

- Frank A. 2002. "How can they act like that?" Clinicians and patients as characters in each other's stories // The Hastings Center Report 32(6): 14–22.
- Frank A. 2012. The force of embodiment: Violence and altruism in cultures of practice // Alexander J.C., Jacobs R.N., Smith P., eds. The Oxford handbook of Cultural sociology, New York, Oxford.
- Grenfell M. 2004. Pierre Bourdieu: Agent Provocateur. London: Continuum.
- Parsons T. 1937. The Structure of Social Action. New York: McGraw Hill.
- Silva E., Warde A. (eds.) Cultural Analysis and Bourdieu's Legacy: Settling Accounts and Developing Alternatives. Abingdon, Oxon: Routledge, 2010, 182 pp.
- Susen S., Turner B.S. The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays, London: Anthem Press, 2011, XXIX, 439 pp.

Перевод с английского Н.В. Романовского

© 2014 г.

А.Н. МАЛИНКИН

КРИТИКА ОСНОВ ЗАПАДНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ В СОЦИОЛОГИИ М. ШЕЛЕРА

МАЛИНКИН Александр Николаевич – кандидат философских наук, доцент Национального исследовательского университета "Высшая школа экономики" (E-mail: lo_zio@bk.ru).

Аннотация. Философская социология Макса Шелера содержит глубокую критику культурно-антропологических основ западной цивилизации. Культурный тип человека западной цивилизации характеризуется Шелером как не сбалансированный: он недостаточно ориентирован внутрь самого себя, на самосовершенствование, поэтому агрессивно и экспансивно направлен во внешний мир. Развивая взгляды Дж. Вико, Шелер приходит к выводу, что человек западной цивилизации потенциально склонен к тому, что называется "цивилизованным варварством".

Ключевые слова: критика позитивизма • прагматизм • философская антропология • феноменологическая социология знания

Социологическая концепция Макса Шелера (1874–1928) – немецкого социального философа, одного из основателей философской антропологии и феноменологической социологии знания интересна тем, что она явилась итогом ревизии предшествующей социологии, и прежде всего – той, которая традиционно отождествляется с именем её родоначальника О. Конта как ученика Сен-Симона, продолжателя прогрессистских идей Тюрго, Монтескье, Кондорсе. Шелеровский проект социологии направлен против позитивизма, который, как он считал, тесно связан с прагматизмом, а также против марксизма как взрывоопасной смеси позитивизма и прагматизма. Достается от Шелера и другим философским течениям, поскольку они имеют социологические экспликации – неокантианству, неогегельянству, философии жизни. "...Это учение, – пишет он, имея в виду позитивистское учение о развитии человеческого знания, – не только строго опровергается тем, что вскрываются истоки его многочисленных заблуждений, – одновременно ему даётся позитивная замена в виде *новой*, совершенно иной картины развития, в которой то, что Конту казалось магистральным направлением человеческого знания, предстаёт лишь как частное, второстепенное, а в некоторых отношениях даже попятное направление *западноевропейского* мышления

на небольшом отрезке всемирно-исторического движения знания» [Шелер, 2011: 245]. Социологии О. Конта, рассматриваемой как детище эпохи индустриальной модернизации, М. Шелер противопоставляет новую, или постмодерновую социологию.

Шелер рассматривает позитивизм как базирующуюся на европоцентризме, или, как он выражается, «европеистском» предрассудке» *либеральную идеологию западного индустриализма* со свойственными ей просветительско-рационалистическими, социально-прогрессистскими, сциентистско-технократическими импликациями. В начале XX в. эта идеология стала, по его мнению, «главным пунктом убеждений научно образованных людей нашей эпохи». «Вопреки всей имевшейся до сих пор критике, например, “закона трёх стадий” Конта, ни одно из учений не оказало на европейское образование более внушительного влияния, чем позитивистское. Признавалось ли это молчаливо или высказывалось открыто, но оно было прямо-таки главным пунктом убеждений научно образованных людей нашей эпохи» [Шелер, 2011: 244–245]. Чтобы согласиться с этими словами, достаточно вспомнить тургеневский образ Базарова в «Отцах и детях», а также «Критику отвлечённых начал» Вл. Соловьева, во многом предвосхитившую критику Шелером позитивизма. Конечно, немецкий мыслитель не оспаривает заслуги О. Конта в выделении социологии как отдельной области знания и научной дисциплины. Его внимание сосредоточено на выявлении предубеждений «естественно-мировоззренческого» характера.

