издании в самостоятельный раздел «О чужом я», затрагивает проблему интерсубъективности и во многом перекликается с частью А раздела II «Проблем социологии знания» — «Формальные проблемы». Но если в 1923 г. в разделе «О чужом я» Шелер главным образом еще ставит вопросы, то в 1926 г. он уже дает на них ответы, причем в аксиоматической форме (ср.: «Высшие аксиомы социологии знания»).

Социологична по существу и главная работа раннего периода «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913–1916). По нашему мнению, ее с полным правом можно рассматривать как начало философской социологии Шелера: здесь резюмируется его критика Канта, с которой он выступил в своих первых — кандидатской и докторской — работах «К установлению связей между логическими и этическими принципами» (1897) и «Трансцендентальный и психологический метод» (1899). В «Формализме...» в систематической форме изложены аксиология, теория личности (персонализм), «чистая» социология Шелера; здесь же он переосмысливает такие понятия, как «государство», «общество», «общность», «культура», «наука» и др. Работы Шелера времен Первой мировой войны — «Гений войны и Германская война» (1915), «Война и восстановление» (1916), «Причины ненависти к немцам» (1917), «О двух немецких болезнях» (1919) — названы издательницей Собрания сочинений Шелера «политически-педагогическими»; с нашей точки зрения, это прикладные исследования по политической философии и социологии.

Наконец, крупной вехой на пути к первой версии «Проблем...» стали «Сочинения по социологии и учению о мировоззрении», изданные в 1923–1924 гг. в четырех томах под названиями: «Moralia», «Нация», «Христианство и общество: конфессии», «Христианство и общество: проблемы труда и народонаселения». В них были опубликованы такие программные для философской социологии Шелера статьи, как «О позитивистской философии истории знания», «Учение о мировоззрении, социология и полагание мировоззрения», «Труд и мировоззрение», «О национальных идеях великих наций» и др. Таким образом, школьная историко-философская схема эволюции Шелера-философа как автора «Формализма в этике...» к Шелеру-социологу как автору «Проблем социологии знания» при внимательном ознакомлении с его творчеством оказывается не столь прямолиней-

ной⁸. «Проблемы...» не менее философичны, чем социологичен (хотя и большей частью *implicite*) «Формализм в этике...». Можно сказать, что с углублением интереса Шелера к проблемам социологии сам способ его философствования стал социологическим.

Книга «Формы знания и общество», известная как основной вклад Шелера в социологию, включает три самостоятельных сочинения, которые располагаются в следующем порядке: «Проблемы социологии знания» (1924/1926), «Познание и труд. Исследование о ценности и границах прагматического мотива в познании мира (1926)», «Университет и народный университет» (1921). Первая работа посвящена фундаментальным проблемам социологии знания, вторая — основополагающим вопросам теории познания, третья — реформе системы высшего и народного образования в Веймарской республике. Для понимания концептуального ядра и основных понятий социологии знания ключевой работой является, несомненно, первая. Вторая, будучи развернутым обоснованием концепции «высших родов знания» (см. раздел II, А «Формальные проблемы»), служит одновременно фундаментом шелеровской культурологии и философии истории (см., например, «О синтезе западноевропейских и азиатских техник...» в разделе II, В «Материальные проблемы»). «Познание и труд» — единственное сочинение, целиком написанное Шелером для «Форм знания и общества» в 1926 г.

Что же связывает эти три, на первый взгляд, разнонаправленные произведения? В «Предисловии к первому изданию» Шелер объясняет композиционный замысел «Форм знания и общества». Он называет свою «социологию знания» «новым словом» о путях развития человеческого знания и его форм, относительно же связи первых двух работ высказывается следующим образом: «...Исследования в области теории познания обречены на пустоту и бесплодность без одновременного изучения общественно-исторического

⁸ Не избежал этой схемы и А. Шюц, противопоставлявший Шелера — автора «Формализма...» позднему Шелеру: «В дальнейшем, когда этот замечательный мыслитель все более погружался в конкретные проблемы социальных наук и сам становился выдающимся социологом, он отказался, как мне кажется, от многих теорий, развитых им в этой книге [имеется в виду «Формализм...» — А. М.]» (Шюц А. Значение Э. Гуссерля для социальных наук // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 152–153). Шюц в данном случае имеет в виду учение Шелера о четырех сущностных формах человеческой социальности («чистую» социологию), концептуально связанное с его понятием «совокупная» личность (*Gesamtperson*). Между тем, уже на второй странице «Проблем...» Шелер отсылает читателя к своей «чистой» социологии и далее в тексте ссылается на нее еще трижды.

развития высших родов знания и познания...»⁹. Социология знания должна, считает Шелер, преодолеть позитивистское учение о развитии знания, ставшее «основным пунктом в убеждениях научно образованных людей нашего времени» и предложить «новую, совершенно другую картину развития, в которой то, что Конту предстало в виде магистрального направления человеческого знания, оказывается лишь частным, второстепенным, а в некоторых отношениях даже попятным направлением *западноевропейского* мышления на небольшом отрезке всемирно-исторического движения знания»¹⁰.

Социология знания призвана выявить «причины этого попятного второстепенного направления, в особенности причины отступления исканий *метафизического* познания в пользу, с одной стороны, позитивных наук, с другой — реставрации церкви» и «приоткрыть *врата для входа в строго методичное метафизическое познание*». Под «метафизикой» Шелер подразумевает философию, причем в старом, если не сказать античном, смысле: это любовь к мудрости, которая начинается с «удивления» наличным бытием мира и переходит к вопросу о сущности так-бытия вещей и всего мироздания. «Расчистить свободный путь для этого способа мышления — одна из главных целей моей книги», — пишет он¹¹. «Проблемы...», подчеркивает Шелер, будучи критикой философии истории и социальной философии позитивизма, находится с работой «Познание и труд», посвященной критике философского прагматизма, в отношении «свободной конвергенции и взаимодополнения». С концептуальной точки зрения, это означает следующее: «Такая конвергенция проявляется в особенности там, где речь идет о точном определении значения, которое имела и отчасти еще имеет практически-техническая установка человека европейского Нового времени на *господство* над миром (в противоположность *чисто* теоретической, *любовно-созерцательной* установке) для выработки изначально специфических исходных пунктов, целей и категориальных форм познания мира»¹².

Что касается небольшой социально-политической работы «Университет и народный университет», то она представляет собой практическое применение социологии знания Шелера к политике в области образования и науки. Впервые она была опубли-

⁹ Scheler M. Vorwort zur ersten Auflage // Op. cit. S. 9.

