
Вопросы философии. 2015. № 11. С. 175–186

Социология знания М. Шелера и К. Манхейма: сравнительный анализ методологий
А.Н. Малинкин

В фокусе сравнительного анализа – две фундаментальные проблемы методологий М. Шелера и К. Манхейма: обоснование нового социоцентрического способа мышления, представленного в социологии знания, и проблема объективности познания, связанная с отражением угрозы релятивизма. При различиях в базовых предпосылках и путях решения указанных проблем в воззрениях двух мыслителей обнаруживаются неожиданные существенные сходства. Они дают основания для изменения сложившегося подхода к квалификации их взглядов, основанной на противопоставлении.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: социология знания, способ мышления, объективность познания, релятивизм, историзм, феноменология, метафизика, марксизм, прагматизм.

МАЛИНКИН А.Н. – кандидат философских наук, доцент Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики”.

Цитирование: *Малинкин А.Н. Социология знания М. Шелера и К. Манхейма: сравнительный анализ методологий // Вопросы философии. 2015. № 11. С. 175–186.*

Voprosy Filosofii. 2015. Vol. 11. P.175 – 186

Sociology of Knowledge of M. Scheler and K. Mannheim: the Comparative Analysis of the Methodologies

Alexander N. Malinkin

Two fundamental problems of the methodology of M. Scheler and K. Mannheim are in focus of this comparative analysis: the one of the rationals of a new sociocentric thinking which is represented in the sociology of knowledge, the another of the objectivity of cognition which is connected with the fending off the threat of the relativism. Under the differences in the base presuppositions and the means of solving of these problems, nonpresumable significant similarities emerge in the outlooks of two thinkers. They give reasons to change the prevalent approach to the qualification theirs views based on the opposition.

KEY WORDS: sociology of knowledge, way of thinking, objectivity of cognition, relativism, historicism, phenomenology, metaphysics, Marxism, pragmatism.

MALINKIN Alexander N. – CSc in philosophy, docent at National Research University Higher School of Economics.

lo_zio@bk.ru

Citation: *Malinkin A.N. Sociology of Knowledge of M. Scheler and K. Mannheim: the Comparative Analysis of the Methodologies // Voprosy Filosofii. 2015. Vol. 11. P. 175 – 186.*

Социология знания М. Шелера и К. Манхейма: сравнительный анализ методологий

А.Н. МАЛИНКИН

На пути к новому способу мышления

Концепции знания Шелера и Манхейма являются одними из первых и интересных попыток обоснования *социологического* способа философствования. Эти попытки предпринимались в русле поиска, с одной стороны, третьей линии между идеализмом и материализмом, с другой – универсального медиального принципа человеческого знания. Результатом должно было стать объединение в одной философской доктрине парадигм естественнонаучного и гуманитарного познания. Речь идет не о поиске золотого ключика к решению вечных философских вопросов, но об осознании тех реальных изменений, которые претерпело человеческое мышление на современной стадии эволюции. Шелер и Манхейм приходят к выводу, что философское мышление *социо-логизируется*, и это объективный исторический процесс, не зависящий от воли и сознания людей. При этом оба создают свои альтернативы “закону трёх стадий” О. Конта и полемизируют с К. Марксом.

Так, согласно Манхейму, на первой стадии человечество стремилось понять мир как объективное единство, гарантированное либо Богом, либо Богом, отождествляемым с Природой, либо Природой. На второй стадии, после того как вместе с господством церкви распалось объективное онтологическое единство мира, человечество пыталось понять мир как субъективное единство: “мир” существует только в соотношении с субъектом. Кульминацией второй стадии стало учение Маркса, претендовавшее на окончательное погребение философии как умозрительного способа мышления, оторванного от социальной практики [Манхейм 1994^a, 62–65]. Появление социологии знания свидетельствует о начале третьей высшей стадии эволюции человеческого мышления, на которой общество как реальная жизненная доминанта становится “центром систематизации” мышления¹.

Социология знания, по Манхейму, возникает и конституируется как особая дисциплина, когда критически применяет к марксизму его же собственный метод “критики идеологии”, обращаемый им только вовне. Это позволяет отбросить “метафизическую иллюзию о внеисторическом субъекте социального познания”, мыслящем якобы с точки зрения вечности абсолютно объективно и достоверно. Социология знания признаёт, что определённое положение познавательных субъектов в социально-историческом пространстве и времени необходимо обуславливает относительность их познания, сознания и знания: односторонность их познавательных перспектив, следовательно, неизбежную ограниченность мышления и относительную ложность (истинность) их точек зрения и т.д. Задача социологии знания – *соотнести* “духовные образования” с социальными позициями их носителей, подвергнув их тем самым “неимманентной” интерпретации. Как метко выразились Д. Кеттлер, Ф. Мейя, Н. Штер, социология знания, по Манхейму, “исследует не функцию идей в обществе, а идеи в качестве *функций общества*” [Кеттлер, Мейя, Штер 2000, 481].