Шелер не без оснований полагал, что представители прагматизма, марксизма, неокантианства, неогегельянства, философии жизни каждый по-своему разделяют как нечто само собой разумеющееся общепринятые и свойственные эпохе Нового времени мировоззренческие установки позитивизма¹. В чем же состоит европеистский предрассудок модерна? Согласно Шелеру, «позитивизм впал в свои глубокие заблуждения относительно социологической динамики знания потому, что был ориентирован в узком смысле слова *европеистски*, т.е. принял *западноевропейские* (к тому же односторонне понятые) формы движения знания в последние три века – минимальный и узко ограниченный локально отрезок духовного развития человечества – за закон развития всего человечества. Это громадное заблуждение позитивистского учения о прогрессе. То, что было религиозным и метафизическим декадансом одной малой группы человечества (в качестве негативного коррелята позитивно-научного прогресса) – декаданс буржуазно-капиталистической эпохи – было воспринято позитивизмом как нормальный процесс “отмирания” религиозного и метафизического духа вообще» [Scheler, 1986: 32–33].

Из приведённых цитат ясно, что, согласно Шелеру, европеистский предрассудок включает два взаимосвязанных момента, которые можно уточнить с формальной и развить с содержательной стороны. С формальной стороны, они представляют собой: 1) *отождествление* особой культуры западноевропейской цивилизации с культурой человеческой цивилизации и, соответственно, бессознательную *экстраполяцию* её в качестве *единственно нормальной* (= нормативной) на всё человечество; 2) *возведение* специфических закономерностей развития культуры западной цивилизации в *ранг общечеловеческого исторически-эволюционного закона*.

С содержательной стороны речь идёт, во-первых, о *естественной установке*, проявляющейся в самоощущении, самосознании и самооценке западноевропейской части человечества как *центра мира* и соответствующем этой установке (т.е. не критическом, само собой разумеющимся) взгляде на весь остальной мир как на *периферию*, которая не вполне адекватна “нормальной”, стало быть, является “неполноценной”, “отсталой”, “недоразвитой”, а поэтому *нуждается* в патерналистском участии, в просвещении и цивилизации. Во-вторых, – об *одностороннем гипертрофированном*

¹ «Главный “европеистский” предрассудок, который Маркс, впрочем, разделяет с Гегелем, Контом и большей частью западноевропейской философии истории, заключается как раз в том, что его учение об истории, о законах и направлениях её развития, например, о движении экономики к капиталистической стадии и соответствующим им науке и технике, имеет силу для *всего* человечества...» [Шелер, 2011: 158].

(в ущерб развитию философии и религии) прогрессе науки и техники в западноевропейской цивилизации Нового времени, о воззрении на такое развитие как единственно возможное, а потому заслуживающее обрести высшую абстрактную форму универсального закона, имеющего одинаковую силу для всех времен и народов.

Разумеется, было бы опрометчиво отождествлять европеистский предрассудок с идеей превосходства западноевропейской цивилизации над остальным миром. Он является необходимым, но не достаточным условием для перехода к этой идее. Достаточным условием (при наличии этого предрассудка) выступает воля к власти и стремление к мировому господству. Но, считает Шелер, “фаустовскому” типу личности, возвращённому на основе западного культурно-антропологического типа человека, воли к власти и стремления к господству как раз и не занимать. С начала эпохи Нового времени Запад односторонне развивал только научно-техническое знание в форме всё более дифференцирующихся в своей специализации позитивных наук. Это было знание, направленное на практическое преобразование мира: “Но и из этого знания ради господства, знания, ориентированного на работу, в этот период культивировалась только одна возможная половина, – та его часть, что предназначена служить овладению и управлению *внешней* природой (в первую очередь неорганической), – уточняет Шелер. – *Внутренняя* техника жизни и души, т.е. задача максимального распространения власти и господства воли и посредством неё – духа на психофизические процессы организма (поскольку он как ритмизированное временное единство регулируется по витальным законам) отступила далеко назад перед целью овладения внешней и мёртвой природой... (...) Позитивизм и прагматизм – лишь очень односторонние философские формулировки этого действительного состояния новой западноевропейской культуры знания: оба они, не вполне ясно это осознавая, делают трудовую науку единственным возможным знанием вообще” [Шелер, 2011: 43].

Нельзя не признать, что там и тогда, где и когда идея превосходства западноевропейской цивилизации над всем остальным миром давала о себе знать в реальной истории (в крестовых походах, в многовековой практике колониализма, в неоколониализме), она *всегда* опиралась на иудео-христианский европоцентризм либо на его позднюю североатлантическую модификацию, поскольку в середине XX в. “центр мира” сместился от Западной Европы к США. Современный западоцентристский предрассудок вкуче с волей к мировому господству сформировал идеологию, оправдывающую в наши дни “гуманитарные интервенции” с целью насадить ракетами и бомбами “демократию” на базе “общечеловеческих ценностей”. На наш взгляд, заслугой Шелера стало то, что он, осознав этот предрассудок своего культурно-цивилизационного круга, подверг его критике. Более того – саму эту критику он сделал неотъемлемой частью социологии. Вот почему шелеровскую идею “синтеза западной и азиатской культур знания” мы охарактеризовали как “*терапию* от цивилизованного варварства” [Малинкин, 2011: 268–272].