¹⁰ *ibid.* S. 10.

¹¹ *Ibid.* S. 10, 11.

¹² *Ibid.* S. 9–10.

кована в 1921 г. в коллективной монографии «Социология системы народного образования», изданной по плану Кёльнского института социальных наук под редакцией Леопольда фон Визе. В ее основу лег доклад Шелера о кризисе немецкого университета, основные положения которого были опубликованы в еженедельнике «Westdeutsche Wochenschrift» (№ 31–36) в 1919 г. под названием «Внутренние противоречия немецких университетов»¹³. В ней он выдвигает конкретные предложения по реформированию системы высшего образования в Германии, исходя из своей философии человека и его познавательных способностей, т. е. основываясь на своей философско-социологической концепции знания. Таким образом, от объяснения авторского замысла мы переходим к главному вопросу: какова суть этой концепции?

Социология знания в контексте философской социологии Шелера

Согласно Шелеру, его социология знания представляет собой часть социологии культуры — в отличие от социологии реальности, или реальной социологии. Оригинальность шелеровского понимания социологии выражается, по крайней мере, в двух аспектах. Во-первых, по его мнению, *предметом* социологии могут быть не только осознанные, рациональные социальные действия людей и овеществленные продукты этих действий, но и такие социальные действия людей, которые не являются осознанными и в этом смысле рациональными. В этом состоит главное отличие шелеровской концепции социологии от «понимающей» социологии Вебера. Шелер считает, что такое ограничение предмета социологии областью осознанного вступает в противоречие с реальностью и здравым смыслом. «...Мы отвергаем введенное Максом Вебером ограничение социологии доступными пониманию субъективными и объективными (=объективный дух) „смысловыми содержаниями“, — пишет он. — Если кто-нибудь убежден в чем-либо относительно божественного, или хода истории своего народа, или строения звездного неба, „потому что“ он относится к привилегированным сословиям или к угнетенным 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

¹³ См.: Nachwort der Herausgeberin zur zweiten Ausgabe // Op. cit. S. 478.

нуждается в том, чтобы „*знать*“ или хотя бы даже „догадываться“ об этом факте»¹⁴.

В самом деле, такое ограничение носит агностический характер. Его введение объясняется особенностями *гносеологической* неокантианской социальной философии, на базе которой М. Вебер выстроил методологию своей понимающей социологии. Сделав два шага вперед, М. Вебер сделал шаг назад, сохранив «рационалистический предрассудок социологии». Сам он, правда, считал его преодоленным. Согласно его доктрине, действие человека становится *социальным* тогда, когда оно соотносится с поведением других людей и ориентируется на них, пока продолжается¹⁵. В этом случае действие приобретает значимость, выходящую за рамки индивидуальной, — социальную значимость. Таким образом, «связывание» социального действия с субъективным смыслом, по М. Веберу, — процесс сознательный: для того чтобы стать социально значимым, смысл, субъективно связываемый индивидом с его действием, должен сначала стать фактом его собственного *самосознания*, а стало быть, и фактом его *знания* о действиях и поведении других людей. Но такое сознательное самодистанцирование от социального окружения предполагает «готового разумного индивида». Между тем существование последнего — не факт, а социологическая проблема (если не сказать: гипотеза). Вот почему мы пришли к выводу, что «речь идет именно о рационалистическом предрассудке методологии М. Вебера, неоправданно ограничивающей саму идею понимания», в результате чего, оказываясь «иррациональными», отбрасываются, как якобы лишенные социальной значимости, все возможные *бытийные* смыслы¹⁶.

Если же исходить из шелеровской *онтологической* концепции социологии, то круг доступных пониманию смыслов, образующих ее предметную область, значительно расширяется — и социология становится «понимающей» в полном, а не урезанном смысле этого слова. Становится ли она от этого менее «научной»? Нет. Ведь речь идет о включении в предметную область социологии не того, что «иррационально», бессмысленно или не доступно пониманию, а того, что — как инстинкты, влечения, аффекты, эмоции, чувства, фантазии и т. п., а также самообман, иллюзии или resentiments — либо самоочевидно, либо может быть правдоподобно

¹⁴ См.: Наст. изд. С. 000

¹⁵ Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. М.: «Прогресс», 1990. С. 602–603.

¹⁶ См.: Малинкин А. Н. Социология знания и современное «общество знания» // Социологический журнал. 2002. № 2. С. 36–39.

истолковано в наличном контексте повседневной жизни, поскольку включает в себе общечеловеческие смыслы.

Так, введя понятие «относительно естественного мировоззрения», М. Шелер показал, что ткань (конструкция) социальной реальности состоит не только и даже не столько из элементов научно-рационального знания, сколько из верований, суеверий, поверий, предрассудков, надежд, страхов, предчувствий и т. п. Поэтому, как он отмечал, «социология знания имеет своим предметом отнюдь не только социологию истинного знания, но и социологию социального безумия, суеверия, социологически обусловленные формы заблуждений и обмана»¹⁷. Понятие «относительно естественного мировоззрения» по достоинству оценил основоположник феноменологической социологии¹⁸ А. Шюц, который, судя по всему, считал его главным достижением Шелера как социолога¹⁹. Приступив к критическому анализу таких парных понятий, как «актуальное и мотивационное понимание», «субъективный и объективный смысл», «осмысленное действие и осмысленное поведение», А. Шюц, как и Шелер, также отбросил «рационалистический предрассудок», унаследованный М. Вебером от неокантианского гносеологизма²⁰. Научно-рациональный, строго логический анализ социально значимых, хотя, зачастую далеко не рациональных, смыслов привел А. Шюца к выводу, который цитирует Н. Ф. Смирнова: «Я сошлюсь на М. Шелера, еще в 1928 году заметившего, что никогда в человеческой истории человек не проблематизировал себя столь глубоко, как в наши дни. Фундаментальной важности вопрос состоит в том, что означает человеческое, быть человеком»²¹.

¹⁷ Наст. изд. С. 000

¹⁸ Термин «феноменологическая социология» утвердился в последней трети XX века, в России — главным образом благодаря работам А. Шюца и его последователей, среди которых выделяются П. Бергер и Т. Лукман. Но именно М. Шелер был пионером этой terra incognita.

¹⁹ Хотя А. Шюц специально посвятил М. Шелеру одну из своих работ по теории интерсубъективности, нельзя не заметить, что имя Шелера упоминается им чаще всего именно в связи с понятием «относительно естественного мировоззрения». См., например, работы Шюца: Значение Э. Гуссерля для социальных наук // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 153; Символ, реальность, общество // Там же. С. 518; Чужак // Там же. С. 538; Хорошо информированный гражданин // Там же. С. 558; Равенство и смысловая структура социального мира // Там же. С. 618.

