

**МАКС ШЕЛЕР**

**МЫСЛИ  
О ПОЛИТИКЕ И МОРАЛИ**

**MAX SHELER**

**GEDANKEN ZU  
POLITIK UND MORAL**

FRANCKE VERLAG  
BERN  
1973

**МАКС ШЕЛЕР**

**МЫСЛИ  
О ПОЛИТИКЕ И МОРАЛИ**

МОСКВА  
МСП  
2020

**III42**

Макс Шелер. Мысли о политике и морали. М.: МСЛ, 2020. 134 с.

**ISBN 978-5-6043226-4-2**

Рецензент: Я.В. Сиверц ван Рейзема, кандидат исторических наук,  
академик РАН

Впервые на русском языке публикуются «Мысли о политике и морали» выдающегося немецкого философа и социолога Макса Шелера (1874-1928). Они представляют собой фрагменты рукописных материалов из наследия, которые проливают свет на его философию политики и политическую философию. В центре внимания автора – проблема взаимоотношения политики и морали. Должна ли политика быть моральной? Комментарии к «Мыслям...» знакомят читателя с лежащими в основе взглядов Шелера на политику принципами его «материальной этики ценностей», социальной философии и «социологии знания». Сопроводительная статья позволяет оценить значимость «Мыслей...» не только в контексте философско-политической публицистики Шелера, но и применительно к реалиям новейшей российской истории.

© Малинкин А.Н. Перевод,  
комментарии,  
сопроводительная статья,  
2020

**Макс Шелер**

Мысли о политике и морали

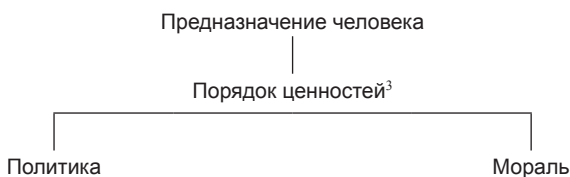


Главные идеи моего учения о политике и морали таковы.<sup>1</sup>

а) Понятия политического и морального поведения (равно как и правового) в сущности исключают друг друга. Никакой вид политики не подчиняется моральным нормам – ни внешняя политика, ни внутренняя.

б) Зато моральное и политическое поведение вместе подчиняются «предназначению человека» – осуществлять в мире ценности, независимые от человеческой субъективности и произвола, имеющие объективную природу<sup>2</sup>.

Политика и мораль укоренены, таким образом, в универсальной аксиологии.



в) «Государство» или какая-либо иная суверенная организация человеческой воли, оказывающаяся в ходе истории фактически высшей, – это всегда индивидуальная конкретная «совокупная личность»<sup>4</sup>, которая ни в каком смысле не подчиняется нормам, имеющим силу для отдельных индивидуальных личностей. Долженствованию общезначимого рода она вообще не подчиняется – она подчиняется только долженствованию индивидуально-значимому (притом значимому для соответствующего исторического момента) – в отличие от индивидуума, который подчиняется долженствованию того и другого рода, индивидуально-значимому и общезначимому.

<sup>1</sup> Scheler M. Gedanken zu Politik und Moral. Bern: A. Francke AG Verlag, 1973.\*

<sup>2</sup> См.: Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей. Вводные замечания; раздел 2 Формализм и априоризм / Шелер М. Избранные произведения. М.: «Гнозис», 1994. С. 259-337. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 2. Bern und München: Francke Verlag, 1980.\*

<sup>3</sup> Шелер М. Orde amoris / Шелер М. Избранные произведения. М.: «Гнозис», 1994. С. 339-377.\*

<sup>4</sup> См.: Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 2. Bern und München: Francke Verlag, 1980. SS. 509-514.\*

Вожди государства действуют «объективно правильно», когда они верно распознают «требование часа» для своего государства, а именно – когда действуют на основе возможно более глубокого и разностороннего погружения в общую историческую ситуацию в мире и исходя из положения в ней своего государства.

Кроме того, необходимо формировать определённое «ожидание» (не путать с точным предвидением) будущего всего человечества и своего народа. Оно должно основываться на динамической социологии фаз человеческого развития. Свободной воле государственных деятелей подчиняется не сам порядок фаз человеческого развития, а только ускорение либо замедление процесса появления этих фаз<sup>5</sup>.

г) Всякое политическое действие позитивно в своём целеполагании, поскольку определяется интересами конкретного государства – взятыми, впрочем, не изолированно, а во взаимосвязи с интересами всех других государств (но не с так называемыми «мировыми интересами»), – однако находит своё ограничение в некоем высшем принципе. Этот принцип я называю принципом объективной солидарности всех ценностно-значимых способов человеческого поведения<sup>6</sup>.

Применительно к нашему вопросу он имеет двоякий смысл.

1. Реализация интересов каждого государства ограничена в том смысле, что не должно произойти ничего, что могло бы нанести ущерб солидарному общему благу всего человечества.

2. Государственный деятель не только ответственен за объективное благо (*bonum commune*<sup>7</sup>) своего государства – он также а priori<sup>8</sup> со-ответственен за общее благо человечества в данном состоянии его структурированности.

Наконец, мы пытаемся сформулировать «закон уменьшающегося применения насилия» в истории и сделаем отсюда вывод: политических отношений между людьми становится всё меньше и меньше, их заменяют правовые и моральные отношения. Но это нечто совершенно другое, нежели сказать, будто политика «всё больше и больше подчиняется морали».

<sup>5</sup> См.: Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. С. 7-48.\*

<sup>6</sup> См. комментарий к сноске 21.

<sup>7</sup> *Bonum commune* (лат.) – общее благо.

<sup>8</sup> А priori (лат.) – до и вне всякого опыта; здесь – заведомо.

## I. ОТНОШЕНИЕ МЕЖДУ ВЛАСТЬЮ (ПОЛИТИКОЙ) И ЦЕННОСТЬЮ. САМОЕ ОБЩЕЕ

Движущая сила всякой политики – влечение к власти. Но раз политика тайно питается влечением к власти, тогда политика сама по себе была бы достойна презрения, если бы власть как цель всякого влечения к власти была бы «сама по себе» зла (если верить Шлоссеру<sup>9</sup> и базельскому созерцателю Якобу Буркхардту<sup>10</sup>). Как с этим быть?

Власть ценностью индифферентна к духовным ценностям. Утверждения «*Omne ens reale est bonum*<sup>11</sup>» и «*Omne ens est malum*<sup>12</sup>» одинаково ложны.

Тем не менее, власть – в противоположность отсутствию власти – имеет ценностную значимость средства для духовных ценностей, поскольку она является их единственно возможным реализатором. Как бы ни был талантлив раб, он не может реализовать свой талант.

Власть внешняя и власть внутренняя очень различны, но в этом вопросе их следует рассматривать как одинаковые. Политика Махатмы Ганди – тоже политика власти: власть слабого, политика смирения – это лишь другая сторона влечения к власти. Она также индифферентна к добру.

По отношению к витальным ценностям власть есть позитивная ценность – она лучше, чем отсутствие власти. *Ceteris paribus*<sup>13</sup> сильнее существо лучше, чем слабое.

По отношению к ценностям полезного и ценностям удовольствий власть есть позитивное «благо».

Власть – это не «зло», сама по себе она «благо»; но благом в духовно-нравственном отношении она становится лишь благодаря тем ценностям, которые хочет реализовать.