Примечательно, что идея Дж. Вико о “втором, вернувшемся, варварстве”, которое он называет также “варварством рефлексии” (в отличие от первого “варварства чувств”), привлекает внимание Шелера во время Первой мировой войны. В рецензии 1915 г.² Шелер интерпретирует эту идею: “Существует, как это понимал ещё Джамбаттиста Вико, два разных рода варварства: варварство дикаря и варварство тотально механизированной цивилизации: победа материала над организующими силами, средств – над целями, техники жизни – над духом и свободой” [Scheler, 1982: 603]. В 1920-е гг., как мы предполагаем, Шелер вновь обращается к наследию итальянского мыслителя и переосмысливает идею цивилизованного варварства на более глубоком уровне. Наше предположение основано на том, что “метаантропологическая” (= метафизическая) философия истории Шелера перекликается с идеями Вико, по крайней мере, в двух существенных пунктах.

² Имеется в виду рецензия на книгу К. Йозля “Антиварвар. Доклады и сочинения”, опубликованной в 1915 г.в “Нойе Рундschau”.

Речь идёт, прежде всего, об идее трёхэтапного цикла времён (эпохи Богов, Героев, Людей) в “поступательном движении наций” Вико, которое соответствует у него “трём природам” человека, или, точнее, – трём состояниям природы человека в процессе его взросления и старения (детство, юность, зрелость). У Шелера мы находим структурно близкую идею трёхфазного цикла: *Первая фаза* – эпоха преобладания инстинкта размножения и продолжения рода (в социуме определяющую роль играют кровнородственные и родоплеменные отношения). *Вторая фаза* – эпоха преобладания инстинкта власти и стремления к господству, эпоха завоевательных войн, формирования государств и абсолютных монархий (в социуме определяющую роль играют властно-политические отношения и государство). *Третья фаза* – эпоха преобладания инстинкта самосохранения и питания, или буржуазно-капиталистическая эпоха (в социуме определяющую роль начинают играть хозяйственные, или экономические отношения).

Эта философско-антропологическая идея господства одного из трёх базовых инстинктов на разных фазах истории образует ядро “закона порядка действия идеальных и реальных факторов истории” Шелера, который, по его словам, можно понимать и как “закон старения народного материала, являющегося носителем культур”³ [Шелер, 2011: 45]. Он поясняет, что закон выведен им дедуктивно из учения о “порядке развития человеческих инстинктов”. Формулирует он его так: “В ходе истории среди трёх высших главных групп реальных факторов (кровь, власть, хозяйство) *нет постоянной* независимой переменной; тем не менее, в ней есть *законы порядка в существующем* всякий раз примате их тормозящего и растормаживающего воздействия на историю духа, т.е. в разное время разные законы порядка для определённых фаз исторического развития культуры” [Шелер, 2011: 39]. Итак, три фазы исторического развития культуры “метаантропологически” соответствуют у Шелера трём возрастным циклам человеческой жизни.

Другой аспект переосмысления Шелером идеи о “втором, вернувшемся, варварстве” мы находим в доктрине “выравнивания”, изложенной в работе “Человек в эпоху выравнивания” (1927). Продуктом культурного развития иудео-христианской цивилизации является формирование западного социально-антропологического типа человека. Для него характерен, по мнению Шелера, дисбаланс в соотношении высших духовных устремлений и низших естественных влечений: первые слишком долго преобладали над вторыми, сублимируя их. “Со времен поздней античности и появления Христа, с начала господства иудейско-теистического мировоззрения над Западом, – пишет Шелер, – аскетический идеал в его постоянно новых, в принципе различно обоснованных видах действительно сформировал в высшей степени *односторонний* тип человека, поставивший, в конце концов, под серьёзную угрозу равновесие человеческих сил” [Шелер, 1994: 112]. И вот теперь пришло время, когда низшие естественные влечения берут реванш и получают превосходство над высшими, духовными.

Это время Шелер называет “мировой эпохой выравнивания”. Ею движет процесс *ре-сублимации*. “Под *ре-сублимацией* (*Re-Sublimierung*) я понимаю процесс (желаемого самим духом) ограничения меры поступления получаемой организмом энергии к мозгу, соответственно, к интеллекту, где происходит вся чисто духовная деятельность, т.е. деятельность постижения идей” [Шелер, 1994: 110]. “*Ре-сублимация*” выражается в великом множестве разнообразных симптоматичных явлений современного мира, отмечая которые, Шелер резюмирует: “...Все эти вещи и тысячи других указывают, я бы сказал, на *систематическое восстание влечений человека новой мировой эпохи против односторонней сублимации*, против чрезмерной интеллектуальности наших отцов, их многовековых упражнений в аскезе и (ставших уже бессознательными) техник сублимирования, в которых формировался до сих пор западноевропейский чело-

³ По замыслу Шелера, обоснование этих учений и законов должно было стать важной частью его “Антропологии”.