²⁰ См., например: Шюц А. Смысловое строение социального мира // Указ. изд. С. 699–734.

²¹ Цит. по: Смирнова Н. Ф. Альфред Шюц на книжной полке // Шюц А. Указ. изд. С. 1044.

Во-вторых, самобытность шелеровской концепции социологии состоит в том, что основанием подразделения социологии на социологию реальности и социологию культуры служит феноменологически устанавливаемое различие между двумя типами конечных целевых интенций социально значимого действия. Шелер говорит, с одной стороны, об исследовании социальной детерминированности бытия и действий, оценок и поведения человека, мотивированных преимущественно духовно и направленными на духовные, или «идеальные», цели; с другой — об исследовании социальной детерминированности бытия и действий, оценок и поведения человека, «интенционально движимых преимущественно влечениями (инстинктами размножения, питания, власти) и одновременно направленными на реальное изменение действительности» (наст. изд., с. 000). Хотя каждый действительный акт человека духовен и инстинктивен одновременно, оговаривается он, «это „преимущественно“, ... точнее говоря, 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»²². Хотя предпосылки для такого разделения представляются объективными, социолог, тем не менее, еще должен определиться с тем, какое исследование он проводит — в области реальной социологии или социологии культуры. Например, театр как социальный феномен можно исследовать двояко, рассматривая его либо как культурный объект, включенный в систему экономических, политических и иных «реальных» общественных отношений, либо усматривая в нем только явление духовной культуры, один из способов постижения человеком и обществом самих себя.

Между тем, различие между реальностью и культурой также оказывается непростой философской задачей. Эта фундаментальная проблема «культурфилософии», занимавшая умы многих видных немецких философов конца XIX — начала XX вв. (в том числе, и учителя Шелера — Р. Эйкена), стала одной из главных для современной теоретической социологии. Ее однозначное решение едва ли вообще возможно. Каждый социолог должен предлагать здесь что-то свое. М. Шелер в свою очередь заявил, что «для социологии культуры необходимой предпосылкой является учение о человеческом духе, для реальной социологии —

²² Наст. изд. С. 000

учение о человеческих инстинктах»²³. Эти учения он пообещал разработать в своей «Философской антропологии», которую называл также «Метафизикой». Таким образом, объективность различия между реальностью и культурой Шелер обосновывает философско-антропологически. И, стало быть, в *его* понимающей социологии не научное знание, а *человек* оказывается отправным и конечным пунктом рассуждений. Ее главная задача — понять, что означает быть человеком в современном мире. Шелер доказывает, что человек занимает в мироздании особое место, которое позволяет рассматривать его как формообразующий элемент (стихию), своего рода гештальт исторического и социального процессов.

Антропологичность шелеровской социологии заключается в понимании социума как мира человека, скроенного им самим по своему образу и подобию. Между тем представление о собственном образе у человека исторически менялось, как, соответственно, менялось и его социально-институциональное уподобление. Именно здесь корень социология знания и, в частности, социологии социологии. Но возникает вопрос: нет ли закономерности в этой исторической смене самопонимания человека? Шелер усматривает ее в том, что человеческий мир истории, как и сам человек, возникает, развивается и умирает, чтобы дать начало новому историческому циклу. В *реальной* истории он усматривает три стадии, на каждой из которых в определенной очередности преобладает влияние одного из «реальных факторов», выявленных им в учении о человеческих инстинктах: инстинкт размножения и продолжения рода доминирует на стадии кровного родства и первобытно-общинного строя, инстинкт власти — на стадии образования государств и абсолютного властно-политического господства, инстинкт самосохранения — на экономической стадии. В *идеальной* истории, или истории идей, не наблюдается аналогичной явной последовательности в преобладании одного из трех высших устремлений, выявленных в учении о человеческом духе. И все же о такой последовательности говорить можно. Так, стремление человека к спасению и сохранению своего личностного ядра в некоей могущественной обожаемой им силе формирует историческую стадию преобладающего влияния религии; удивление и восхищение человека миром переходят в стремление постичь сущность и устройство мироздания — так возникает первая философия и метафизиче-

²³ Там же. С. 000

ская стадия духовного взросления человечества; наконец, стремление человека знать, чтобы обрести магическую либо реальную силу и тем самым господство, стремление предвидеть, чтобы обеспечить себе безопасность, постепенно трансформируется в естественнонаучное познание, которое завоевывает преобладающее влияние с эпохи Нового времени.

Закон смены исторических стадий подчиняется, согласно Шелеру, «закону порядка действия идеальных и реальных факторов истории». Шелер отрицает идеалистическое «самовластие идеи», поэтому идеальные факторы лишены у него способности самореализации, т. е. сами по себе бессильны претворить что-либо в жизнь. Для осуществления заключенного в них ценностного или смыслового содержания идеи должны обрести поддержку реальных жизненных сил (факторов), которые в социально-историческом процессе приобретают форму потребностей и интересов. Шелер соглашается с К. Марксом в том, что *бытие определяет сознание*: «Да, в конечном счёте для нас в полной мере сохраняет значимость положение Карла Маркса о том, что именно *бытие* людей (правда, 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»²⁴.

Но Шелер делает две существенные оговорки. Во-первых, он отрицает «экономизм» как воззрение на историю, в свете которого хозяйственные отношения являются сквозным *постоянно доминирующим* историческим фактором. «В ходе истории среди трех высших главных групп реальных факторов нет ни одной постоянной независимой переменной»²⁵, — утверждает он. Во-вторых, он весьма своеобразно истолковывает принцип детерминизма («определения» сознания бытием). Согласно его поздней «метафизике», дух (*Geist*) преисполнен идеальными смыслами и ценностями, но абсолютно бессилён; жизненный порыв (*Drang*) преисполнен сил, но абсолютно слеп. В каждый момент истории неповторимое сочетание действия реальных факторов создает некое подобие шлюзов, через которые проходят, претворяясь в жизнь, различные идеи и ценности. Реальные факторы сами по себе ничего не создают — они либо приостанавливают и блокируют реализацию идеальных факторов, либо, наоборот, дают им ход и ускоряют их осуществление. Между тем, дух

²⁴ Там же. С.

²⁵ Там же. С. 000

и порыв, согласно метафизике позднего Шелера, — это атрибуты божественной праосновы (Urgrund) мироздания. Поэтому человек он называет «микрокосмом» и даже «микротеосом».