Отсюда название методологии Манхейма: “*реляционизм*”, который, однако, не есть релятивизм. “Социологи, изучающие искусство или религию, – писал он, – также рассматривают явления в их функциональности, а не имманентно; они не выявляют моменты значимости, что, по определению, предписано делать сторонникам имманентного подхода... Однако чувствам религиозного и нравственного человека претит участие в такого рода исследованиях, которые – он это верно ощущает – всегда ведут к релятивизации принци-

пов. Потому-то социология произведений культуры (с социологической точки зрения) может возникнуть лишь тогда, когда “отвечающая принципам веры” имманентная позиция по отношению к явлениям духовного порядка уже утратила свою былую незыблемость, сделав возможным это неимманентное рассмотрение” [Манхейм 2000, 280]. Аналогичная *социо-логика* и у Шелера, когда он пишет, что вопрос о сущности человека был осознан как проблема только в условиях современной исторической ситуации. “Приблизительно за последние десять тысяч лет истории мы – первая эпоха, когда человек стал совершенно “проблематичен”; когда он больше не знает, что он такое, но в то же время *знает, что он это знает*” [Шелер 1994^a, 70].

Шелер находит универсальный принцип медиации в Человеке. Разумеется, “человек”, определявший себя в процессе истории то по одной, то по другой своей специфической особенности – homo sapiens, образ и подобие Бога, animal rationale, homo faber, homo oeconomicus, homo politicus, homo libidinosus, сверхчеловек² – не подходил ему в этом качестве. Поэтому Шелеру потребовалось интегральная концепция человека как “*всечеловека*” (Allmensch)³. «Если и должно быть имя у идеала, то идеал для человека – это “*всечеловек*”, а не “сверхчеловек”, задуманный уже с самого начала отдалённым от массы и всякой демократии. Сверхчеловек, как и недочеловек должен, однако, в идеале всечеловека стать *человеком*» [Шелер 1994^b, 105]. По замыслу Шелера, концепция “всечеловека” включает в себя все односторонние самоопределения человека, причём не только прошлые, но и будущие. Первоисток всечеловечности Шелер усматривает в *симпатии, любви*, открывая для западной философии когнитивное значение чувств и их исконную социальность. Системное единство человеческого познания и основных видов знания обеспечивается философско-антропологическим единством “ens amans”, *существа любящего*. Эмоционально-интуитивное усмотрение ценностного и сущностного создаёт ткань человеческой социальности, нравственности и религиозности, являясь в то же время дорефлексивной предпосылкой познания в трёх его основных видах и во всех формах знания.

Шелер приходит к выводу, что все формы духовных актов, в которых приобретается знание, “*социологически со-обусловлены*” социальной структурой общества, а выбор предмета знания (но не его содержания и тем более истинности) – перспективой господствующего социального интереса. В соответствии со своей аксиологией, он выделяет три высших вида знания: достижительное знание *позитивных наук*, необходимое человечеству для господства над природой с помощью техники; образовательное знание *философии*, необходимое человеческой индивидуальности для формирования личности; *религиозное* знание, необходимое личности и общности для спасения. Каждая из этих форм знания имеет свои особые познавательные акты, мотивацию, цели познания, образцовые типы личностей, формы социального группообразования для приобретения, сохранения и передачи знания, а также формы исторического движения [Scheler 1986^a]. Три относительно автономных вида знания суть высшие устремления человека, которые равно изначально укоренены в его натуре и поэтому не могут быть заменены либо вытеснены одно другим. Такова первая, философско-антропологическая, часть шелеровского ответа на “закон трёх стадий” Конта.

Пафос Шелера направлен не столько против позитивизма, сколько на восстановление в системе современного знания после десятилетий господства неокантианского гносеологизма доброго имени метафизики, понимаемой как онтология и призванной ответить на вопрос о сущности человеческого бытия [Малинкин 2011]. Шелер принимает главный тезис Маркса о том, что бытие определяет сознание [Шелер 2011, 8], но расширяет его “узкоматериалистическое”, т.е. экономистское, понимание, подразумевая под ним бытие человека во всей полноте присущих ему “низменных” влечений и “возвышенных” устремлений. Реабилитация метафизики осуществляется Шелером, как и Манхеймом, в первую очередь посредством критического преодоления марксизма.

Вторая, философско-историческая, часть шелеровского ответа на “закон трёх стадий” Конта носит, по его выражению, “*метаантропологический*” характер, ибо предполагает восходящую к Дж. Вико [Малинкин 2014] идею трёхфазового цикла взросления человечества – детство, юность, зрелость – с соответствующей реструктуризацией трёх ба-

зисных инстинктов и возникающих из них влечений, потребностей, интересов. Эта идея образует смысловое ядро “*закона порядка действия идеальных и реальных факторов истории*”. Эпоха первобытных сообществ, когда в социальной жизни определяющую роль играют кровнородственные и родоплеменные отношения, сменяет эпоха завоевательных войн, формирования государств и абсолютных монархий, когда в социуме определяющую роль играют властно-политические отношения, а на смену ей приходит буржуазно-капиталистическая эпоха, когда определяющую роль в социуме всё больше играют экономические отношения.

Сам “закон порядка” Шелер формулирует 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 [действуют] разные законы порядка для определённых *фаз* исторического развития культуры” [Шелер 2011, 39]. При этом способ взаимодействия человеческого бытия с сознанием и духовной культурой, наоборот, “сохраняет *строжайшее постоянство* во всей человеческой истории”. Идеальные факторы социально-исторического процесса (идеи и ценности) сами по себе “бессильны”, но, входя в сознание людей, они соединяются с их жизненной энергией, направляют их витальные силы к определённым целям и управляют их действиями, придавая смысл истории. Реальные факторы социально-исторического процесса (“кровь, власть, хозяйство”) сами по себе “слепы”, но, соединяясь с идеями и ценностями, одухотворяются и обретают смысл.