век” [Шелер, 1994: 111]⁴. *Ре-сублимация* – это «*бунт природы в человеке* и всего, что есть в нём темного, порывистого, импульсивного, – ребёнка против взрослого, женщины против мужчины, масс против старых элит, цветных против белых, всего бессознательного против сознательного, самих вещей против человека и его рассудка... Сама мировая война, – заключает Шелер, – была ...скорее *следствием*, чем причиной этого длившегося веками застоя инстинктов и их начинающегося бунта против зашедшего слишком далеко, *чрезмерного* “аполлонизма” и аскетического “рационализма” этих эпох» [Шелер, 1994: 112].

Наступление “мировой эпохи выравнивания”, чреватой особенно высоким риском цивилизованного варварства, знаменует собой конец модерна с его верой в разум и социальный прогресс, означает упадок, социальный и культурный регресс. Было бы огромной ошибкой, предупреждает Шелер, радоваться этой *ре-сублимации*, усматривая в ней якобы оздоровление или “омоложение” западной цивилизации. «*Ре-сублимация* всюду, где бы она ни появлялась и в какие бы идеи и ценностные формы она ни облекалась, есть – точно так же, как и *ре-рефлексия* (*Re-Reflection*), рефлексивно рождённая страсть к примитивному, детскому, ко “второй” наивности – уже сама по себе знак “старости” и витальной усталости» [Шелер, 1994: 113]. В доктрине “выравнивания” речь идёт уже не просто о *предрассудке*, т.е. о том, что относится только к области знания (Духа), но о *человеке в целом*, т.е. о том, что относится также – и даже в первую очередь – к телу человека: о животных инстинктах, влечениях, стремлениях (Порыве). *Таким образом, от критики либеральной идеологии западного индустриализма Шелер, подобно Шпенглеру, переходит к критике культурно-антропологических основ западной цивилизации*. Он как прозорливый футуролог предвидит, что “варварство”, возвращающееся в Европу в форме “дионисического” бунта инстинктов в человеке Запада, реально угрожают всему миру.

Если сопоставить эту картину с той, которую создал Вико, то при некоторых понятных содержательных отличиях бросается в глаза их смысловое сходство. Вот одно из наиболее характерных, с нашей точки зрения, мест книги Вико: “...Варварства рефлексия сделали людей такими бесчеловечными зверями, какими сами они не могли стать под влиянием первого варварства чувств”. Если варварство чувств “обнаруживало великодушную дикость, от которой можно было защититься или борьбой или осторожностью”, то варварство рефлексии “под покровом лести и объятий посягает на жизнь и имущество своих ближних и друзей”. “Ведь, как и во времена варварства чувств, варварство рефлексии соблюдает слова, а не дух законов и установлений; но второе значительно хуже первого, так как первое верило, что справедливое – это то, что его поддерживало, т.е. звуки слов; второе же знает, что справедливое – это то, что его поддерживает, т.е. то, что имеют в виду установления и законы, но стремится обойти это суеверием слов” [Вико, 1994: 469]. Таким образом, в доктринах и Шелера, и Вико мы наблюдаем попятное движение (регресс) в социально-культурной эволюции человека как типичного представителя западной цивилизации, при котором он, находясь уже на поздней фазе циклического развития (зрелости или старости), вдруг деградирует – в нравственном отношении прежде всего. Причём эта деградация происходит в форме лицемерной симуляции ранее пройденных этапов эволюции, а провал лживо представляется как “*прорыв*”, т.е. “достижение”, “успех”⁵.

⁴ Перечисляя исторические формы аскезы, приведшие к функциональной “церебрализации”, или избыточной “сублимации” западного типа человека, Шелер отмечает, что сегодня преобладает “возвращённая капиталистическая “аскеза золотого фетиша” (К. Маркс), трудовая и предпринимательская аскеза безграничного товарного накопления» [Шелер, 1994: 112].

⁵ Аналогии из новейшей истории последнего полувека здесь более чем уместны. За это время в мире произошло много таких “*прорывов*”: Югославия, Сербия, Ирак, Афганистан, Ливия, Сирия... “Возвращение второго варварства”, по Вико, – это когда в эпоху Людей, т.е. уже во “времена человеческие” снова возвращаются, казалось бы, навсегда ушедшие эпохи с характерными для них образами мыслей и действий, нравами и обычаями, например, “Героические Разбои”, “Героические Возмездия” или “Героическое рабство”, когда “победители считали, что побеждённые не имеют Бога... и принимали их просто за животных”, и т.д. и т.п. (см. [Вико, 1994: 443]).