Концепция тройственной структуры человеческого познания и знания

Но вернемся собственно к социологии. Согласно Шелеру, антропологически ориентированная социология — это наука, но такая, которая берет за образец не *только* естественно-научные (сциентистские) идеалы и нормы познания. Шелер не отказывается от «позитивной научности» с ее идеалами «точности» и «нотетичности», но считает таковую недостаточной для сферы человеческой социальности, где эмоционально-волевые отношения между людьми порождают недоступные и непроницаемые для социологии, ориентированной на естественнонаучную парадигму, феномены ценностей, идеалов, смыслов, норм, оценок, понимания, интерпретации и т. п. В его представлении социология — это не специальная, или позитивная, а философская наука. Шелеровская идея философской социологии — в отличие от контовской «позитивной» — имеет право на существование хотя бы потому, что именно философия, даже когда была «служанкой теологии», традиционно занималась этими феноменами больше всего и разработала адекватные методы их познания и практического применения.

Отвергая сциентистскую социальную философию О. Конта, Шелер предпринимает героическую попытку начать социологию «с начала» — с тех, по его убеждению, подлинных начал, которые прямо противоположны позитивизму Конта и Спенсера как «специфически западноевропейской идеологии позднего западного индустриализма»²⁶. Г. Дам справедливо отмечал, что шелеровская критика позитивизма, в первую очередь контовского «закона трех стадий», во многом совпадала с той, какой подверг Конта В. С. Соловьев²⁷. Для Шелера совершенно очевидно, что религия и философия — не исторически «отжившие» формы знания, а, на-

против, отвечают извечным устремлениям человека как живого и одновременно чувствующего, разумного, духовного социального существа. Такой не «отвлеченный», целостный подход к человеку и познанию наносил удар по научному (сциентистскому) мировоззрению как «основному пункту в убеждениях научно образованных людей» начала XX века, взламывал устоявшиеся и, как считал Шелер, во многом окостеневшие университетские традиции Германии. Вот почему центральной в его социологии является, с нашей точки зрения, концепция трех высших видов (родов) знания.

Эта концепция определяет адекватное место и истинную роль научного познания в обществе и культуре. В нашу задачу не входит полная реконструкция концепции трех высших видов знания в системе взглядов Шелера; желающие ознакомиться с ней более обстоятельно могут найти ее в ряде работ²⁸. Укажем главное: в *историческом* аспекте отправной точкой шелеровской социологии служит идея о том, что научное знание вовсе не есть то знание, которое, согласно О. Конту, вытесняет все остальные его виды потому якобы, что оно есть знание *par excellence*, а другие виды знания суть лишь неполноценные ступени исторического восхождения к нему. В логическом, а точнее говоря *феноменологическом*, аспекте отправной точкой и ядром философской социологии Шелера стала идея первичности человеческих чувств, прежде всего чувств симпатии и антипатии, любви и ненависти, как своего рода «материальных априори» по отношению к «формальным априори» рассудка, и одновременно — категориям теоретического и императивам практического разума. Эти *termini a quo* приводят Шелера к выводу, что существуют три основных вида знания 1. научное, или позитивное, или деятельностное знание, или знание ради достижений, в целях господства над природой (вне и внутри человека); 2. философское, или образовательное знание, или знание, служащее становлению человека «всечеловеком»; 3. религиозное, или спасительное, или священное знание, знание в целях спасения и сохранения личностного ядра, станов-

²⁶ Там же. С. 000

²⁷ См.: *Dahm H. Vladimir Solov'ev and Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation. München und Salzburg, 1971.*

²⁸ См.: *Давыдов Ю. Н. Макс Шелер как социолог науки // Концепции науки в буржуазной философии и социологии. Вторая половина XIX–XX вв. / Редкол.: Н. И. Родный и др. М.: Наука, 1973. С. 250–308; Малинкин А. Н. Социологическая концепция Макса Шелера. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1989; *его же*. Персоналистическая социология Макса Шелера // Социологические исследования. 1989. № 1. *Давыдов Ю. Н.* Шелер и его путь к теоретической социологии // История теоретической социологии. Т. 2. М.: Канон+ОИ «Реабилитация», 2002. С. 409–433.*

ления человека из раба и слуги Божьего в Его соратника и со-работника в деле становления «праосновы» мироздания²⁹.

Согласно Шелеру, каждый вид знания — в силу специфики побудительных мотивов, конституирующих его духовных познавательных актов и конечных целей — формирует соответствующие ему идеальные типы личности (ученый-исследователь, мудрец, святой), социально-групповые формы (научно-исследовательские коллективы; философские школы; церкви, секты, толки) и «исторические формы движения» (кумулятивный прогресс; трансформации и ревизии; реформации и возвращения к истокам). Все три вида знания постоянно сосуществуют, исторически непреходящи и автономны, происходят из трех высших устремлений человеческого духа. Ни один из них в принципе не сводим к другому, поэтому не может быть когда-либо изжит, превзойден либо замещен другим. Каждый вид знания по-своему необходим человеку в его общественной и культурной жизни. Научное знание, связанное, по Шелеру, в одинаковой мере с инстинктами самосохранения, продолжения рода, власти и господства является базисным, фундаментальным уровнем человеческого познания. На этом уровне человек стремится рационально познать процессы внешней и внутренней природы, чтобы с помощью понятий и законов овладеть ими, поставить их под контроль, уметь преобразовывать их в собственных целях и предсказывать их вероятное развитие. Это необходимо человеку, чтобы максимально обезопасить себя с физической точки зрения, создать материально благоприятные или даже комфортные условия жизни посредством разумного хозяйствования и политического регулирования клановых, общественных, а затем государственных отношений. Но только одного научного знания, по сути своей деятельностного, целерационального, направленного на практическое преобразование мира, людям никогда не бывает достаточно.

Дело в том, что человеку как родовому разумному существу с самого начала его истории становится более или менее ясно, что волюнтаристское овладение природой, господство над ней — будь то с помощью древней магической или новейшей электронно-вы-

²⁹ Здесь мы вынуждены ограничиться рассмотрением специфики и взаимодействия научного и философского видов знания. Вот что Шелер писал о знании религиозном: «Но и сама „гуманистическая“ идея образовательного знания — в том виде, в каком ее на германской почве наиболее величественно воплотил Гёте, — должна подчиниться идее *спасительного* знания и в конечном счете служить ей. Ибо всякое знание в конечном счете *от* Божества — и *для* Божества» (См.: Шелер М. Формы знания и образование // Шелер М. Указ. изд. С. 47).