Взаимодействие бытия и сознания происходит в форме «*сковывания и расковывания*» духовных потенций реальными факторами и как “*управление*” реальной историей и её “*направление*” духовно-личностной каузальностью элит» [Шелер 2011, 39]. Реальные факторы истории Шелер уподобляет шлюзам: закрываясь, они ограничивают диапазон *потенциально реализуемых* идей и ценностей, а открываясь, расширяют его. Более того, в действительности осуществляются не все потенциально реализуемые идеи и ценности, но только те, которым удаётся соединиться с потребностями и интересами людей⁴. Так происходит “*функционализация*”, или “*актуализация*”, идей и ценностей в исторически конкретных формах человеческого бытия, т.е. *спецификация их смыслов в определённых социально-исторических ситуациях, национально-культурных контекстах, природно-климатических, геополитических и прочих условиях*. Но феноменологически первичными являются для человека как раз эти особые, всякий раз уникальные смыслы и их структурные связи, познавая которые в процессе истории, он постепенно научается пробиваться к их вневременному ядру и иерархии. Концепция “функционализации” Шелера исключает детерминацию *содержания* человеческого сознания и духовной культуры реальными факторами социально-исторического процесса. Такого рода детерминацию Шелер считал натуралистическим редукционизмом. Между тем для Манхейма она вполне приемлема: общество детерминирует не только возникновение, но и содержание идей, исключая лишь математику и часть естественных наук.

Под влиянием Дильтея, Лукача, Трёльча и отталкиваясь от социологии знания Шелера, Манхейм находит универсальный принцип медиации в *социально-историческом бытии*. Социум оказывается высшей реальностью, которой обусловлено и с которой вынуждено соотноситься мышление. Единство знания обеспечивается тем, что социоцентрический способ мышления претендует теперь на тотальный охват реальности. Он лишает позитивистскую парадигму универсального характера и ограничивает область её применения, включая её в себя как часть. Новый сверхсубъектистский способ мышления отличает понимание мира как “*динамического единства субъекта и объекта*” или понимание его как субъект-объектного “*единства становления*” [Манхейм 1994^a, 64–65]. Этой ступени развития мышления соответствует новая социологическая методология – “*динамический реляционизм*” [Манхейм 1994^a, 86]. Социология познания, утверждает Манхейм, представляет собой в области “*наук о духе*” то же самое, что принцип “*неопределенности*” Гейзенберга и “*теория относительности*” Эйнштейна – в области наук естественных [Манхейм 1994^a, 256].

Между тем, несмотря на различия в исходных предпосылках, которые привели их к разным содержательным результатам в поиске универсального медиального принципа, Шелер и Манхейм сближаются во взглядах, когда речь заходит о социологической конкретизации их универсальных первоначал. Оба противопоставляют свои доктрины идеям Маркса.

Исторический материализм, считает Шелер, – это натуралистическое возведение особых законов движения западноевропейской истории на её поздней стадии, которую можно назвать “преимущественно экономической”, в законы движения истории человечества всех времён и народов. Эта некорректная номотетическая экстраполяция стала возможной, по мнению Шелера, потому что Маркс унаследовал от Гегеля европоцентристский предрассудок. (Не избавился от него, заметим, и Манхейм.) Шелер разделяет взгляд Маркса на то, что в эпоху Нового времени основной формой экономической мотивации в хозяйствовании для свободного рынка является уже не Т-Д-Т’, но Д-Т-Д’. «В полном соответствии с этим категория “отношение” вытесняет в мышлении категорию “субстанция”», – отмечает Шелер, демонстрируя тот интеллектуальный уровень, на котором оперирует его социология знания [Шелер 2011, 141].

В вопросе о происхождении западной науки и техники Шелера объединяет с Марксом и Манхеймом отрицание интеллектуализма в понимании движущих причин новоевропейского развития: для интеллектуализма техника – всего лишь применение задним числом абсолютно чистой науки. Но он расходится с Марксом и Манхеймом в объяснении причин заблуждений интеллектуализма. “Маркс говорит о прямой или, по крайней мере, решающей каузальной зависимости не только позитивной науки, но и *всех* духовных продуктов от экономических производственных отношений, мы – о зависимости *только* позитивной науки, да и в ней лишь о *параллелизме*, порождаемом *третьей общей и высшей причиной*, а именно *наследственной структурой влечений лидеров*, её, в конечном счёте, кровным происхождением и соответствующим ей новым этосом. Маркс хочет понять господствующую религию, метафизику и даже сам этос из экономических производственных отношений. Мы же, наоборот, утверждаем, что эти три вещи в значительной степени *соопределяют* само *возможное* появление позитивной науки и техники, образуя вторую независимую переменную, понятную *лишь в свете истории духа*” [Шелер 2011, 99–100].