Но вернёмся к проекту постмодерной, или постиндустриальной социологии Шелера. Его стержневой идеей является *философичность* социологии, т.е. её обоснованность в “метафизике”, понимаемой как “первая философия”, или учение о бытии (онтология). Пробиться же к бытию, согласно Шелеру, можно только путём феноменологического очищения содержания познания от всякого рода предпосылок (предрассудков) естественного восприятия реальности. Но главное, к бытию можно пробиться только путём “выключения” самой реальности за счёт отказа от естественной для человека установки в отношении к миру, т.е. от сопротивления ему волей с целью овладеть им и установить над ним господство. Заметим: *в научном познании эта естественная установка, укоренённая, согласно Шелеру, в человеческой природе, не только сохраняется, но и культивируется.*

Отказ от естественной установки и отключение момента реальности, данного в сопротивлении, необходимо дополнить “включением” созерцательного *любовного* отношения к миру. Имея в виду *философское* знание, Шелер писал: «Мы говорим, что *знание есть бытийное отношение*, а именно такое, которое предполагает бытийные формы “целого” и “части”. Это отношение *участия* одного сущего в так-бытии другого сущего, посредством которого в этом так-бытии ни в коей мере не соплагаются изменения. (...) ...Моментом, определяющим движение исполнения актов, ведущих к какой-либо форме этого у-частия [Teil-habe] может быть только трансцендирующее само себя и своё собственное бытие *при-частие* [Teil-nahme], которое мы называем “любовью” в самом формальном смысле этого слова. (...) То есть, философия начинается с сознательного отключения всех возможных *связанных с вождением и практическими действиями установок духа*, в которых нам только и дано случайное действительное бытие, реальность вещей, а также с сознательного выключения технического принципа выбора предмета знания в соответствии с порядком возможной овладеваемости» [Шелер, 1994: 39, 40, 44–45].

Таким образом, ядро философии Шелера образует феноменология как методология познания бытия. Поскольку бытие рассматривается им не со стороны космоса и не исходя из предмета, а исходя из человека (в развитие главной идеи Канта⁶), постольку возникает вопрос: как возможно человеческое бытие? Или: что такое человек? Поиски ответа на него приводят Шелера к социологии знания – дисциплине, исследующей *начала* человеческой социальности, *ибо человек – социальное* (“политическое”) животное, *живое социальное существо* с высокоразвитым сознанием. Помимо практического интеллекта, присутствующего, хотя и в меньшей степени, чем у человека, у высших животных⁷, человека отличает то, чего нет у других живых существ – наличие *духа*. Вот почему *социология* Шелера – это прежде всего феноменология специфически *человеческих* (т.е. в различной мере и по-разному *одухотворённых*) *социальных чувств*, конституирующих человеческий социум через взаимоотношения человека с

⁶ «Вся докантовская метафизика Запада пыталась достичь абсолютно сущего бытия со стороны *космоса*, во всяком случае – исходя из бытия *предмета*. Кант в своей критике разума (трансцендентальная диалектика) доказал, что это – как раз *невозможное* предприятие. Он справедливо учил: всякое предметное бытие как внутреннего, так и внешнего мира следует сначала соотносить с *человеком*. Все формы бытия зависят от бытия человека. Весь предметный мир и способы его бытия не есть “бытие в себе”, но есть встречный набросок, “срез” этого бытия в себе, соразмерный общей духовной и телесной организации человека. И только *исходя из* сущностного строения *человека*, которое исследует “философская антропология”, исходя из его духовных актов, изначально проистекающих из центра человека, можно сделать вывод относительно истинных атрибутов *высшей основы* всех вещей» [Шелер, 1994: 11]. В другом месте Шелер писал: “Зависимость всего внечеловеческого бытия от человека (как микрокосма) существует для меня так же, как и для Хайдеггера” (Цит. по: [Зелп, 2011: 189]). Факт посвящения М. Хайдеггером своей книги “Кант и проблема метафизики” памяти М. Шелера говорит о многом.

⁷ Понятие практического мышления, означающее способность не к инстинктивному, а уже к осмысленному поведению, тесно связано с именем немецкого физиолога В. Кёлера. Речь идет о характерной для некоторых высших животных (дельфины, собаки, кошки, обезьяны) способности к предметному мышлению, выявленной в начале XX в. В. Кёлером (1925), а также И.П. Павловым и его учениками. В специальной литературе описаны различные формы орудийной и конструктивной деятельности человекообразных обезьян.

другими людьми, его отношение к другим (Мы и Я, Ты и Я), и лишь потом философия истории этого социума (как реакция на позитивизм и прагматизм в их чистом виде и в составе марксизма). И вот почему философия Шелера – это феноменологически и “метаантропологически” фундированная социология знания (т.е. основанная на доступной только феноменологическому познанию метафизической антропологии), прежде всего социология самого философского знания в его специфическом отличии от научного и религиозного.