числительной техники — нарушает тот естественный порядок вещей, который существует во вселенной. Активное вмешательство человека в спонтанный ход вещей и событий не столько открывает их сущность, сколько скрывает ее. Это происходит еще до целерационального вторжения человека в природу, в момент включения установки на выбор предмета и объекта познания, когда ученого-исследователя интересует только то в природе, что связано с ее потенциальной «овладеваемостью» (а это всякого рода регулярности, тенденции, закономерности, под которые обычно пытаются подвести все «новое», «необычное», «отклоняющееся»). Установка на овладение природой, прежде всего для ее возможного использования, приводят к тому, что познается не сущность вещей, но их явленность человеку — их «трансцендентальные физически-телесные образы», обусловленные «инстинктивно-моторным» способом естественного мироотношения человека как особого живого существа³⁰.

Такой фундаментальный антропологический прагматизм конститутивен для научного познания, поскольку в его основе лежит «относительно естественное мировоззрение» человека. Высшая научная объективность и чистая логика науки всегда суть не что иное как человечески-родовой (однако ни в коем случае не индивидуально-психологический!) субъективизм и антропологизм. Этим и объясняется бесконечно прогрессивный характер саморазвития научного познания: чем больше человек научно познает мир, тем больше встает перед ним вопросов, поскольку по мере углубления и дифференциации прагматических интересов увеличивается число и расширяется спектр «загадочных» феноменов. Конечно, и сам человек с его специфической организацией — часть природы, поэтому было бы нелепо утверждать, будто научное знание иллюзорно или фиктивно, а наука вовсе не постигает того, что в философии называется «сущностью вещей». Просто само по себе сущее как таковое науку не интересует, если его нельзя вычислить, смоделировать, предсказать и использовать как техническое средство. Беспреданно проходя сущее по касательной, научное познание не может позволить себе остановиться, чтобы задать не специфические для него вопросы: «Что есть сущее?», «Зачем научное познание?», «В чем смысл жизни?» и т. п.

Отсюда и столь же бесконечные парадоксы научного познания. Вроде бы человек все плотнее приближается к конечной цели, ра-

³⁰ См.: Scheler M. Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt // Op. cit. S. 282–358.

ди которой он начинал научно-рационально познавать мир: условия его физического бытия становятся, казалось бы, все более безопасными, комфортабельными и благоприятными для жизни и ее продолжения. Но в действительности все как раз наоборот. Выстраивая свою жизнь — общественную и индивидуальную — исключительно на базе научного знания, человек невольно производит все более масштабные риски, которые в конце концов становятся глобальными; пытаясь научно-рационально организовать общественное производство, управление обществом и государством, он вызывает все более глубокие и яростные социальные классовые, национальные, культурные, цивилизационные противоречия, конфликты и революции; наконец, развитие индустриальной цивилизации, основанное на прогрессе позитивного точного знания и техники внешней экспансии разрушает экологическую среду обитания человека, влечет за собой, как подметил еще Ж.-Ж. Руссо, все больший упадок нравов и культуры, в результате чего у существа под странным названием «*homo sapiens*» остается все меньше сил и воли к продолжению рода, а потомство становится все менее жизнеспособным.

Спрашивается: почему же так происходит? Потому, что «...человек может и при идеальном завершении позитивно-научного процесса оставаться как *существо духовное* абсолютно пустым, — отвечает Шелер. — Он может опуститься до варварства, по сравнению с которым все так называемые естественные народы были «эллинами»! ...Научно-систематически фундированное варварство было бы даже самым ужасным из всех мыслимых варварств»³¹. Особый вид знания и познания мира, которое начинается с феномена «удивления» и завершается стремлением постичь сущность вещей и структуру мироздания в целом, столь же необходим человеку, сколь необходимы ему деятельностное знание и познание, ориентированные на практическое технико-технологическое применение. Такой вид знания и познания Шелер называет по-разному: «философским», «сущностным», «образовательным», «человечески-образовательным», «служащим становлению человека в человека», «личностным». Философское, или образовательное, знание как бы надстраивается над базисным научным, занимает более высокое место в *ценностной иерархии* видов знания. А таковая, согласно Шелеру, существует, причем, по его убеждению, существует вполне «объективно». Он прямо указывает то, что иерархия трех целей становления знания «в точности соответ-

³¹ См.: Шелер М. Указ. изд. С. 47.

ствует объективной иерархии ценностных модальностей (ценности святости, ценности духа, ценности жизни)» в том, виде, в каком он разработал ее в своей «материальной этике ценностей»³².

Интересующее нас прежде всего специфическое отличие философского, или образовательного, знания от позитивно-научного заключается, согласно Шелеру, в том, что оно в виде философии, а именно в форме разрабатываемой им философской социологии знания, впервые ставит под сомнение самоочевидные «априори» «естественного мировоззрения» человека как жителя Западной Европы и вообще все очевидности естественного «инстинктивно-моторного» мироотношения человека как жителя Земли. Возникает вопрос: возможно ли такое? Способен ли человек вдруг перестать быть живым деятельным существом со всеми своими инстинктами, потребностями, интересами? По мнению, Шелера, — да. В краткой рабочей версии своей «Философской антропологии», которая была опубликована незадолго перед его смертью под названием «Положение человека в космосе», он даже называет человека «протестантом жизни», т. е. единственным живым существом, которое благодаря (и, конечно, в меру) своей одухотворенности способно сказать жизни «нет». Но чтобы «опротестовать» жизнь в каком-то определенном отношении, требуется методически выверенная духовная практика. Шелер называет ее техникой «выключения технического принципа выбора предмета знания в соответствии с порядком возможной овладеваемости». Ее краткая характеристика, приводимая ниже, напоминает то, что Э. Гуссерль называл «феноменологической редукцией».

«Этот вид воли к знанию, — пишет Шелер, — должен поэтому с тем же самым прилежанием, точностью и исключительно с помощью своеобразной *техники* духа учиться отвлекаться от здесь-теперь-так-бытия, а также от возможности овладевать и управлять вещами и их становлением вообще, как, со своей стороны, та, другая, воля к знанию должна отбирать и вычленять из того, что дано, именно эти черты «овладеваемости», как раз с подозрением отвлекаясь от всякой *сущности* вещей. То есть, философия начинается с сознательного отключения всех возможных *связанных с вожделем и практическими действиями установок духа*, в которых нам только и даны случайное действительное бытие, реальность вещей, а также с сознательного выключения технического принципа выбора предмета знания в соответствии с порядком возможной овладеваемости. И если ставится цель *всестороннего* культивиро-

³² Там же. С. 56.