Таким образом, “наследственная структура влечений лидеров”, т.е. качество человеческого материала элит, – вот первопричина, которая как всеобщее опосредующее начало создаёт параллелизм между “экономическими производственными отношениями”, с одной стороны, и возникновением и развитием на Западе научного знания (заметим, равно как и “протестантской этики”) – с другой. Этос пионеров, лидеров создаёт действующую систему ценностей и ценностные образцы личности, которые формирует социальную этику, установки, ожидания и надежды народных масс. Вожди – лишь воплощение последних. “Поэтому учение об образцах намного важнее, фундаментальней, чем вопрос о вожде, так односторонне предпочитаемый сегодня. Каким богам мы служим, делая их тайно или явно нашими *образцами*, определяет то, каких *вождей* мы выбираем” [Scheler 1986^b, 263]. Этому персоналистскому и элитаристскому принципу Шелер остался верен до конца жизни. Наиболее абстрактно он утверждает его в тезисе о том, что априоризм чувств служит основанием единства “теоретического” и “практического” разума [Scheler 1980^a, 83], наиболее конкретно развивает в докладе, с которым в 1927 г. выступил перед представителями правящей элиты Веймарской республики в Немецкой высшей школе политики [Шелер 1994⁶].

Манхейм переосмысливает марксистскую идею об исторической миссии пролетариата, не соглашаясь в этом пункте с Лукачем. По его мнению, существует социальная группа, которая способна освободить своё сознание от “связанности бытием” в большей мере, чем пролетариат. Очистив сознание от предрассудков классовых идеологий, она может возвыситься до целостного видения общества и перспектив его развития. Манхейм возлагает эту миссию на “интеллигенцию”, “социально свободно-парящих интеллектуалов”. Интеллектуалы меньше, чем представители других социальных классов и групп, укоренены в тех сферах социальной жизни, которые ограничивают горизонтальную и верти-

кальную социальную мобильность. Они проникают во все слои общества, но концентрируются вокруг высших эшелонов власти, оказывая при этом влияние на политическую элиту. Особое интросоциальное положение в обществе способствует развитию у интеллигенции высокого уровня развития сознания и самосознания (рефлексии), более абстрактного и критического образа мыслей. Это и помогает им вырабатывать “динамический способ мышления”, чтобы создавать знание, содержащее в себе потенциал преобразования действительности.

Мыслительный синтез, по Манхейму, бывает статическим и динамическим. Первый содействует стабилизации существующего положения вещей. Динамический, или “постоянно вновь совершаемый синтез” разных точек зрения и даже стилей мышления “... требует такой политической позиции, которая содействовала бы прогрессивному историческому развитию, позволяющему сохранить все, что возможно, из достижений культуры и социальных энергий прежних эпох; но вместе с тем новый синтез должен охватить все области социальной жизни и органически войти в общественную структуру, чтобы тем самым утвердить свою преобразовательную силу” [Манхейм 1994^а, 132]. С интеллектуалами Манхейм связывал надежды на сохранение демократий в эпоху “массовых обществ”, подверженных опасности установления тоталитарных режимов. Демократические свободы будут сохранены, если политической элите удастся направить эти тенденции в позитивное русло. Сделать это можно с помощью планомерного применения “социальных технологий” – систем научно обоснованных акций, разрабатываемых интеллектуалами и призванных разумно регулировать социальные процессы. Главным объектом воздействия “социальных технологий” должны стать социальные группы – их групповое сознание и главное – их ценности [Манхейм 1994^б; Манхейм 1994^в].

Проблема объективности познания

Манхейм радикализирует философский прагматизм Маркса. “Личность созерцательная, теоретическая подводит под общие правила, – пишет он. – Личность, стоящая в центре противоречивых крайностей жизни, принимает решения и посредничает. Концепция динамического синтеза, “медиации” заключает, поэтому, в себе *необходимость разрыва с позицией созерцания*” [Манхейм 1994^г, 647]. В предисловии к английскому изданию “Идеологии и утопии” Л. Вирт справедливо отмечает: “Это представление о проблеме объективности, которое лежит в основе труда Карла Манхейма, – будет отнюдь не чуждо тем, кто знаком с направлением американской философии, олицетворяемым Джеймсом, Пирсом, Мидом и Дьюи” [Wirth 1985, XVI]. Манхейм и сам не скрывал близости своей теории познания к прагматизму [Mannheim 1964^а, 270–271]. Известно, что прагматистскую гносеологию отличает понимание истины как *процесса деятельного открытия истины*, в котором она предстает в каждый данный момент лишь как относительная. В этом смысле, “истина” или то, что мы знаем “объективно”, всегда есть нечто незавершённое, относительное, поскольку незавершённым остается само действие [Mannheim 1964^а, 268–269].

Подход Манхейма к обоснованию объективности социально-исторического познания имеет одно уязвимое для критики место: у него нет абсолютной точки опоры. В какой бы позиции ни находился наблюдатель, его мыслительная перспектива всегда может быть объективна *только относительно* других социальных перспектив, представленных в данной социально-исторической ситуации. Вне пространственно-временной системы координат ситуации нет и не может быть никакой объективности. Другой аспект проблемы открывается в связи с принципиальной незавершёностью исторического процесса: подобно тому, как невозможно судить объективно с абсолютной достоверностью о конечном результате незаконченного действия, так же и социально-историческое познание всегда лишь относительно объективно. Ведь и со стороны объекта могут быть обнаружены ранее не установленные новые факты, и со стороны субъекта может измениться направленность интереса, оптика, методы, технологии исследований.