<sup>9</sup> Шлоссер, Фридрих Кристоф (нем. Friedrich Christoph Schlosser), 1776–1861, – немецкий историк, автор «Всемирной истории» в 19 томах.

<sup>10</sup> Буркхардт, Якоб (нем. Jacob Christoph Burckhardt), 1818–1897, – швейцарский историк культуры. Автор классического труда «Культура Италии в эпоху Возрождения» (1860).

<sup>11</sup> *Omne ens reale est bonum* (лат.) – Всё реальное сущее есть благо.

<sup>12</sup> *Omne ens est malum* (лат.) – Всё сущее есть зло.

<sup>13</sup> *Ceteris paribus* (лат.) – при прочих равных условиях.

Чтобы не быть «клеветником власти», надо жить, как Будда, – в соответствии с его учением, согласно которому, во-первых, действительность сама по себе есть нечто плохое, во-вторых, действительность есть страдание, в-третьих, страдание есть нечто абсолютно плохое – не существует ценностно-значимого страдания, – в-четвёртых, человек со своей деятельностью (политика, техника, искусство врачевания и т. д.) скорее оказывается пленником сети причин, нежели её господином. Если живут не так и этого не признают, все разговоры о том, что власть-де сама по себе есть зло, – пустые фразы и клевета.

Но злом либо всего лишь комичным выражение слабости, поскольку властью восхищаются, ей поклоняются, не идеируя её, является на самом деле так называемая «воля к власти»<sup>14</sup>. Здесь власть – не только движущая сила, но и цель, проект, идея, ценность, да, высшая ценность.

Феномен «воли к власти» ради неё самой крайне редок; и всё же он существует: Герострат, желавший посредством зла привлечь к себе внимание, садист Нерон. Беспредельное тщеславие – вот зло («человек» Макиавелли).

Но сплошь и рядом о воле к власти говорят созерцатели, литераторы (вероятно, это Макиавелли, совершенно точно Ницше – мягкий, источающий сострадание учёный «*medicina mentis*»<sup>15</sup>, и, конечно, Шпенглер). Настоящие герои власти её презирали (Фридрих Великий)<sup>16</sup>.

А можно ли «хотеть» власть в чистом виде? «Воли» к власти не существует. Хотеть мочь нелепо, если за этим не стоит мощь воления и действия.

Настоящая политическая воля – это всегда воля, порождённая влечением к власти, а не «воля к власти». Как раз потому, что власть – движущая сила политики, целью воления не может быть власть. Только там, где недостаёт подлинного влечения к власти (что так бросается в

---

<sup>14</sup> «*Wille zur Macht*» – центральное понятие философии позднего Ф. Ницше. См.: *Свасьян К.А.* Воля к власти / Новая философская энциклопедия. Т. 1. М.: «Мысль», 2000. С. 435-437.

<sup>15</sup> *Medicina mentis* – медицина ума. Метафорическое выражение для обозначения логики, вошедшее в оборот после выхода в свет одноимённой книги Эренфрида Вальтера фон Чирнхауса (1687).

<sup>16</sup> Фридрих II, или Фридрих Великий (нем. Friedrich II., Friedrich der Große), 1712–1786, – король Пруссии с 1740 года. Выдающийся представитель просвещённого абсолютизма, основоположник прусско-германской государственности.\*

глаза в случаях с Ницше, Шпенглером), власть может опредмечиваться как цель.

### *Власть и доброта*

Если добро нельзя вывести из «воли к власти» (Ницше), то уж тем более верно, что именно властная позиция народов, как и любых групп в государстве, в общем определяет уровень их нравственного поведения. «Моральность» – это, так сказать, предмет роскоши, который можно позволить себе лишь при наличии известных предпосылок власти (положение и мораль торговца в Китае и Японии, государственного чиновника в Пруссии и США). Этот принцип действует и у животных (Д. Кац<sup>17</sup>). «Чем выше от унтер-офицера, тем меньше грубости» – так не только у военных, но и у кур. Наоборот, мнение либерализма (в религиозной сфере – кальвинизма), что-де в основе порядка человеческого господства лежат доброта и прилежание, – пощёчина всей мировой истории.

### *Власть (политика) и идея*

Кто больше всего повлиял на человечество в идеальной сфере создания идей и основания веры (Иисус как предельный случай), тот именно поэтому никак не повлиял на формирование реальных политических отношений. Рихард Роте говорит: «Самый [нравственно] чистый человек – это и самый могущественный человек»<sup>18</sup>. Шпенглер отвечает: Иисус – Пилату: «Царство моё не от мира сего». Но в исторической действительности всё не так просто, как в этих изречениях. Возражение Роте: не «исторический Иисус» – мифический Христос Павла обладал относительной властью. Возражение Шпенглеру: сам Иисус и его окружение всё-таки в высшей степени «политически» ожидали чудесного установления царства Божьего на земле, о котором Иисус говорит, будто оно «не от мира сего» (что не исключает будущего «в мире сём»); царство же впервые становится «потусторон-

<sup>17</sup> Кац, Давид (нем. David Katz), 1884-1953, – немецкий психолог, исследователь психологии животных, автор труда «Животные и люди» (1937).

<sup>18</sup> Роте, Рихард (нем. Richard Rothe), 1799-1867, – один из крупнейших протестантских богословов Германии XIX века.

Здесь и далее в тексте «Мыслей...» квадратные скобки обозначают вставку слова, отсутствующего в рукописи, но необходимого по смыслу, которая сделана переводчиком.

ним» лишь тогда, когда не осуществляется в действительности, зато церковь утверждается как посредник между посюсторонним и потусторонним.

Не соединяясь с реальными интересами, институциями, религиозная идея не может влиять<sup>19</sup>, религиозная личность не может действовать – соединяясь же с ними, они не могут оставаться [нравственно] «чистыми». Обретение власти обязывает к уплате таможенной пошлины на земле, в пользу земных благ и интересов; желание оставаться [нравственно] «чистым» – это эзотерика, в историческом плане нечто малозначительное.

Собственная логика власти вовлекает всё новые и новые средства, и эти средства борьбы против бед и зла – борьбы, которая начинается с [нравственно] чистым образом мыслей, добрыми помыслами, – обретают самостоятельность, портят образ мыслей и первоначальную жизнь. Таков земной удел человека. Каждый, кто связался с демоном, приносит ему жертву.

#### *К метафизике политики*

Принцип слабости более высоких ценностей и политика.

Более низкие ценности обосновывают возможное существование, более высокие – «смысл».

Какой должна быть основа мира, в котором высшие категории слабейшие? Эта основа должна быть чем-то большим, нежели великая сила, слепая воля, материя и энергия. Эта основа не может быть одновременно всемогущей, всеилостивой, всеведущей<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> О социологическом реализме Шелера см. комментарий к сноске 5.\*

<sup>20</sup> См. комментарий к сноске 5.

## II. ПОЛИТИКА (ГОСУДАРСТВО) – МОРАЛЬ – ПОРЯДОК ЦЕННОСТЕЙ И «ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА»

### *1. Сущностное различие между политикой и моралью*

Что такое политика?

Политика – это стремление к власти, это основанное на влечении к власти воление с целью суверенного осуществления позитивных ценностей в границах порядка ценностей общности (Gemeinwesen).

Что такое мораль?