Приведу принципиально важный фрагмент из работы “Сущность и формы симпатии”, раскрывающий специфику шелеровской концепции социологии и проливающий свет на его понятие “метасоциология”. Шелер утверждает, что решение “вопроса о сущностных, бытийных и познавательных основах соединения человеческих Я и человеческих душ”⁸ имеет фундаментальное значение для “философского обоснования социологии”, “теории наук о духе”, “аксиологии” “эмпирической психологии и психиатрии”, “теории познания и метафизики биологии”, “философии выражения и так называемого происхождения языка, философия знаков и символов (семиотика)” [Scheler, 1973: 209–210]⁹. «То, что решение этого вопроса необходимо включает в себя решение аксиологических проблем взаимоотношения индивида и общности как с их бытийно-метафизической стороны, так и со стороны теории познания, я попытался доказать в своей книге “Формализм в этике...”, выдвинув “принцип солидарности” в качестве высшей аксиомы всякой социальной философии и социальной этики» [Scheler, 1973: 209]. И далее: «Наша проблема, между тем, имеет совершенно самостоятельное значение для самого человека как человека, и оно всегда будет важнейшим, даже если отпадут все остальные интересы, указанные выше, ибо то, чем человек человеку может быть (или когда-нибудь, вероятно, сможет стать) – будь то в любви или ненависти, во всякого рода единстве и согласии или в борьбе, – а чем не может быть; что он способен “понимать” и как именно, что он может понимать, а что может не понимать, но лишь “объяснять”; в каких основных способах возможного группообразования человек способен постигать и оценивать те или иные слои бытия и переживания ближних и окружающих – всё это зависит от того, какие бытийные формы связи существуют и могут существовать между человеком и другим человеком (на различных ступенях бытийной относительности самого человека), а в конечном счёте – между человеком и сферой абсолютного бытия. Метафизика знания человека о человеке, метафизика возможных “владений” (Haben) человека, – то есть вопрос о том, насколько глубоко скрытые бытийные и познавательные способы отношения человека к человеку встроены в мировую основу, какие способы “общения” человека с человеком через посредство мировой основы вообще возможны, а какие не возможны – это и решает, в конечном счёте, что человек есть и означает для другого человека. Мы благодарны прежде всего Макс Веберу и Эрнсту Трёльчу за то, что они превосходно описали и объяснили, что же означали метафизические и религиозные познавательные системы – отвечавшие на этот вопрос всякий раз по-разному – для всех социальных учений и реальных социальных систем в человеческой истории. Наоборот, чисто предметно ориентированная метасоциология разрабатывалась до сих пор весьма и весьма спорадически¹⁰; здесь мы во многом ещё черпаем из наследия исторических религий и метафизических систем (например, из метафизического индивидуализма монад и душ Лейбница, Гегеля, Э. ф. Гартмана) – из наследия, которое, при всём к нему огромном уважении, по-моему, уже не сообразуется с тем, что мы знаем или как раз могли бы знать» [Scheler, 1973: 211]¹¹.

⁸ Т.е. проблемы “интерсубъективности”, в терминологии А. Шюца – проблемы “alter ego”.

⁹ Курсив в цитатах Шелера везде принадлежит Шелеру.

¹⁰ Кое-что хорошее можно найти у Н. Гартмана: “Метафизика познания”, 1921 (N. Hartmann: “Metaphysik der Erkenntnis”, 1921). Ссылка Шелера.

¹¹ Насколько фундаментален наш вопрос для “социологии познания”, покажет мой вклад в коллективную монографию “Опыты по социологии знания”, запланированную к изданию Кёльнским исследовательским институтом социальных наук. Ссылка Шелера.

Этот фрагмент показывает, что поздняя “метасоциология” Шелера уходит корнями в его раннюю социальную философию, продолжает и развивает её (на что указывает и сам Шелер). “Философская антропология” (= “Метафизика”), работу над которой Шелер не успел закончить, должна была иметь своим предметом не человека как идеальный тип человеческого рода в его отличии от неорганической природы и от других живых существ органической природы – подобно тому, как это было сделано им в беглом наброске, опубликованном под названием “Положение человека в космосе” (1927). Её предметом должен был стать человек как *обретающее личность живое социальное существо*, которое образует социум в своем количественном групповом множестве и качественном многообразии индивидуально-личностных миров. Как раз потому, что “Ты” и “Мы” преданы всякому “Я” дорефлексивно (через любовь и *ordo amoris*), согласно *первой* “высшей аксиоме социологии знания”, и возможен, по Шелеру, человеческий социум. Именно поэтому человек, будучи изначально *ens amans* и лишь потом “Я” (“субъект” и носитель “субъективности”), способен конструировать для объективирующего самовыражения символические формы культуры (“объективный дух”), традиции и цивилизации, постепенно осознать себя творцом истории и пытаться направлять её ход в желательное для себя русло, и наконец прийти в ходе истории к идее *Deitas* как необходимой форме собственного личностного бытия¹².

Вместе с тем, из приведенного фрагмента становится видна вся глубина проблемы, от решения которой зависит, в том числе, философское обоснование социологии. Феноменологически постигаемая дорефлексивная преданность “Ты” и “Мы” всякому “Я” позволяет нащупать тонкую грань между философией знания и социологией знания. Согласно Шелеру, *сама онтология знания в сущности социальна*, ибо феноменологически первично “знанием” располагает только социум, а не человеческий индивид. Всем своим знанием, всей своей культурой индивид изначально обязан социуму – матери, отцу, семье, клану, роду, племени, народу, нации – и одновременно: общности, общине, сообществу, обществу. Декартово “Я мыслю, следовательно, существую” оказывается эпифеноменом, вторичным и производным от “Я существую, следовательно, мыслю”¹³. Но и эта реальность, согласно Шелеру не предельная, ибо она всё ещё исходит из Я, рефлексивного Его. Дорефлексивная феноменология Шелера полагает первоначалом, истоком человеческого знания и культуры “Мы существуем, следовательно, мыслим”. Я – эпифеноменальный продукт рефлексии индивида о бытийных и со-бытийных взаимоотношениях в социуме, которые на определенной стадии своего развития он вдруг осознает как “свои”, “принадлежащие только ему самому”, “его собственные”.