Манхейм выдвигает требование динамичности мыслительного синтеза как результата “реляционирования”. Смысл динамического реляционирования можно сформулиро-

вать так: *абсолютная точка опоры создаётся путём “отрицания отрицания” в моменте саморелятивизации мышления (познания) к исторической динамике социума*. Правда, она создаётся не в статусе некой высшей реальности, на которую, заметим, и Шелер не претендует [Scheler 1993, 138–156], а в качестве *логического постулата*. Концепцию объективности познания Манхейм развивает в теории “утопии”, рассматривая “утопии” как логические постулаты; возникающий отсюда “перспективизм” не релятивизм, но “расширение понятия истины”. Хотя пресловутый “парадокс Манхейма” содержательно сложнее суждения “относительно и то, что всё относительно”, нельзя не признать того, что Манхейм унаследовал гегелевскую веру в созидательную силу отрицания. Он убеждён, что само по себе осознание относительности собственной мыслительной позиции, предполагающее отрицание её абсолютной значимости, не только лучше проясняет социально-историческую констелляцию, но и *создаёт новое качество мышления*, благодаря которому оно поднимается на более высокий уровень. Но не все разделяли и разделяют этот гегелевский взгляд, поэтому Манхейма упрекали и упрекают в релятивизме.

Манхейм упреждает и отвергает упреки в релятивизме везде, где это уместно. В работах “Историзм” (1924) и “Проблема социологии знания” (1925) запечатлён тот период эволюции взглядов Манхейма, когда складываются его историцистские воззрения и острота проблемы релятивизма осознаётся им в полной мере. В первой он развивает идеи Трёльча, во второй полемизирует с Шелером. Для Манхейма “историзм” – философия истории, которая претендует на то, чтобы быть “метафизикой”, т.е. учением о бытии. Он так и пишет: историзм – это “философия и занимает, в том, что касается его системного положения, место прежней метафизики” [Mannheim 1964^a, 299]. В полемике с неокантианством он утверждает, что “философия истории как динамическая метафизика встает на место теории познания как фундаментальной науки” [Mannheim 1964^a, 261–262].

Социологию знания, считает Манхейм, надо *понять* предмет своего исследования. Это возможно только с помощью “содержательных”, “качественных” усмотрений, применение которых не имеет ничего общего с релятивизмом [Mannheim 1964^a, 292]. Обвинения историзма в релятивизме, по мнению Манхейма, могут быть только следствием приверженности “учению об абсолютности формальных ценностей” [Mannheim 1964^a, 300]. Речь идет о “*конфронтации последних позиций статической философии разума и динамическо-исторической философии жизни*” [Mannheim 1964^a, 258]. Главным завоеванием феноменологии, подчеркивает он, является признание того, что критерии объективности познания лежат не только в сфере формальной значимости, но и содержательной – в области “*интуитивной очевидности*”, “*материальных априори*” (отметим: Манхейм использует фундаментальные понятия феноменологии Шелера). Только из них, полагает Манхейм, и может вырасти “материальная философия истории” [Mannheim 1964^a, 294]. “...Конкретность – этот единственный путь к преодолению релятивизма – может вытекать только из материала, таким образом, должна быть гарантирована материальная очевидность” [Mannheim 1964^a, 301].

На этом, по Манхейму, сходства между феноменологами и историцистами заканчиваются и начинаются различия. Характерно, что он игнорирует существенные различия в понимании “феноменологии” Шелером и Гуссерлем [Scheler 1993, 138–156]. Феноменологический подход, считает Манхейм, предполагает статическое понимание “материальных усмотрений” в ценностной сфере, поскольку ориентируется на вневременные, вечные сущности (ценности) и строит точно такую же вневременную их иерархию, а социально-историческую конкретику рассматривает как их “функционализацию”. Историзм же усматривает в самой истории динамическую, творческую силу, ибо считает, что история не только актуализирует всеобщие вечные сущности (ценности), но и постоянно создает новые. “Функционализация” Шелера скрывает в себе, как считает Манхейм, ту же самую субъективность масштаба, в которой феноменологи обвиняют историцистов [Mannheim 1964^a, 306–307]. Различие лишь в том, что она не осознаётся.

Социологи-феноменологи, продолжает он, вырывают из исторического потока некие элементарные сущности (ценности) и гипостазиируют их, рассматривая как извечные, внеисторические, “первоначальные”. Эти элементарные сущности (ценности) кладутся затем

как “метафизические предпосылки” в основание собственной теории социума и истории. “Но при этом философствующий индивид философствует не из самого себя, – утверждает Манхейм, – а из более широкой душевной и духовной позиции, и то, что в феноменологической непосредственности полагают постигнутым в качестве вечных определений и утверждают как последние непроблематичные истины, есть лишь корреляты определенной конгломерации жизненных элементов, определенной формы жизни и культуры, которые во временном потоке постоянно становятся иными” [Mannheim 1964^a, 281]. Вывод Манхейма: социология знания Шелера – результат имплантации “историзма” и “социологизма” в мышление с точки зрения вечности [Mannheim 1964^b, 336].