вания знания, вообще доступного человеку как таковому, то становится *важным*, чтобы и включение технического принципа выбора, и его выключение осуществлялось с ясно осознанным *методическим* намерением»³³.

Синтез западной и азиатской культур знания как терапия от цивилизованного варварства

Учение о трех основных видах знания, полемически заостренное против позитивизма и прагматизма (а также марксизма, впитавшего в себя в равной мере и тот, и другой) находит свое завершение в культурологической *концепции уравнивания*, точнее — *выравнивания*. Ее принципы были изложены Шелером в главе «Проблем...» «О синтезе западноевропейской и азиатской техник (культур знания) и возвышении метафизики», а также в более поздней работе «Человек в эпоху уравнивания». Наука и научное мировоззрение с конца Средних веков и особенно в Новое время настолько потеснили философию и религию, что в структуре влечений и устремлений (эгосе) западного человека образовался опасный дисбаланс. В результате сформировался западный социально-антропологический тип и тип личности, который Шелер называет «фаустовским». У немецкого философа вызывает озабоченность тот факт, что «...под победные литавры своих достойных удивления великих технических достижений *западный человек* последних столетий как никакое другое существо из известных нам в человеческой истории почти полностью забыл о *самом себе* и своей *внутренней* жизни, разучившись властвовать над ними и собственным *самовоспроизводством* посредством систематической техники души и витальной техники, так что как целое мир западных народов кажется сегодня менее управляемым, чем когда бы то ни было»³⁴. Выходом из опасного тупика, полагает Шелер, мог бы стать синтез западноевропейской и азиатской культур знания.

Хотя на Западе не только Шелер уповал на эту идею (сам он ссылается лишь на позднего У. Джемса, но были и другие поборники подобного синтеза, например, Шопенгауэр, Э. ф. Гартман, Ф. Ницше), Шелер был одним из *позднейших* ее сторонников, благодаря чему он одним из первых на Западе сумел распознать начавшуюся *глобализацию*, осознать ее масштабы и возможные

последствия. Шелер называет ее «новым космополитизмом культурных кругов». «В результате описанного выше нового „космополитизма культурных кругов“ в области духовного общения между *европейско-американскими* и *азиатскими народами* мог бы родиться, как мне кажется, благороднейший и многообещающий плод, если бы непреодолимая европеизация азиатских культур путем позитивной науки, технических и индустриальных методов... *дополнялась* бы и компенсировалась систематическим *заимствованием азиатского душевно-технического принципа* европейско-американскими народами»³⁵. Шелер не столько выражает надежду, что к этому приведет естественно-исторический ход вещей, сколько выдвигает программное требование. Надо признать, что и в начале XXI в. оно не утратило своей актуальности. Более того, оно стало еще более актуальным перед лицом новейших тенденций глобализации. Совершенно очевидно, что это «фаустовского» социально-антропологического типа, перенятый исторически новым североамериканским культурным кругом у старого европейского, по-прежнему представляет реальную угрозу человечеству. Навязывание демократических ценностей и собственных интересов народам всего мира любыми возможными средствами, включая так называемые «гуманитарные интервенции», Шелер, наверное, квалифицировал бы как «империалистический пацифизм мировой державы»³⁶.

Согласно Шелеру, с XX века человечество вступило в мировую эпоху выравнивания исторически сложившихся социокультурных, национально-культурных, геополитических и других дисбалансов, исторически сложившихся в результате длительного господства аскетического религиозного этоса. Одновременно происходит десублимация и ресублимация инстинктов и влече-

³⁵ Наст. изд. С. 000

³⁶ «Что такое «империалистический пацифизм»? Что такое «пацифизм мировой державы»? Мы называем так возникающие время от времени в мировой истории попытки установить «вечный мир» в условиях, когда *одно* государство становится в мире настолько могущественным и настолько расширяет свои границы, что уже не находит себе противника, хотя бы приблизительно равного по силе. Создавать «равновесие», ослабляя сильных и усиливая слабых, — такова здесь политика (абсолютный пацифизм мировой державы). Относительным пацифизмом мировой державы мы называем пацифистские устремления, вырастающие из того, что очень большая империя, уже давно сложившаяся и обеспечившая себе безопасность (четверть земного шара английская) должна вообще опасаться *новых* войн, поскольку они сулят ей скорее потерю активов и престижа, чем какой-то прирост» (Scheler M. Die Idee des Friedens und der Pazifismus. Bern und München: Francke Verlag, 1974. S. 59).

³³ Там же. С. 45.

³⁴ Наст. изд. С. 000

ний, долгое время пребывавших в скованном состоянии, что чревато взрывом — выбросом витальной энергии. Это вызовет стремительные преобразования, разрушительные общественные катаклизмы, конфликты, революции, войны. Одним из самых глубоких и потенциально опасных для всего человечества является, по мнению Шелера, дисбаланс между *культурами знания* Запада и Востока. Из трех указанных видов знания Запад односторонне развивал и культивировал только научно-техническое знание, направленное на возможное практическое изменение мира в форме все более дифференцирующихся в своей специализации позитивных наук. Образовательный и спасительный виды знания в Новой истории Запада все больше и больше отходили на задний план.

«Но и из этого знания ради господства и знания, ориентированного на работу, в этот период культивировалась только *одна* возможная *половина*, — отмечает Шелер, — та его часть, что предназначена служить овладению и управлению *внешней* природой (в первую очередь — неорганической). *Внутренняя* техника жизни и души, т. е. задача максимального распространения власти и господства воли и посредством нее — духа на психофизические процессы организма (поскольку он как ритмизированное временное единство регулируется по витальным законам) отступила далеко назад перед целью овладения внешней и мертвой природой... (...) Позитивизм и прагматизм — лишь очень односторонние философские *формулировки* этого действительного состояния новой западноевропейской культуры знания: оба они делают трудовую науку, не вполне ясно это осознавая, единственно возможным знанием вообще»³⁷.