¹² При недооценке значимости социального, символического, культурного и исторического аспектов шелеровского проекта философской антропологии останется непонятым *драгоценное* признание Шелера в его предисловии к первому изданию “Форм знания и общества” (1926): «Только Эрнст Кассирер с недавних пор (1921) в своём выдающемся труде “Философия символических форм”,... пытается предпринять нечто подобное [т.е. “отваживается на новое слово о законах развития человеческого знания”, отличное от позитивистского – А.М.]. К сожалению, о втором томе его труда, особенно важном в плане рассматриваемых мною проблем, я узнал слишком поздно для того, чтобы уже здесь суметь им как-то воспользоваться. Но, между тем, сведущий читатель заметит, насколько во многих и существенных пунктах результаты Кассирера совпадают с моими (несмотря на принципиально разные предметно-философские предпосылки)» [Шелер, 2011: 244–245].

¹³ Шелер критиковал главное понятие “Бытия и времени” М. Хайдеггера (“здесь-бытие”), а вместе с ним и всю его экзистенциальную философию за “солипсизм”, т.е. как раз за то, что “Я существую, следовательно, мыслю” она приняла за последнее основание человеческого бытия. Но экзистенциальное *одиночество Я* – не феноменологически первичный слой бытия, а суть нечто искусственное, вторичное: продукт удаления от социума, выпадения из него или результат распада самого социума. «Что я, наоборот, отвергаю, – писал Шелер, – так это хайдеггеровский солипсизм здесь-бытия (*Dasein*), из которого он *исходит*. Он есть чистое *переворачивание* картезианского *cogito ergo sum* в *sum ergo cogito*. Но Хайдеггер *сохраняет* фундаментальную ошибку Декарта – принимать за первично данное в порядке бытия сущего то, что на самом деле есть в нём *самое отдалённое* (собственное Я; оно такое, в принципе, даже и у самого Хайдеггера в его учении о “затерянности-в-мире” здесь-бытия)» [Scheler, 1976: 260].

Как известно, феноменологическое познание должно быть беспредпосылочным. Совершенно очевидно, что европеистский предрассудок был, с точки зрения Шелера, главным “естественно-мировоззренческим” препятствием на пути постижения бытия. Преодоление этого предрассудка означало доказательство того факта, что религия, философия и наука не подчиняются знаменитому “закону трёх стадий” Конта. Надо было сначала опровергнуть этот закон. В программной статье “О позитивистской философии истории знания (закон трёх стадий Конта)” Шелер даёт такое опровержение: «...Позитивистское учение о трёх стадиях знания по сути своей ошибочно в любой форме – как в той, в какой его представили Конт, Милль, Спенсер, так и в той, какую ему попытались придать Мах и Авенариус, – писал Шелер. – Религиозно-теологическое познание и мышление, метафизическое познание и мышление, позитивное познание и мышление – это не исторические фазы развития знания, но *эссенциальные*, постоянные, данные вместе с сущностью самого духа человека духовные направления и “познавательные формы”. Ни одна из них не может “представлять” или “заменить” другую. Задача понять мир из личностных причин, задача сделать доступными для созерцающего разума сущностные и вечные идейные взаимосвязи, реализовавшиеся в случайном действительности, {и основать на них метафизику}¹⁴, наконец, задача упорядочить, классифицировать явления, возведя их в математические символы, чтобы затем однозначно определить все виды их взаимных зависимостей, – все эти задачи имеют изначально *равные* права и все они так же равно изначально выделены из мифического мышления. (...) Религия, метафизика и позитивная наука основаны на трёх совершенно *различных* мотивах, трёх совершенно различных группах актов познающего духа, трёх различных целях, трёх различных типах личности и трёх различных социальных группах. Исторические формы движения этих трёх духовных сил также существенно различны» [Scheler, 1986: 30, 31].

В развёрнутом виде социологию знания как часть философской теории познания, Шелер излагает в работе “Проблемы социологии знания”, которая вошла в его книгу “Формы знания и общества” (1926). Она представлена им в концепции тройной структуры человеческого познания и знания во второй части “Проблем...” в разделе А. “Формальные проблемы” под названием “Высшие виды знания” и находит завершение в разделе Б. “Материальные проблемы” в главе “О синтезе западной и азиатской техники (культуры знания)”.