«Мораль» как система заповедей является техникой осуществления того или иного бытующего в этосе порядка ценностей между индивидуумами в частной жизни.

Поскольку государство рассматривается лишь как сумма индивидуумов, связавших себя взаимными договорными обязательствами (в «революционном естественном праве» Канта, а затем у Г. Спенсера, учившего, что вся история – это процесс перехода индивидуумов от «status» к «contractus»<sup>21</sup>), постольку действия государства (и его представителей, государственных деятелей) нельзя признать автономными по отношению к индивидуальной морали. Отсюда и теория [морального] «отставания» действий государства и государственной политики от индивидуальной морали («ты должен убивать» – «ты не должен убивать»). «Противоречие» существует лишь до тех пор, пока субъект государства уподобляется индивидуальному субъекту.

Но государство, конечно, и не вещь, и не субстанция, и не сила, которая действует и влияет независимо от личностей, словно паря над их головами (идея абсолютистского государства). Нет и никакого субстанциального «народного духа», творящего право, о котором мечтали и всё ещё мечтают романтики (Шпанн<sup>22</sup>). Кто так думает, рассматривает государство в качестве некой природной силы, существующей вне порядка ценностей. Интересы государства не сводят-

<sup>21</sup> Идею о том, что современное общество строится на контракте (contractus), в то время как древнее покоилось на статусе (status), а история человеческого социума – это эволюционный процесс перехода от «статуса» к «договору» развивал не только философ и социолог Герберт Спенсер (1820-1903), но и Генри С. Мейн (1822-1888) – английский историк и антрополог, профессор права. Эту идею, но переосмысленную в кантианской априористской традиции, развивал и Ф. Тённис (1855-1936), оказавший влияние на Шелера.\*

<sup>22</sup> Шпанн, Отмар (нем. Othmar Spann), 1878-1950, – австрийский экономист, социолог и философ-младоконсерватор; теоретик «консервативной революции».

ся к сумме частных интересов. Воля государства (а «воли народа» не существует – существуют одни лишь партикулярные «интересы», и только в государстве народ обретает «волю» и сознание цели), – это, в свою очередь, также не сумма частных волей (выдумка Руссо: *volonté générale*<sup>23</sup> народа = *volonté de tous*<sup>24</sup> = большинство). Поэтому и «народный суверенитет»<sup>25</sup> тоже следует отвергнуть.

Позитивно: государство – это общая воля культурной совокупной личности нации, «фундированная» в определённого рода акциях (социальных актах) отдельных личностей, но существующая самостоятельно в своём влиянии: само государство – это влиятельная сила в правовом порядке, у него тоже есть собственные, лишь ему присущие интересы, которые сохраняются дольше быстротечных интересов индивидуумов, и единство воли, возвышающееся над их волями, недолговечными в пространстве и времени. Это может быть оспорено только теми, кто предполагает у индивидуумов «субстанциальные» души. Но индивидуальная личность – это всего лишь актуальное единство упорядоченных актов и функций. А поскольку и государство есть то же самое (по форме существования), постольку оно, несмотря на свою фундированность в индивидуальных личностях, точно так же реально, как реальна индивидуальная личность – с той лишь разницей, что индивидуальная личность имеет трансцендентное предназначение, а государство конечное. Оно есть функциональное, актуальное, реальное коллективное единство, возникающее из сотрудничества (*Cooperation*) индивидов, – единство, подобное единству личности, формирующемуся из упорядоченной взаимосвязи (*Cooperation*) физических и душевных функций и духовных актов.

Государство существует, действует, живёт только в личностях, которые его фундируют (но не так, как «народная душа», существующая и во сне). Устранить личности – значит уничтожить государство: это всё равно что лишить треугольник его сторон или изъять из мелодии её звуки. Однако ни треугольник, ни мелодия не есть «сумма» сторон и звуков.

Государство – это коллективная реальность (как планетарная система), а не сумма (как звезды «первого порядка»).

<sup>23</sup> *Volonté générale* (фр.) – общая воля.

<sup>24</sup> *Volonté de tous* (фр.) – всеобщая воля.

<sup>25</sup> Жан-Жак Руссо (фр. Jean-Jacques Rousseau), 1712-1778, – франко-швейцарский философ и писатель эпохи Просвещения. Свою теорию народного суверенитета изложил в трактате «Об общественном договоре» (1762).

Нельзя упускать из виду ни лес за деревьями, ни деревья за лесом. Первое делает индивидуалистический либерализм, второе – романтизм. Наш «солидаризм» видит и то, и другое.

Вот почему концепция Спенсера должна быть отвергнута вместе доктриной [морального] «отставания» государственного действия от действия индивидуального и возникающих якобы из-за него «противоречий» между ними.

Максимум свободы – в индивидууме, в коллективе её меньше. Правда, организация и руководство расширяют пространство свободы. Но, с другой стороны, этому фактору в качестве контрфактора противодействует омассовление. Поскольку культуры всё больше «омассовляются», «коллективный человек» становится всё более неуправляемым вопреки всякой организации. (Ложная свобода рационалистов, утопистов, либерализма.)

Различие между более низким общим уровнем [свободы] коллективизма по сравнению с индивидуумом не объясняет всего. Различие между политикой и моралью вовсе не степенное; как будто бы политика обречена становится «моральной».

Политика должна быть подчинена тому порядку ценностей, соответственно, тому этосу, который имеет народ. Этот порядок полагает границу чистому стремлению к власти (*Pleonexie*<sup>26</sup>). (Власть ведь нужна для того, чтобы реализовать все виды ценностей). Однако она не то чтобы не подчиняется «нравственному закону» полностью, наполовину или на три четверти – она ему вообще не подчиняется.

Попробуйте подчинить государство требованиям естественного права (Спенсер, фон Гертлинг<sup>27</sup>): «не убий!» (палач, война), «не укради, не грабь!» (экспроприация, аннексия); «не прелюбодействуй!» (весь современный закон о браке – разрыв с католическим естественным правом, прелюбодеяние). Или: «возлюби ближнего своего, как самого себя!», «жертва бытия и жизни», «государство должно покаяться,

<sup>26</sup> *Pleonexie* (греч.) – жадность, стяжательство, надменность, жажда власти, стремление к накопительству.

<sup>27</sup> Гертлинг, Георг Фридрих Карл Фрайхерр фон; с 1914 г. граф (нем. Georg Friedrich Karl Freiherr Graf von Hertling), 1843-1919, – немецкий философ и государственный деятель. Рейхсканцлер Германии в период брестских переговоров. Профессор философии Мюнхенского университета имени Людвиги Максимилиана. Член партии Центра. В 1875–1890 и 1896–1912 гг. – депутат рейхстага, в 1909–1912 гг. возглавлял фракцию партии Центра в рейхстаге. Глава правительства Баварии в 1912–1917 гг.

понести наказание». Какая чушь! Коллективы никогда не подчиняются приватному нравственному закону.

Ошибочно полагать, будто главная цель человеческой жизни «моральна». Она состоит в осуществлении ценностей, но не исключительно ценностей морали. По меркам морали, дикари куда более полноценные создания.

«Доброта личности» – это просто что-то возвышенное, это весь добрый человек в целом, человек, творчески осуществляющий ценности в соответствии с их иерархическим порядком. Это предпочтение более высокой ценности в умонастроении и действии.