Но спрашивается, чем осмысление Манхеймом потока социальной истории – прежде всего понимание им социально-исторического бытия как динамического творческого первоначала, которое, по мнению Шелера, превращает историю в “вещь в себе” [Шелер 2011, 164], – отличается от предприняемого феноменологами? Ведь он тоже опирается на “материальные априори”, феноменологически выявляемые в этом потоке, и не останавливается возле его берега по причине, что “нельзя войти в одну и ту же реку дважды”. Манхейм, как и Шелер, *форсирует* этот поток: он доказывает, что прагматически обоснованные перспективистские логические постулаты – это не выдумки, не произвольно измышленные фикции, что их встроенность в естественноисторический процесс гарантирует им относительную объективность и частичную истинность. Различие между позициями Шелера и Манхейма – это, по сути, зеркально-обратное сходство: первый идёт от априорных структур человеческой социальности (“вечное в человеке”) к социально-исторически временному, второй – от социально-исторически временного к сквозным структурам человеческой социальности (“вечное в истории”).

Между тем сама история преподнесла Манхейму сюрприз. Не следует ли рассматривать анализ “групповой стратегии нацизма” в его работе “Диагноз нашего времени” (глава VI) как признание относительной истинности национал-социалистской идеи? Или, может быть, наоборот, следует считать признанием относительной правоты Шелера заключительную главу VII “К новой социальной философии: вызов социолога христианским мыслителям”, в которой Манхейм обращается к “вечным” христианским ценностям как спасительному средству от “бездуховности” и нависшей из-за неё угрозы “дезинтеграции” современного общества? Но эти вопросы относятся уже к послевоенному времени, а в 1925 г., когда Манхейм в разоблачительной манере характеризует социологию знания Шелера как неоконсервативную попытку соединить феноменологию с католической традицией, трудно отделаться от впечатления, что в стремлении связать последние достижения философской мысли с христианскими ценностями он видит рафинированное мракобесие.

Шелеровская концепция объективности познания разделяет все преимущества и слабости феноменологии как теории познания. Действительно, феноменология претендует на выявление абсолютных сущностей (ценностей). Нельзя назвать “истинными” в традиционном аристотелевско-локковском смысле выявляемые феноменологией духовные акты: ни о каком “соответствии” чего-то чему-то речи нет. Феноменологическая философия, по Шелеру, “...не исключает даже того, что могут существовать *индивидуально-значимые* по сути своей истина и усмотрение, которые, тем не менее, *строго объективны и абсолютны*” [Шелер 1994^b, 213]. Так что решение проблемы объективности следует искать в упоминавшейся ранее концепции “функционализации”. Шелер неоднократно разъясняет её, прибегая, как и Манхейм, к аналогии с теорией относительности Эйнштейна [Шелер 2011, 18–19].

Но можем ли мы вслед за Манхеймом признать шелеровскую методологию «имплантацией “историзма” и “социологизма” в мышление с точки зрения вечности»? Нет, не можем. “Царство абсолютных идей и ценностей, соответствующее сущностной идее человека” Шелер понимал вовсе не по Платону, т.е. не так, как это преподносит Манхейм, для которого существовал один-единственный “феноменологический подход” – Гуссерля. Но если бы различия между концепциями феноменологии Шелера и Гуссерля не были существенными, то Шелер не подвергал бы Гуссерля жёсткой критике в 1905–1906 гг. за его

“неоплатоновскую логику абсолютной истины” [Scheler 1993, 138–156], а Гуссерль не назвал бы позднее феноменологию Шелера “золотом дураков” и его самого (как и Хайдеггера) своим “антиподом” [Шпигельберг 2002, 252].

В этой связи нельзя назвать адекватной ставшую в России популярной, но по сути карикатурную характеристику социологии знания Шелера, которую дали П. Бергер и Т. Лукман [Бергер, Лукман 1995, 17–22]. Их позиция основывается скорее на скептической рецепции Шелера в США, возникшей с подачи ученика Гуссерля Марвина Фарбера [Frings 1997, 17; Шпигельберг 2002, 274], и критике Шелера Манхеймом, чем на изучении работ самого Шелера. По мнению Бергера и Лукмана, социология знания, будучи вообще “лишь эпизодом в его (Шелера. – А.М.) философской карьере”, “должна была служить инструментом” для “устранения трудностей, связанных с релятивизмом” (курсив наш. – А.М.). На самом деле, социология знания не была ни “инструментом”, ни “эпизодом” для создателя оригинальной христианско-социалистической доктрины “солидаризма” и автора раздела “О чужом я” в работе “Сущность и формы симпатии” [Scheler 1973]. Бергер и Лукман, склонные видеть в социологии знания продолжение того, что Ницше называл “искусством подозрения”, сами превосходно овладели этим искусством, раз дали столь “красочное”, по их словам, “изображение метода Шелера”: “По своей ориентации шелеровская социология знания является, в сущности, *негативным методом*”; “...он (Шелер. – А.М.) *бросает огромный кусок дракону относительности*, но лишь для того, чтобы легче войти в замок онтологической несомненности” (курсив наш. – А.М.) [Бергер, Лукман 1995, 20].