Сегодня, когда идея либерализма переживает серьёзный кризис, а эпоха индустриализма заканчивает своё существование, – по крайней мере, в трудах многих современных авторов, объявивших о начале эры “постиндустриализма” и “постмодерна” – социально-философская позиция М. Шелера не выглядит такой уж консервативно-революционной или даже обскурантистской, какой она могла казаться в первой половине XX в. Нельзя согласиться с М. Адлером, который считал социологию знания Шелера “идеологией страха и бегства” вследствие “новомодного пристрастия” к Азии и индийскому “метафизическому пессимизму” [Шелер, 2011: 158]. Будь М. Адлер прав, Шелера можно было бы назвать идейным предтечей движений хиппи и дауншифтинга, но такое предположение вызывает разве что улыбку. Пристрастен в оценке шелеровской социологии знания, как уже говорилось, был и К. Мангейм. Либерально ориентированный социолог чувствовал в ней ностальгию по аристократизму феодальной эпохи, усматривал неокатолицистское умонастроение, вынужденное “прибегнуть к социологическому одеянию в тщетном стремлении ухватиться за новые, выходящие из-под контроля реалии социальной жизни” [Mannheim, 1964: 344]. И конечно, позиция Шелера не сводится к банальному “антисциентизму”, поскольку не имеет ничего общего с иррациональным неприятием позитивной науки и отрицанием значимости её достижений для человеческой цивилизации.

Шелер критикует не позитивную науку, но философскую апологетику её претензий на тотальное главенство в человеческой культуре; не методологию научного по-

¹⁴ В фигурных скобках – дополнение Марии Шелер, редактора “Собрания сочинений” Макса Шелера, основанное на исследовании рукописного и первых печатных вариантов этой статьи.

знания как таковую, но претендующий на роль жандарма позитивных наук философский гносеологизм с его панметодологизмом и панлогизмом; не научную картину мира и её значимость для мировоззрения, но философские притязания на то, чтобы научная картина мира в конечном счёте заменила для человека всякое мировоззрение. Для Шелера “научное мировоззрение” – нечто, подобное круглому квадрату. В то же время, он доказывает необходимость существования “метафизики первого порядка” – философского надтеоретического уровня научного познания в качестве ступени, ведущей к “метафизике второго порядка”. «Только *соединение* результатов позитивной науки, обращающейся к реальности, с первой философией, обращающейся к сущности, и соединение их результатов с результатами аксиологических дисциплин (общего учения о ценностях, эстетики, этики, философии культуры) ведёт к *метафизике*, – писал Шелер. – Оно ведёт сначала к метафизике “пограничных проблем” позитивных наук, метафизике первого порядка (что такое “жизнь”, что такое “материя?”), и через неё – к метафизике абсолютного, метафизике второго порядка» [Шелер, 1994: 11].

Шелеровская критика сциентизма – фундаментальный культурологический вызов и одновременно упрёк западной цивилизации, гордо прокламирующей индивидуализм и индивидуалистические ценности в качестве якобы универсальных принципов человеческого общежития. В указанном выше смысле эта критика реалистична и глубоко гуманна. Она исходит из мировоззренческой альтернативы, в которой человеческая личность стремится к снятию исторически сложившегося в западной цивилизации дисбаланса в культуре знания во имя благородной цели – чтобы избежать “цивилизованного варварства” и сохранить всё живое на нашей планете. Стремление к совершенству путём достижения гармонии – скрыто предпосланный шелеровский идеал – находит отклик в сердце у любого духовно и телесно здорового человека. Смысл шелеровской альтернативы намного глубже, чем может показаться при первом приближении, и со временем это становится всё очевиднее.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. М., Киев: “REFL-book”, “ИСА”, 1994.
- Зелп Г.Р. Сопротивление и забота. Ответ Шелера Хайдеггеру и возможность новой феноменологии (здесь-бытия) // Философская антропология Макса Шелера. Уроки, критика, перспективы. Отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: АЛЕТЕИЯ, 2011.
- Малинкин А.Н. Философская социология Макса Шелера // Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011.
- Шелер М. Избранные произведения. М.: “ГНОЗИС”, 1994.
- Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011.
- Mannheim K. Historismus // Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk eingeleitet und herausgegeben von Kurt H. Wolf // Soziologische Texte, Hrsg. von H. Maus u. F. Fürstenberg, Bd. 28, Luchterhand, Berlin und Neuwied, 1964.
- Scheler M. Antibarbarus / Scheler M. Politisch-pädagogische Schriften. Gesammelte Werke. Bd. 4. Hrsg. mit. e. Anh. von Manfred S. Frings. Bern, München: A. Francke AG Verlag, 1982. S. 603.
- Scheler M. Vom fremden Ich. Versuch einer Eidologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik der Erfahrung und Realsetzung des fremden Ich und der Lebewesen // Max Scheler. Wesen und Formen der Sympathie. Deutsche Philosophie der Gegenwart // Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 7. Bern: A. Francke AG Verlag, 1973.
- Scheler M. Über positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz) // Scheler M. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Gesammelte Werke. Bd. 6. 3. durchges. Aufl., Hrsg. von Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986.
- Scheler M. Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten / Späte Schriften // Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 9. Bern: A. Francke AG Verlag, 1976. S. 260.