В политической сфере порядок ценностей такой же, как и в приватной. Исключается лишь момент чистого альтруизма. В качестве решающего позитивного двигателя действия выступают только свои собственные общие интересы. Причина этого – земная природа коллективов и охватывающих их сообщностных коллективов (*umspannenden Gemeinschaftskollektiva*), которые включают все ряды ценностей. Только личность имеет «трансцендентное предназначение»: она может пожертвовать жизненными ценностями, да и самой жизнью. Ценность государства выше, чем ценность живого существа, но ниже ценности личностей как духовных существ, обращённых во вне и внутрь себя (*Personen als äußere und intime Geistwesen*)<sup>28</sup>.

При осуществлении одних и тех же ценностей политика требует обуздания «альтруистических» порывов, индивидуальная мораль – обуздания «эгоистических». С полным правом в политике действует [принцип] подавления сострадания.

Субъективные совестливые переживания имеют смысл лишь для государственного деятеля, но не для государства. Здесь нет верности, воли к покаянию, раскаяния, нет убеждения и вины, в моральном значении этих слов, как нет и злого умысла, в смысле уголовного права.

До тех пор, пока существуют государства, они в отношениях между собой никогда не смогут даже приблизиться к отношениям между частными лицами. Для них имеет силу закон политики, а не морали.

<sup>28</sup> О понятии «интимная личность» см.: *Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 2. Bern und München: Francke Verlag, 1980. SS. 548-558.\**

## *2. Политика – мораль – порядок ценностей*

Предназначение человека заключается, во-первых, в том, чтобы всё глубже понимать вечный абсолютный иерархический порядок ценностей, во-вторых, в том, чтобы осуществлять его. Этика, правопорядок и политика равно изначально происходят из этого порядка.

а) Правила этики (морали) служат тому, чтобы отдельные личности становились добрее и взаимоотношения между ними улучшались (ценности личности, ценности образа мыслей, ценности актов).

б) Правила правопорядка служат осуществлению «добраго» (т. е. всякий раз относительно более высокой ценности) во внешних отношениях людей друг к другу как индивидуумов и как коллективов (единый рациональный порядок практических целей, сообразно этосу и интересам).

в) Политика служит осуществлению доброго (как предназначения человека) в жизни государств и, соответственно, во всякой вышестоящей самостоятельной общности (Gemeinwesen).

Политика – это стремление к власти, сознательно направляемое и управляемое идеями и ценностями (особенно идеей человеческого предназначения).

Всякая политика учитывает в иерархии ценностей прежде всего именно общие витальные ценности (т. е. ценности развития и объективное общее благо нации) и лишь во вторую очередь – низестоящие и вышестоящие общие ценности. Осуществить посредством политической акции ценности более высоких уровней невозможно (они могут с её помощью лишь поддерживаться = создавать условия); ценности более низких уровней, особенно утилитарные, имеют для политики второстепенное значение – лишь в той мере, насколько они важны для [осуществления] жизненных ценностей.

Что политика является тем более «оправданной», чем ниже ценности, о которых в ней идёт речь, можно объяснить той мерой, в какой ценности вообще реализуемы посредством действия. Чем выше [ценности], тем менее [они] реализуемы [посредством действия]. Но более низкие [ценности] – «условия» для более высоких и высочайших. Таким образом, право = «моральный минимум».

Следовательно, политика имеет дело прежде всего с жизненными ценностями целого – ни со «счастьем большого числа» [людей]<sup>29</sup>, ни с духовными ценностями. Витальное существование и свобода – вот её приоритеты.

Никогда и нигде политика не подчиняется «нравственному закону»: нравственное деяние существенно отличается от политического действия – даже у индивида. Но оба они и право подчиняются объективному порядку ценностей (аксиологии).

Политика никогда не детерминировалась «нормами» (соответствующими порядку ценностей). Нормы меняются – порядок ценностей остаётся неизменным. Нормы возникают уже под влиянием политики. Политика автономна по отношению к морали.

Идеальная этика также не подчиняется политике. Напротив, «моральные правила» (нормы) в значительной мере определяют по способу их формирования исходом политической борьбы за власть; и уж тем более это относится к нравам и позитивному праву. «Действующие» (не путать со «значимыми»!) моральные нормы так же изменчивы, как системы политики (относительное право Гоббса, Макиавелли, Ницше). Право на полный заработок, осуществлённое вне отношений власти, ничего не дало бы, например, свободному работнику умственного труда, священнику, чистой науке или искусству. Это объясняет, почему становление культуры происходило в условиях военного и насильственного государства (классовое государство): относительное право Трейчке<sup>30</sup> противовес Шмоллеру<sup>31</sup>. Все социологи

<sup>29</sup> Очевидно, здесь имеется в виду утилитаристская социально-этическая доктрина И. Бентама (1748-1832), изложенная им в произведении «Деонтология, или наука о морали» (1834). Бентам выдвинул идеал «наибольшего счастья наибольшего числа индивидуумов», призывал к достижению личного преуспеяния, увеличивающего общую сумму счастья. Критерием морали у Бентама выступает «достижение пользы, выгоды, удовольствия, добра и счастья».

<sup>30</sup> Трейчке, Генрих фон (нем. Heinrich von Treitschke), 1834-1896, – известный немецкий историк, литературный критик, профессор, автор «Истории Германии в XIX веке» в 5 томах, а также политик, проделавший эволюцию от либерализма до консерватизма.

<sup>31</sup> Шмоллер, Густав фон (нем. Gustav von Schmoller), 1838-1917, – немецкий экономист, историк, государственный и общественный деятель, ведущий представитель т. н. новой (молодой) исторической школы в политической экономии.

(Фиркандт<sup>32</sup>, фон Визе<sup>33</sup>) этому удивляются.

Таким образом, даже если государство (и политика) не «способно из худшего сделать лучшее» (как думали софисты) и последнее не определяет его авторитет (государственный скотизм<sup>34</sup> Гоббса), а идеально доброе и идеально должное независимы от государства (и политики), тем не менее, оно всё же со-обуславливает отбор того, что из этой сферы станет нормативным правилом.

И то же самое касается объективного правопорядка в его отношении к позитивному закону.

Позитивная правовая система – это в значительной мере результат развития интересов и политики (право и власть, закон; война). Политика подчиняется идее правопорядка – не материальной, не константной. Но и правопорядок подчиняется этосу [народа] и порядку ценностей. Реализуют же их, как и отбирают то, что претворится в позитивное право из возможного с правовой точки зрения, только интересы и силы.

Наше учение о политике и морали принципиально дуалистично в отношении сущности политического и морального действия, законов и норм, однако монистично относительно порядка ценностей.

### *3. Почему не может быть никакой «государственной морали»?*

Если государство имеет над собой как путеводные звёзды порядок ценностей и порядок идей (или только традиционно хранимые внутри какой-либо государственной группы), то почему бы не утвердить эти

<sup>32</sup> Фиркандт, Альфред (Alfred Vierkandt), 1867-1953, – немецкий этнолог и социолог, представитель «формальной школы» социологии.

<sup>33</sup> Визе, Леопольд фон (Leopold von Wiese), 1876-1969, – немецкий социолог, представитель «формальной школы» в социологии.