Заметим, что к началу XXI в. ситуация не только не улучшилась, но и усугубилась. Дисбаланс в западной культуре знания расширенно воспроизводится за счет того, что представители позитивной науки препятствуют устранению этой, по мнению Шелера, «чудовищной односторонности» куда больше, чем сторонники философского прагматизма, «так как их *мнимо* умозрительная «теоретическая» наука неправомерно занимает место возможного образовательного и спасительного знания в человеческом духе»³⁸. Отметим словечко «мнимо», которое автор выделил курсивом. Оно может вызвать недоумение, причем не только у сторонников научной философии и социологии. Шелер различает подлинное умозрение, характерное для философского и ре-

лигиозного познания и ориентированное на постижение сущностей, и псевдоумозрение позитивной науки, ориентированной на труд, достижения, господство и т. п. Последнее создает «формально-механическую картину мира», составляющую ядро научного мировоззрения. Шелер понимает такую «ориентацию», разумеется, не психологически, вообще не как субъективный реальный процесс — индивидуальный, социально-групповой, институциональный, национальный и т. п. Речь идет о философско-антропологической «укорененности» научного познания, о конститутивном для науки родовом человеческом антропоцентризме и антропологизме. Наука, подчеркивает Шелер, «*объективно* бессмысленна и вообще бесцельна, если не служит практически-техническому изменению мира»³⁹. Эту линию философско-антропологической «укорененности» социальных институтов как социологическую интерпретацию кантианского трансцендентализма развил впоследствии А. Гелен.

Сложившийся в западной культуре знания дисбаланс между тремя основными видами знания сказался на современной Шелеру системе высшего и народного образования. Шелера беспокоит *односторонность* картины мира, которая сложилась у современного человека в результате агрессивного вытеснения научным знанием других видов знания. Он озабочен тем, что немецкая система высшего образования не только воспроизводит такую односторонность, но и постоянно усугубляет ее, поддерживая в рамках университета *только* прогрессирующую специализацию научного знания. Картина мира получается уже не только односторонней, но и крайне узкой. Его как философа-персоналиста тревожит то, что в университете не уделяется должного внимания образованию как процессу формирования личности человека, его становления. Педагогические, воспитательные аспекты образования по большей части все больше игнорируются.

Наконец, у Шелера как философа и социолога культуры были и другие, глобальные опасения: «не *может ли* весь процесс западной цивилизации, этот столь односторонне и сверхактивно направленный *во вне* процесс, оказаться в конечном счете *опытом с негодными средствами* (рассматривая исторический процесс как целое), если его не будет сопровождать противоположное искусство завоевания *внутренней* власти над всей нашей психофизической «жизнью», автоматически протекающей на уровне ниже духовного, искусство погружения, ухода в себя, терпения, сущно-

³⁷ Шелер М. Формы знания и образование // Шелер М. Указ. изд. С. 43.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

стного умозрения. Не может ли случиться так, — я беру крайний случай, — что человек, ориентированный *только* на внешнюю власть над людьми и вещами, над природой и телом, *без* указанных выше акций и противовесов в виде техники власти над самим собой, в конце концов кончит *противоположным* тому, к чему он стремился: его все больше и больше будет *поработать* тот самый естественный механизм, который он сам усмотрел в природе и встроил в природу как идеальный план своего активного вмешательства? Бэкон говорил: «*naturam nisi parendo vincimus*»⁴⁰. Но разве нельзя точно так же сказать: «*naturam paremus, si nil volumus quam naturam vicere*»^{41?}⁴².

Абстрактный схематик или глубокий исследователь современного общества?

Сказанное выше делает вполне понятным стремление Шелера направить становление системы высшего и народного образования в Веймарской республике по новому руслу. Оно выразилось в проекте реформы немецкого университета, одновременной с проектом создания народного университета. Последний должен был, с одной стороны, удовлетворять возросшие запросы рабочего класса и других слоев населения, с другой — не вводить их в «дьявольский» соблазн «пролетарского социализма». Характерно, что в своем проекте Шелер не требует количественного и качественного роста философского знания в немецком университете, который, по его словам, выродился в «„застенчивый вуз“, специальную высшую школу „с нечистой совестью“»⁴³. Шелер делает акцент на разделении исторически сложившихся в университетском образовании Германии трех ориентаций — профессиональной и специально-научной, научно-исследовательской и человечески-образовательной — и их последующем распределении по самостоятельным высшим учебным заведениям. Последние должны были, по его замыслу, активно взаимодействовать между собой и народным университетом, сформированным на новой основе. Такое предложение может показаться странным.

⁴⁰ Природу побеждаем, подчиняясь (*лат.*).

⁴¹ Природе подчиняемся, даже если хотим только победить ее.

⁴² Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Шелер М. Указ. изд. С. 116–117.

⁴³ См.: Шелер М. Университет и народный университет. Пер. с нем. А. Н. Малинкина // Логос. 2005. № 6.

В самом деле, почему Шелер как поборник возрождения метафизики, как автор одной из самых глубоких в XX веке работ по философии знания и образования⁴⁴ не поддержал проект университетской реформы министра культуры Пруссии Г. Х. Беккера? Ведь этот проект предусматривал реконструкцию немецкого университета в духе лучших философско-гуманистических образцов Германии.

Но в том-то и дело, что будучи, наверное, одним из самых ярких после Ницше критиков сциентизма в XX в., Шелер никогда не был «антисциентистом» в буквальном и расхожем смысле этого слова. Он нигде и никогда не ставил под сомнение необходимость, полезность и ценность научного познания с характерной для того прогрессирующей специализацией знания. Он принимал его таким, какое оно есть, осознавая бесперспективность попыток искусственной «философизации» современного университетского образования и научно-исследовательской практики. «Если же *не пойти* навстречу этим, несомненно, историческим тенденциям к возрастанию удельного веса профессионального и специального образования в университетах, если, как того желает Беккер, в духе Гумбольдта, Фихте, Шлейермахера пытаться в нем делать ставку на *ведущие и руководящие должности создателей духовных синтезов большого стиля*, — короче говоря, если снова однобоко настаивать на *образовательной* задаче университета, то последствия будут двойственными: научно-теоретическая *реакция* в виде потуг приостановить неуклонную естественную тенденцию к специализации исследования и мощное давление со стороны в любом случае необходимого специального и профессионального обучения, которое в обход и помимо университета будет вынуждено прокладывать себе другие пути и искать другие места», — писал Шелер⁴⁵.

На наш взгляд, большое заблуждение — считать, будто Шелер недооценивал точное специальное знание, был критиком *науки*, ультраконсервативным философом, *отрицавшим* актуальную и перспективную значимость познания по естественно-научному образцу. Он, как и подобает настоящему философу, сомневался: он ставил под вопрос конечную целесообразность (в смысле «последних вопросов» человеческого бытия), достаточность, абсо-

⁴⁴ «Формы знания и образование». Пространные примечания к тексту этой работы Шелер сделал незадолго перед смертью, работая над «Философской антропологией».

⁴⁵ Scheler M. Universität und Volkshochschule / Scheler M. Op. cit. S. 397–398.