Под “замком онтологической несомненности” Бергер и Лукман подразумевают, судя по всему, “дешёвый абсолютизм философии ценностей”, который критиковал и сам Шелер. Характеристика его метода как “негативного”, мягко говоря, двусмысленна. Во-первых, “процедура, с помощью которой изучают процесс социально-исторического отбора идеационных содержаний” [Бергер, Лукман 1995, 20] – так Бергер и Лукман определяют метод Шелера – *селективна*; во-вторых, она предполагает чисто позитивный момент: исследование тех конкретно-исторических *взаимосоответствий, стилевых единств* между осуществлением влечений, потребностей, интересов людей и реализацией идей [Шелер 2011, 232–238]. Понятно, что содержание идей при этом недоступно социологическому анализу как неимманентному подходу к их изучению. Но утверждать исходя из этого, будто оно “независимо от социально-исторической обусловленности” [Бергер, Лукман 1995, 20] – значит “подгонять” шелеровскую концепцию “функционализации” под “логику абсолютной истины” Гуссерля. “Это неизбежное следствие того, что сначала понятие истины воспринимают как нечто данное, а затем предполагают мышление и познание направленными *на истину* (как на внешнюю цель)” [Scheler 1993, 155].

Отношение Шелера к прагматизму неоднозначно. Показывая его “относительную правоту”, он утверждает, что человек как живой организм имеет деятельностную конституцию [Scheler 1980^b, 282–284]. Чтобы выжить, человечество стремится к практическому овладению природой и всеми естественными процессами посредством техники, которую создаёт с помощью науки. Результаты научного познания – плод беспристрастного объективного исследования. Но при всей своей объективности научная картина мира соответствует биологически-родовым целевым установкам человека. Почему? Потому что наука изначально ориентирована на реализацию жизненных ценностей существа под названием “человек”. Наука по сути своей антропологична. Благодаря своим успехам на Западе она отчасти колонизировала, отчасти вытеснила два других вида знания, так что даже философия захотела стать научной. Неудивительно, что позитивизм и прагматизм стремятся выдать часть за целое, т.е. ценностно низшее “деятельностное” знание науки – за единственно подлинное знание. Но человек – существо не только живое, но и душевно-духовное. Он – “протестант жизни”, поэтому стремится и к более высоким культурным и религиозным ценностям. Так, в философии, стремясь постичь смысл бытия, человек способен блокировать непосредственную инстинктивно-моторную реакцию на реальность, переживаемую как “сопротивление” (исходный пункт научного познания), и прийти к сущностному созерцанию, выходящему за границы науки.

Шелер, таким образом, ясно видел и жизненную необходимость, и недостаточность прагматически фундированного знания. К нему он относил западное естествознание и вообще всю “позитивную науку”, а также многообразные формы социального контроля, издавна применяемые на Западе и на Востоке, – то, что Манхейм называет “социальными технологиями”. Но их применение в духе “фаустовского” активизма не спасёт Запад [Малинкин 2014]. Куда важнее стремиться к синтезу двух мировых культур знания – деятельностно-преобразовательной Запада и смиренно-терпеливой Востока, – считал Шелер. Манхейм же до последних дней верил в победу человеческого разума над стихией жизни, предлагая и у немецких нацистов поучиться конструированию социальной реальности в целях “демократического планирования”, основанного на “общечеловеческих” ценностях.

Подведём итоги. Шелер находит укоренённый в бытии универсальный медиальный принцип в Человеке, понимая его как момент исторического становления человеческого бытия. Социоцентризм мышления у него обосновывается тем, что человек – социальное живое существо, наделённое духом и данное самому себе ментально только через господствующие в обществе ценностно фундированные “идеи человека”, ряд которых начинается в прошлом и имеет открытую перспективу в будущем. Манхейм находит универсальный медиальный принцип в Социуме, понимая его как момент становления исторического бытия. Социоцентризм мышления у него обосновывается тем, что исторически понимаемое общество становится для людей главной доминантой их жизни и тем самым – высшей реальностью, которой обусловлено и с которой соотносится новое мышление. Анализ подходов мыслителей к проблеме объективности познания обнаруживает в их взглядах зеркально-обратное сходство: Шелер решает её через концепцию “функционализации”, Манхейм – через концепцию “динамического реляционирования”. Обе доктрины внутренне-системно обоснованы, хотя предпосылки их не бесспорны. Шелер видит главным субъектом социально-исторического действия ведущие элиты общества, их системы ценностей и личностные образцы. Манхейм уповает на интеллектуальную элиту общества, ратует за сохранение либеральных ценностей. При этом оба сходятся в признании значимости доминирующих в обществе ценностей для перспектив его развития.

Источники (Primary Sources in Russian)

Манхейм 1994^a – Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 7–276 (*Mannheim K. Ideology and Utopia. Russian Translation 1994*).

Манхейм 1994^b – Манхейм К. Человек и общество в эпоху преобразования // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 277–411 (*Mannheim K. Man and Society in the Age of Reconstruction. Russian Translation*).

Манхейм 1994^b – Манхейм К. Диагноз нашего времени // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 412–571 (*Mannheim K. Diagnosis of our Time: Wartime Essays of a Sociologist. Russian Translation*).

Манхейм 1994^c – Манхейм К. Консервативная мысль // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 572–670 (*Mannheim K. The Conservative Mind. Russian Translation*).