<sup>34</sup> Скотизм – схоластическое направление средневековой философии XIV-XV вв., основоположник – Иоанн Дунс Скот. Центральная проблема скотизма – такое понимание индивидуации, когда бытие и его интерпретации предстают в виде множества неповторимых индивидуальных объектов («индивидов»). Принцип индивидуации заключается в утверждении возможности обнаружения разделяющего признака у любых двух «индивидов». Скотисты ввели трактовку дефиниции как дистинкции, опираясь на предложенную Дунсом Скотом интерпретацию метода дистинкции (лат. *distinctio* – различение). Последний фиксировал *haecceitas* («этовость») вещи как самоидентичность её индивидуального существования в противоположность её *quidditas* («чтойности») как генерализирующего признака сущности, позволяющего отнести вещь в качестве элемента к тому или иному множеству.

ценности и идеи в качестве временных установлений? Почему бы не принять «государственную этику»?

1. Нет, потому что это будет всякий раз индивидуальная идея. Поскольку всеобщие идеи пребывают в определённом культурном круге, они находят прямое выражение в некоем международно-правовом порядке (Лига наций с нормами), а не в какой-то «этике», которая направлена от образа мыслей → к действию. Не существует государственного образа мыслей = образа мыслей государства.

2. Да, для государства существует долженствование – но не нормативное, а идеальное! Над государством нет никакого земного авторитета, который мог бы ему сказать: «ты должно». Общие же принципы (нормы) негативны<sup>35</sup>.

Государственный деятель имеет дело с исторически уникальными событиями, которые не поддаются общему нормированию посредством «государственной морали».

Отношение, которое всякая рационально регулируемая жажда власти, называемая нами «политикой», имеет к идеям и ценностям, – это всегда отношение к идее, воплощённой в жизненной и духовной общности (народ, нация), властной организацией которой является государство, к идее, ставшей конкретным стилем коллективного личного бытия, а именно: к идее и ценности индивидуума как такового – коллективного индивидуума, витально-духовной совокупной личности. Такие идеи никогда не бывают всеобщими идеями.

Политика не способна создать такого рода этос, такой конкретный Логос (заблуждение Гоббса, в меньшей степени – Макиавелли). Полагать обратное – столь же превратный натурализм, как экономизм или чистая история крови<sup>36</sup>. Уберите из политики этот фактор – и останется только дипломатическая и военная техника, техника производства и каких-либо работ (например, использование последствий разлива Нила, регулирование течения реки).

Истоки новой политики никогда не проистекают из самой политики. Государство не придумывает идеи и не производит их, соответственно, также и те, которые пытаются идентифицировать себя с его

<sup>35</sup> Нормы «негативны» в том смысле, что, ограничивая абсолютную *власть*, они тем самым отрицают её как *власть абсолютную*.

<sup>36</sup> «Чистая история крови» («pure Blutshistorik»). Речь идёт о философии истории, в которой главной движущей силой исторического развития признаётся фактор «крови», т. е. расовое и этническое происхождение, принадлежность к тому или иному роду и племени, тем или иным «избранным Богом» народам, массовые переселения, миграции, расовые и этнические смешения и т. п.

волей. Это дело философии, наук, искусств, религии, т. е. видов деятельности, автономно циркулирующих в идеальной сфере. Само государство всегда остаётся регулируемой правом властной волей – волей, рождённой влечением к власти. Но общий порядок идей и ценностей должен создавать «рамки».

Если, таким образом, государство всегда имеет [над собой] конкретную культурную идею, то под собой оно имеет партикулярные интересы, с одной стороны, и цивилизаторскую технику – с другой. Задача государства – с помощью своей власти на основе общих правовых норм так свести их друг с другом, в смысле «направления и управления», чтобы конкретная культура реализовалась в высшей степени интенсивно и экстенсивно. Когда же властные организации начинают вести частную жизнь, отказываясь от этого служения, возникает чисто властное государство (*Machtstaat*) – государственная власть (*Staatsmacht*) становится государством власти (*Machtstaat*).

#### *«Этизация» политики?*

Но, как мне скажут, разве политика уже не «этизировалась»?

Так называемая «этизация» политики – абсолютное заблуждение. Например, всё, что называют «смягчением нравов», сводится к принципу целесообразности: порабощение пленных (завоевательная война, контрибуция) вместо их убийства (война на уничтожение); позднее – свободный труд (денежное вознаграждение) вместо труда несвободного. Или правдивость в политике XIX века по сравнению с политикой тайных кабинетов XVIII и XVII веков. Или (религиозная) «толерантность» после Вестфальского мира (как зародыш национальной толерантности). Толерантность возникла не по этическим соображениям, но была принудительно вызвана необходимостью восстановить общую государственную волю в конфессионально раздробленных государствах. Что касается верности в политике договорам и обещаниям, то возросло взаимное переплетение интересов – и большим государствам стало трудней нарушать договоры, чем маленьким (по аналогии с деловой моралью крупных и мелких капиталистов). Что на самом деле меняется, так это вид целесообразности и масштабы средств власти – одновременно и взаимный страх перед их применением. Если средства насилия увеличиваются до чудовищных масштабов, то сами государства всё больше страшатся их применения. То, что выдают за «смягчение духа власти» и «победу добра», во многом таковым не является. Например, интервенционистские войны, политику в духе Локарно прославляют как торже-

ство «нравственных принципов» или «свободы наций», тем не менее, они также являются выражением интересов национальной политики. Одухотворение стремления к власти расценивают как прекращение этого стремления. В дальновидной реальной политике (в противоположность близорукой) усматривают «мораль». В повороте государственной власти к экономике (смещение объекта стремления к власти) видят конец властного духа вообще. Так называемое «смягчение нравов» в значительной мере основано на более высокой оценке ценности жизни; кроме того – на всё возрастающей изнеженности, утонченности нервной системы (аналогичное – в уголовном праве).

Не гуманность и моральные чувства устранили рабство и крепостничество, а интересы государства.

«Политика, основанная на чувствах» – это всего лишь аполитичная политика, такая же плохая, как и «политика, основанная на образе мыслей» (*Gesinnungspolitik*), «политика, основанная на этике», «политика, основанная на идеалах». Существует только одна политика – властная и реальная политика, политика интересов на службе порядку ценностей (*Macht- und Realpolitik im Dienste der Wertordnung*). Чистый Логос проявляется в политике как идеология, моральный этос – в виде *cant*<sup>37</sup>. Власть – это сущность, а не акциденция политики.

Те, кто, как Ф.В. Фёрстер<sup>38</sup>, хочет прямо подчинить политику не только порядку ценностей, но и моральным правилам и даже морали любви, сами кажутся в высшей степени моральными и добрыми людьми; они при этом разогреваются и прямо-таки любят своим образом мыслей! Но у того, кто утверждает, что для государственного деятеля имеет силу не только [принцип] «*salus rei publicae suprema lex*»<sup>39</sup>, но спасение и благо всего мира (как непосредственная позитивная цель), существуют только два возможных пути: либо к системе *cant* – тайной идеологии интересов, в которой всё полезное государству выдётся за спасение мира (необходимый принцип английской политики, ибо английская империя на самом деле существенно заинтересована в соблюдении международно-правовых договоров) – либо к безответственной утопии и легкомысленному нарушению строгого нрав-

<sup>37</sup> *Cant* (англ.) – здесь: лицемерие. См.: *Scheler M. Zur Psychologie des englischen Ethos und des Cant. Anhang / Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg / Scheler M. Politisch-pädagogische Schriften / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 4. Bern und München: Francke Verlag, 1982. S. 218-250.*

<sup>38</sup> Фёрстер, Фридрих Вильгельм (нем. Friedrich Wilhelm Foerster), 1869-1966, – немецкий философ, педагог, пацифист.