лютную полезность и абсолютную ценность познания по естественно-научному образцу, которые утверждались позитивизмом с непрекаемостью религиозных догм, а главное – выступил против научного мировоззрения, которое логически вытекало из такой оценки роли науки в обществе и культуре. Научное мировоззрение вытесняло и подменяло собой философское, религиозное и иные типы мировоззрений, становясь их эрзацем. Этому способствовало не только университетское образование, в котором на смену полувековому господству неокантианской «научной философии» в конце XIX – начале XX вв. пришла «единственно научная философия» марксизма в форме «катедер-социализма». Научное мировоззрение складывалось и под влиянием реальных достижений научно-технического прогресса и обусловленных им темпов индустриализации. Но, выступая против западного технотизма и индустриализма, Шелер не ставил под вопрос базирующуюся на научно-техническом прогрессе индустриализацию. Скорее, наоборот; он приветствовал, к примеру, наметившуюся к тому времени тенденцию индустриализации ведущих стран Азии.

Нельзя признать адекватной и характеристику Шелера как абстрактно-метафизического схематика, который «как бы вновь возвращает науку об обществе к ее «метафизическому», «спекулятивному» состоянию, в каком она возникла первоначально в лоне позитивной философии Конта»⁴⁶. Образ Шелера как зеркального антипода Конта, способ мышления которого имеет якобы «те же черты умозрительного систематизаторства, какими отмечено и социологическое учение Конта»⁴⁷, мягко говоря, не правдоподобен. Вступая в полемику по основным вопросам философии и социологии с Кантом, Контом, Гегелем, Марксом, Ницше, Фрейдом и другими великими мыслителями, Шелер, чтобы представить собственный взгляд на вещи, должен был «отвечать» им на их языке – языке философии высокого «штиля». Не корректно также противопоставление Шелера, как якобы представлявшего социологию «как конструирование «системы знания», добытого в основном предшественниками, трудившимися на той же ниве», М. Веберу, как понимавшему социологию «прежде всего как исследование»⁴⁸.

⁴⁶ Давыдов Ю. Н. Шелер и его путь к теоретической социологии // История теоретической социологии. Т. 2. М.: Канон + ОИ «Реабилитация», 2002. С. 413.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же.

С нашей точки зрения, трудно отказать в оригинальности и одновременно социологичности комплексу фундаментальных феноменологических исследований, которые Шелер объединил под общим названием «материальная этика ценностей». Речь идет, в частности, о его концепции «материального априори», о теории ценностей и оценочных суждений, о его «чистой социологии», о его концепции индивидуальной и «совокупной» (Gesamtperson) личности, теории солидаризма. Наконец, Шелер новаторски переосмыслил учение о симпатии, опираясь на самостоятельное понимание феноменологии, на собственную теорию чувств и оригинальную персоналистскую концепцию. Его философско-социологическая доктрина ресентимента, направленная не столько против Ницше, сколько против вождей Реформации, христианского социализма и учителей буржуазной морали, впервые после Ницше убедительно поставила под вопрос социально-этические основы западноевропейского индустриализма. Если все это не оригинально, а сконструировано из знания, добытого «предшественниками, трудившимися на той же ниве», что тогда вообще означает оригинальность как понятие духовной культуры?

Мы указали только фундаментальные и наиболее известные феноменологические исследования Шелера с явно выраженной социологической компонентой. Среди большого числа прикладных, но оттого не менее значительных и более социологичных по форме изложения, следует упомянуть многочисленные исследования Шелера по социологии морали (о самообмане и идолах самопознания, трудовой этике современного пролетариата, о страдании и радости как социально-этических феноменах и др.), по социологии и социальной психологии религии (о специфике восточного и западного христианства, о новой социологической ориентации католиков в послевоенной Веймарской республике, о межконфессиональной толерантности и др.), по социологии политики и политической психологии (о милитаризме как социально-психологическом явлении, «о духе и идеальных основах демократий великих наций», национальных особенностях мышления и эмоционального мировосприятия, традиционном английском лицемерии, войне как целостном переживании, о причинах ненависти к немцам, о пацифизме и его типах и др.), по социологии общественных явлений и движений (о буржуа, о женском движении и др.).

Представление о Шелере как о простом систематизаторе чужих знаний не вяжется с реальным образом немецкого мыслителя, сохранившимся в воспоминаниях современников. Такие филосо-

фы, как, например, М. Хайдеггер, Г. Плеснер, Х.-Г. Гадамер, А. Демпф, Г. Кун, Н. Гартман, а их трудно заподозрить в неискренности, писали, что Макса Шелера отличали удивительная смелость мысли, оригинальный острый ум, а главное – проблемно-исследовательский подход ко всему, с чем он сталкивался как философ и социолог⁴⁹. По натуре Шелер был прирожденный философ, по складу ума – исследователь. Едва ли тому, кто прочитает «Проблемы социологии знания», придется это лишний раз доказывать.

Библиография Комментарии

Русский перевод «Проблем социологии знания» (*Probleme einer Soziologie des Wissens*) и «Дополнений из рукописного наследия к „Проблемам социологии знания“» (*Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten zu „Probleme einer Soziologie des Wissens“*) сделан по третьему изданию книги «Формы знания и общество», опубликованной в «Собрании сочинений Макса Шелера» под редакцией Марии Шелер и Манфреда С. Фрингса: *Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 8. Die Wissensformen und die Gesellschaft. 3. Aufl. Bern und München: Francke Verlag, 1980. S. 15–190 и 423–447.*

Вся редакторская и корректорская работа при подготовке первого и второго немецких изданий, в том числе сверка первой прижизненной публикации «Форм знания и общества», с одной стороны, с рукописью, с другой – с машинопечатным вариантом, была проделана Марией Шелер. Поправки многочисленных ошибок, опечаток и непредусмотренных перестановок в тексте, вызванных его спешной подготовкой к первой публикации, можно найти отдельно в «Уточнениях и дополнениях» к первым двум изданиям. В нескольких местах основного текста русского перевода «Проблем социологии знания» встречаются слова в угловых скобках. Это вставки, помеченные в оригинале такими же угловыми скобками, сделаны Марией Шелер на основании замечаний и вставок на полях, осуществленных самим автором в рукописном рабочем варианте книги – единственном из сохранившихся после войны. Два из этих замечаний на полях Мария Шелер преобразовала в сноски. Слова в квадратных скобках, которые встречаются в русском тексте дополнений к «Проблемам социологии знания» из рукописного наследия Макса Шелера, представляют собой вставки Марии Шелер. Они сделаны в тех местах, где рукопись хо-

⁴⁹ См.: Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie / Hrsg. v. Paul Good im Auftrag der deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. Bern und München: Francke Verlag, 1975. S. 9–56.