Манхейм 2000 – Манхейм К. О специфике культурно-социологического познания // Манхейм К. Избранное. Социология культуры. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 234–332. (*Mannheim K. On specific of cultural – historical cognition. Russian translation*).

Шелер 1994^a – Шелер М. Человек и история // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 70–97 (*Scheler M. Human and history. Russian translation*).

Шелер 1994^b – Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 98–128 (*Scheler M. Man in epoche of equalization. Russian translation*).

Шелер 1994^b – Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 197–258 (*Scheler M. Phenomenology and theory of knowledge. Russian translation*).

Шелер 2011 – Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011 (*Scheler M. Problems of sociology of knowledge. Russian translation*).

Primary Sources in German

Mannheim 1964^a – *Mannheim K.* Historismus // Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk eingel. u. hrsg. von Kurt H. Wolf // Soziologische Texte. Hrsg. von H. Maus u. F. Fürstenberg. Bd. 28. Berlin und Neuwied: Luchterhand, 1964. S. 246–307.

Mannheim 1964^b – *Mannheim K.* Das Problem einer Soziologie des Wissens // Mannheim K. Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk eingel. u. hrsg. von Kurt H. Wolf // Soziologische Texte. Hrsg. von H. Maus u. F. Fürstenberg. Bd. 28. Berlin und Neuwied: Luchterhand, 1964. S. 308–387.

Scheler 1973 – *Scheler M.* Wesen und Formen der Sympathie // Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 7. Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Bern: A. Francke AG Verlag, 1973. S. 7–258.

Scheler 1980^a – *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik // Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 2. Bern: A. Francke AG Verlag, 1980.

Scheler 1980^b – *Scheler M.* Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt // Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 8. Die Wissensformen und die Gesellschaft. Bern: A. Francke AG Verlag, 1980. S. 191–382.

Scheler 1986^a – *Scheler M.* Überpositivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz) // Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 3. durchges. Aufl., Hrsg. von Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986. S. 27–35.

Scheler 1986^b – *Scheler M.* Vorbild und Führer // Max Scheler Gesammelte Werke. Hrsg. von Maria Scheler und Manfred S. Frings. Bd. 10. Schriften aus dem Nachlass. Bd. 1. Zur Ethik und Erkenntnislehre, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1986. S. 255–318.

Scheler 1987 – *Scheler M.* Probleme, Methode, Einteilung I und II // Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 12. Schriften aus dem Nachlass. Bd. 3. Philosophische Anthropologie. Hrsg. von Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987. SS. 16–23.

Scheler 1993 – *Scheler M.* Logik I (1905/06) // Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 14. Schriften aus dem Nachlass. Bd. 5. Varia I. Bonn: Bouvier Verlag, 1993. S. 9–256.

Ссылки (References in Russian)

Бергер, Лукман 1995 – *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995.

Кеттлер, Мейя, Штер 2000 – *Кеттлер Д., Мейя Ф., Штер Н.* Ранние культурно-социологические работы Карла Манхейма // Манхейм. К. Избранное. Социология культуры. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 475–494.

Малинкин 2011 – *Малинкин А.Н.* Философская социология Макса Шелера // Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы. Отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Алетейя, 2011. С. 256–281.

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

Шпигельберг 2002 – *Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Логос, 2002.

References

Berger P.L., Luckmann T. The Social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge. Garden City, NY: Anchor Books. 1966 (Russian Translation 1995).

Frings 1997 – *Frings M. S.* The mind of Max Scheler. The first comprehensive guide based on the complete works. Milwaukee: Marquette University press, 1997.

Kettler D., Meja V., Stehr N. Karl Mannheims frühe kultursoziologische Arbeiten // Mannheim K. Strukturen des Denkens. Hrsg. D. Kettler, V. Meja und N. Stehr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980 (Russian Translation 2000).

Malinkin A.N. Critique of the Western civilization bases in M. Scheler sociology // Sociological Studies. 2014 № 2 (358). P. 76–85 (In Russian).

Malinkin A.N. Philosophical sociology of Max Scheler // Philosophical anthropology of Max Scheler. Lessons, criticism, perspectives. Editor-in-chief D.U. Dorofeev. St. Petersburg: Aleteia, 2011. P. 256–281 (In Russian).

Spiegelberg H. The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. The Hague: Martinus Hijhoff, 1969) (Russian Translation 2002).

Wirth 1985 – *Wirth L. Vorwort zur englischen Ausgabe // Karl Mannheim. Ideologie und Utopie, 7. Aufl. Fr.a.M.: Klostermann, 1985.*

Примечания

¹ О “центрах систематизации” см.: [Mannheim 1964^a, 250–252].

² В работе “Человек и история” [Шелер 1994^a] Шелер выделяет пять исторически-вековых идей человека. В подготовительных материалах к незаконченной “Философской антропологии” их семь [Scheler 1987, 22–23].

³ Шелер был знаком с творчеством и Вл. Соловьёва, и Достоевского, поэтому выбор термина не случаен. Вполне логично, что рождение “всечеловека” он связывал с синтезом культур знания Запада и Востока [Шелер 2011, 160].

⁴ Ср. К. Маркс: «“Идея” неизменно посрамляла себя, как только она отделялась от “интереса”».