<sup>39</sup> *Salus rei publicae suprema lex* (лат.) – благо государства – высший закон.

ственного профессионального долга государственного деятеля. Как есть вещи – «части той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо»<sup>40</sup>, так и наоборот, есть вещи – части той силы, что вечно хочет блага и вечно совершает зло! К последней относятся представители учения, согласно которой политика везде подчиняется той же морали, какая имеет силу для отдельных существ. Вспоминается Йосиф II<sup>41</sup> и те слова, что он велел высечь на своей могильной плите: «Здесь покойтся государь, который, при самых чистых намерениях, имел несчастье во всех своих предприятиях встречать полнейшую неудачу»<sup>42</sup>.

Наверное, человек достигнет когда-нибудь такой высокой ступени [развития], такого душевного величия, когда государства и политики не будет, так как они больше не будут нужны. Я в это верю. Но я не верю в «этизацию политики»! Основная идея Макиавелли как субъективная концепция исчезнет только вместе с государством.

Но надо упомянуть одно исключение. Существует единственная в своём роде политика, которая, по сути своей хотя и отличается от нравственного поведения, но в ней без особого процесса исторического развития доброе непосредственно совпадает с политически должным и достижимым: негативная «политика ненасилия», «nonresistance»<sup>43</sup>. Её высший принцип – «было бы лучше, чтобы ничего не было», а правило её таково: «преодолевай страдание не путём активного преобразования, устранения внешних причин страдания, но путём снятия произвольного внутреннего сопротивления этим причинам: путём абсолютного терпения и смирения». Но и здесь существует своя особая этика и определённая политика.

<sup>40</sup> Слова Мефистофеля из «Фауста» Гёте.

<sup>41</sup> Иосиф II (нем. Joseph II), 1741–1790, – король Германии с 27 марта 1764 г. С 18 августа 1765 г. избран императором Священной Римской империи. Старший сын Марии Терезии, до конца ноября 1780 года был её соправителем; после смерти матери 29 ноября 1780 г. унаследовал от неё владения Габсбургов – эрцгерцогство Австрийское, королевства Богемское и Венгерское. Выдающийся государственный деятель, реформатор, представитель эпохи просвещённого абсолютизма.

<sup>42</sup> Перевод эпитафии позаимствован из комментария Я.К. Грота к публикации донесения шведского посланника Нолькена графу Ульрику Шеферу 19 (30) июня 1780 г. (Император Иосиф II в России. Донесения шведского посланника Нолькена // Русская старина. № 11. 1883.) *«Известна эпитафия, которую он в одном разговоре сам себе предназначал: «Здесь покойтся государь, который, при самых чистых намерениях, имел несчастье во всех своих предприятиях встречать полнейшую неудачу.»* (Курсив мой – А.М.) (<http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVIII/1780-1800/Nolcken/text1.htm>)

<sup>43</sup> Nonresistance (англ.) – непротivление.

### III. ПОЛИТИКА, МОРАЛЬ И СОЛИДАРИСТСКИЙ ПРИНЦИП В РЕАЛИЗАЦИИ ЦЕННОСТЕЙ

Таким образом, пусть государственный деятель и не может позволить себе всякий раз хотеть и действовать в альтруистических намерениях, тем не менее, его душу должен пронизывать великий принцип, который в «Формализме...» я назвал принципом солидарности всех людей, принципом объективной взаимности всех духовных актов вообще<sup>44</sup>. Он гласит: в той мере, в какой порядок ценностей реализуется посредством человеческого действия – будь то в форме морального отношения личности к личности или в форме политики и осуществления правового порядка, – и в той мере, в какой он не реализуется и ему хотят противодействовать, каждый человек со-ответственен за себя как индивидуума, а именно – в наивысшей форме, какую только может принять этот принцип: незаменимо, т. е. со-ответственен совершенно индивидуально.

Согласно принципу «взаимности», каждый «виноват» в гораздо больших вещах и содействовал гораздо большим добрым вещам, чем он сам об этом когда-либо может знать. Согласно принципу взаимности, цепь следствий бесконечна.

Из этого принципа едва ли можно вывести общие нормы для действий государственного деятеля; но нельзя ему и становится «специалистом в политике» в том смысле, что нельзя забывать: политика также входит в общее «предназначение человека», в солидарное предназначение всего человечества – реализовывать порядок ценностей. Государственный деятель тоже обязан быть «человеком», человеком, ответственным перед высшим субъектом порядка ценностей (Божеством). Он не должен делать того, что, как ему кажется, противоположно солидарному предназначению человечества, даже если в данный момент это сулит государству выгоду. Но как раз потому, что этот принцип является объективным принципом бытия и становления – выражением высшей конституции практического мира – принципом, который имеет значимость и осуществляется даже тогда, когда ему «сознательно» противодействуют, из этого ещё не следует, будто государственный деятель может позволить себе сделать субъективной целью вместо «*salus publica*»<sup>45</sup> спасение всего человечества (это либо *sanct*, либо утопия).

<sup>44</sup> См. *Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 2. Bern und München: Francke Verlag, 1980. См. также комментарий к сноске 21.*

<sup>45</sup> *Salus publica* (лат.) – общественное благо; здесь – благо государства.

Государственный деятель должен заранее знать и в каждую секунду чувствовать, что действие против высшего порядка ценностей, пусть не сразу, но через какое-то время повлечёт за собой соответствующее противодействие благу его государства (в том числе со стороны граждан, живущих за границей). «Репрессалии», реванш – это закон политики, с которым государственный деятель всегда должен считаться.

Без принципа солидарности не может существовать никаких договорных обязательств, да и вообще договора как «взаимного абсолютного обещания», т. е. того, что выходит за рамки безопасности сторон (*rebus sic stantibus*<sup>46</sup>). Первобытные народы знают закрытую «вооружённую торговлю», когда группы целятся друг в друга стрелами из луков, пока их уполномоченные обмениваются вещами. Такими же были и государственные договоры в эпоху абсолютистских государств. Не было тогда ни одного государства, которое не нарушало бы договоров! Подобные «сделки» не заслуживают называться «договорами» в правовом смысле. До тех пор, пока такой метод остаётся в силе, ни одно государство не принесёт свои жизненные интересы «на жертвенный алтарь точного соблюдения договора» (Бисмарк<sup>47</sup>).

Солидаристский принцип, как и порядок ценностей, объединяет политику, право и мораль.

К средневековому принципу солидарности (католический «солидаризм» не имеет с ним ничего общего) уже не вернуться – ни в морали, ни в политике! Средневековый католический принцип солидарности простого «жизненного сообщества» создавал не незаменимую, но только заменимую со-ответственность. Ни отдельный [человек] не является здесь первично уникальным индивидуумом (Фома<sup>48</sup>), ни государство (нация). Отдельный человек растворялся здесь ещё в долж-

<sup>46</sup> *Rebus sic stantibus* (лат.) – «если обстоятельства остаются без изменения». Принцип, согласно которому каждый международный договор действует до тех пор, пока обстоятельства, при которых он был заключён, остаются в целом без изменений.

<sup>47</sup> Бисмарк-Шёнхаузен, Отто Эдуард Леопольд фон (нем. Otto Eduard Leopold Fürst von Bismarck-Schönhausen), 1815-1898, – первый канцлер Германской империи, осуществивший план объединения германских земель по «малогерманскому» пути.

<sup>48</sup> Фома Аквинский (лат. Thomas Aquinas, итал. Tommaso d'Aquino), ок. 1225-1274, – средневековый теолог и философ, монах-доминиканец (с 1244). Канонизирован католической церковью как святой. Учитель Церкви, основатель томизма. Связал христианское вероучение, в частности, идеи Августина Блаженного, с философией Аристотеля. Сформулировал пять доказательств бытия Бога. В 1879 г. признан самым авторитетным католическим философом.

ности, титуле, положении внутри сословия, цеха и т. д., государство – в так называемой «высшей власти», на право суверенного обладания которой претендовали Папа и церковь (*corpus christianum*<sup>49</sup>). Этот мир ушёл в прошлое и уже никогда не вернётся, как бы ни мечтали о нём романтики. Солидарность, индивидуальная и незаменимая (как для отдельных личностей, так и для государств), предполагает всё современное развитие от «жизненного сообщества» до «общества», в котором индивиды, нации, государства впервые достигают совершеннолетия и самостоятельности.

Сущностная форма группообразования, в которую начинает входить наш мир, означает не возвращение от общества к преобладанию жизненной общности (в которой индивидуум – только член), но превосходение обеих форм объединения людей посредством незаменимой солидарности самостоятельных индивидуумов (отдельных существ и коллективов), ответственных лишь перед собой и Богом, – ответственных за целостности, в которые они включены как члены (каждого государства первично – за Европу, вторично – за «человечество»). Нельзя романтически поступиться ни одной крупницей «автономии», «самостоятельности», «индивидуальности», «субъективности», которых Западная Европа достигла в новейшую эпоху – с момента крушения европейского католичества и развала империй. Нельзя отказываться и от незнакомого средневековью суверенитета государства (Боден<sup>50</sup>), ибо суверенитет сам есть первопричина ограничения своего применения на основе нового принципа незаменимой индивидуальной «солидарности».

<sup>49</sup> *Corpus christianum* (лат.) – христианский мир, сообщество всех христиан.

<sup>50</sup> Боден, Жан (фр. Jean Bodin) 1529/1530-1596, – французский политик, философ, экономист, юрист, член парламента Парижа и профессор права в Тулузе. Многими исследователями считается основателем науки о политике из-за разработанной им теории «государственного суверенитета».

## **КОММЕНТАРИИ**



### К сноске 1.

Рукописные материалы из наследия Макса Шелера (1874-1928), впервые публикуемые здесь на русском языке, относятся к периоду между концом 1926-го и весной 1928 г. В предисловии к третьему изданию своего главного труда «Формализм в этике и материальная этика ценностей», датированном декабрём 1926 г., Шелер объявил о публикации в скором времени цикла своих докладов «Политика и мораль» и доклада «Идея Вечного мира и пацифизм». С первым он выступал в берлинской «Высшей школе политики», начиная с 8 января 1927 г., второй был прочитан в начале 1927 г. в министерстве обороны. В них он видел «частное применение открытых им в «Формализме» принципов к выше названным вопросам». Эти работы, как писал Шелер, «намечают желаемое для него направление дальнейшего развития материальной этики ценностей, на которое он надеется»<sup>51</sup>.

Внешним импульсом к попытке фундаментально осмыслить в свете своей социальной философии взаимосвязь политики и морали, войны и мира – темы, которые Шелер, так сказать, в прикладном аспекте неоднократно поднимал во время Первой мировой войны и в послевоенные годы, – послужил для него контакт с министром обороны Гесслером (Gessler) осенью 1926 г. На это указывает Манфред С. Фрингс, второй (после смерти Марии Шелер в 1969 г.) издатель Собрания сочинений Макса Шелера и крупнейший специалист по изучению его творчества. Военный министр обратился к философу с просьбой выступить с циклом докладов в его ведомстве в надежде, что они будут содействовать примирению двух пугающе отдалившихся друг от друга лагерей внутри молодёжи имперского ополчения (Reichswehr) и особенно среди молодых представителей офицерского корпуса<sup>52</sup>. Об этом разделении молодёжи, да и всей немецкой нации, на два непримиримых лагеря по вопросу о войне и мире Шелер пишет во введении к первой части рукописей «Политики и морали»<sup>53</sup> и ставит ему тревожный диагноз в их заключительной части.

<sup>51</sup> *Scheler M.* Vorwort zur dritten Auflage / *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus / Max Scheler Gesammelte Werke.* Bd. 2. Bern und München: Francke Verlag, 1980. S. 25.

<sup>52</sup> *Fringes M.* Bemerkungen zu den Manuskripten / *Max Scheler Gesammelte Werke.* Bd. 13. Schriften aus dem Nachlass. Bd. IV. Philosophie und Geschichte. Bonn: Bouvier Verlag, 1990. S. 253.

<sup>53</sup> См. приложение 2.

Проблема «политики и морали», понимаемая в широком смысле (включая проблему пацифизма), явилась темой ряда публичных лекций, прочитанных Шелером в Кёльнском университете в летнем семестре 1927 г., а через год должна была стать темой аналогичного лекционного курса во Франкфуртском университете (где он только приступил к работе). Через несколько дней после первой лекции из цикла «Политика и мораль» в начале мая 1928 г. Шелер умер – это было его последнее выступление.

Как сообщает Фрингс, в большом рукописном наследии немецкого философа поначалу были найдены семь тетрадей, относящихся к подготовительным материалам по берлинским докладам. В последующие годы были обнаружены дополняющие их небольшие разрозненные записки, большей частью изложенные в афористической форме. В 1931 г. материалы трёх тетрадей по берлинским докладам были опубликованы вдовой философа первым редактором собрания его сочинений Марией Шелер и друзьями её мужа под названием «Идея Вечного мира и пацифизм». Решение опубликовать их отдельно от основополагающей части «Политика и мораль» было продиктовано тем, что только рукописи о Вечном мире представляли собой связный, отредактированный текст<sup>54</sup>.

Напротив, четыре тетради рукописей по «Политике и морали» казались долгое время не пригодными для отдельной публикации. Лишь местами они являли собой обработанный связный текст и выглядели как набор кратких формулировок и ключевых слов-подсказок для лектора. Эти рукописные материалы были опубликованы М. Фрингсом в 1990 г. в 13-м томе Собрания сочинений Макса Шелера (IV том Рукописей из наследия) в первой части «Политики и морали» под названием «Часть А. Проблема и типы попыток её предшествующего решения». Шелер выделял четыре таких типа: 1) «учение о власти» (первый монистический тип); 2) «морализм политики» (второй монистический тип); 3) «проблема Макиавелли» (первый дуалистический тип); 4) «государственная мораль и приватная мораль» (второй дуалистический тип). Все типы подвергались критике и, несмотря на то, что содержали в себе моменты истины, отвергались в целом как неудовлетворительные. Не хватало главного: собственно, позитивной части, конструктивных предложений самого автора. Кроме того, отсутствовали какие-либо записки, проливающие свет на общий план лекционного курса.

<sup>54</sup> См. Приложение 1. Часть вторая. Идея Вечного мира и пацифизм.

Позитивная часть под авторским названием «Главные мысли» была случайно обнаружена незадолго до Второй мировой войны в одной из книг домашней библиотеки немецкого философа. Только после того, как эти рукописи были найдены, стал окончательно понят авторский замысел и некоторые места в первой части, не поддававшиеся ранее объяснению. Они составили позитивное ядро текста «Политика и мораль», опубликованного М. Фрингсом в 1990 г. в 13-м томе Собрания сочинений Макса Шелера (IV том Рукописей из наследия) под названием «ЧАСТЬ Б. Собственное учение о «политике и морали». (Главные мысли)»<sup>55</sup>. По мнению М. Фрингса, «Главные мысли» были специально написаны для Франкфуртской лекции 1928 г. Именно они – правда, с небольшими сокращениями в самом начале и без последней прикладной части («4. Применения нашего учения о политике и морали») были опубликованы в 1973 г. в виде отдельной брошюры «Мысли о политике и морали», перевод которой предлагается здесь читателю.

Инициатива публикации «Мыслей о политике и морали» в виде отдельного издания исходила, вероятно, от М. Фрингса, хотя точными сведениями мы не располагаем. В конце брошюры есть новогоднее обращение к читателям от бернского издательства АО А. Франке (A. Francke AG Verlag), датированное 1974-м годом. В нём, в частности указывается, что публикация «Мыслей...» посвящена 100-летию со дня рождения философа. И далее говорится следующее:

«Опубликованные здесь мысли о политике и морали представляют собой выборочные фрагменты из наследия Макса Шелера (1874–1928)<sup>56</sup>, Собрание сочинений которого наше издательство публикует с 1954 года... Автор не намеревался их публиковать в такой форме – речь идёт скорее о заметках, проектах, набросках к более обширному труду, над которым он работал в последние годы своей жизни. Проблемы, подлежащие в нём рассмотрению, тематически связаны с проблемами тома 2 (особенно с частью II), тома 3 (особенно с «Буржуа», «Буржуа и религиозными силами», «Будущим капитализма»), тома 6 и тома 8 (особенно с «Проблемами социологии знания»). Доклад «Идея мира

<sup>55</sup> См. Приложение 1. Часть первая. Политика и мораль

<sup>56</sup> Названия структурных частей опубликованного в 1973 году текста «Мыслей...» не полностью совпадают (в начале) с названием структурных частей текста «Рукописей...», опубликованных в 1990-м году в 13-м томе Собрания сочинений Макса Шелера. Квадратные скобки в названиях структурных частей текста «Рукописей...» обозначают, что эти названия были даны редактором тома М. Фрингсом.

и пацифизм», также подготовленный в связи с планировавшимся трудом, был посмертно опубликован в 1931 году; его переиздание под редакцией Манфреда С. Фрингса предусмотрено в 1974 году»<sup>57</sup>.

О каких именно работах из Собрания сочинений Макса Шелера идёт речь? В томе 2 опубликован главный труд немецкого философа – «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913-1915)<sup>58</sup>, в части II «Формализм и априоризм» излагается оригинальная авторская концепция «материальных априори», «ценностей», «ценностных модальностей», «априорного порядка ценностей» и др.<sup>59</sup>. В томе 3 под названием «О перевороте в ценностях» опубликованы работы довоенных лет, в том числе «Ресентимент в структуре моралей» (1912-1913) и три указанные выше. Правда, на наш взгляд, все они имеют косвенное отношение к проблематике «Мыслей о политике и морали». Прямое отношение к ней имеют тома 6 и 8.

В восьмом томе опубликована главная социологическая работа Шелера позднего периода «Проблемы социологии знания» (1926). В последующих комментариях мы коснёмся некоторых её тем. В шестом томе, который носит название «Сочинения по социологии и учению о мировоззрении», много работ, тематический профиль которых сегодня можно квалифицировать как исследования в области политической психологии европейских наций с учётом реально-исторических факторов (геополитических, экономических, народонаселенческих), а также культурно-исторических особенностей национальной ментальности.

В этом отношении выделяется второй раздел тома 6 под названием «Нация и мировоззрение». Он содержит следующие работы: «Национальное в мышлении Франции» (1915), «О национальных идеях великих наций» (1916), «Дух и идеальные основы демократий великих наций» (1916), «О милитаристском образе мыслей и целевом милитаризме. Исследование по психологии милитаризма» (1916), «О двух немецких болезнях» (1919). К этому ряду можно отнести

<sup>57</sup> *Scheler M. Gedanken zu Politik und Moral.* Bern: A. Francke AG Verlag, 1973. S. 29. Второе, неизменённое, издание книги «Идея мира и пацифизм» вышло в 1974 г. с послесловием М. Фрингса.

<sup>58</sup> *Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus / Max Scheler Gesammelte Werke.* Bd. 2. Bern und München: Francke Verlag, 1980.

<sup>59</sup> Единственный раздел «Формализма...», который до настоящего момента переведен на русский язык, это как раз часть II. См: Шелер М. Избранные произведения. М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 259-337.

также последнюю работу первой части под названием «Moralia», почти целиком посвященной фундаментальным философским изысканиям, а именно статью «О восточном и западном христианстве» (1915). В ней Шелер рассматривает особенности менталитета православных народов, прежде всего русских, в отличие от народов Западной Европы.

Но странное дело: в обращении к читателям от издательства Франке ни слова не говорится о политически-философских и публицистических работах Шелера в годы Первой мировой войны и первые послевоенные годы, благодаря которым он как публицист получил известность, может быть, ещё *большую*, чем как философ благодаря «Формализму...» и другим феноменологическим исследованиям<sup>60</sup>. Речь идёт о таких, как «Гений войны и Германская война» (1914, 2-е изд. 1916), «Европа и война» (1915), «Война как совокупное переживание» (1916), «Причины ненависти к немцам. Национально-педагогическое обсуждение» (1917), «Новая социологическая ориентация и задача немецких католиков после войны» (1915-1916), «Немецкое послание и католическая идея» (1918), «Внутренние противоречия германских университетов» (1919), «Политика и культура на почве нового порядка» (1919) и др. Эти и другие работы вошли в том 4 Собрания сочинений Макса Шелера под названием «Политически-педагогические сочинения»<sup>61</sup>. Но почему же их не упоминают в 1974 году?

Дело в том, что публикация четвёртого тома постоянно откладывалась Марией Шелер по соображениям политкорректности. В результате он вышел последним в ряду томов, которые включают сочинения автора, опубликованные при его жизни, — только в 1982 г. Вот как М. Фрингс описывает ситуацию с изданием четвёртого тома в своём «Послесловии издателя»:

«В 1965 году Мария Шелер объясняла нынешнему издателю (М. Фрингс имеет в виду себя — *А.М.*) отсрочку в публикации настоящего тома тем, что время для его публикации ещё не пришло, — от-

<sup>60</sup> Известностью Шелера как умеренно консервативного публициста-патриота, одинаково далёкого и от леворадикального интернационализма, и от праворадикального национализма, объясняется тот факт, почему к нему лично обратился рейхсминистр обороны Гесслер. Добавим, что в годы Первой мировой войны Шелер по поручению МИДа Германии выполнял в Нидерландах пропагандистскую миссию.

<sup>61</sup> *Scheler M. Politisch-pädagogische Schriften / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 4. Bern und München: Francke Verlag, 1982.*

части из-за резкой критики Англии и других союзников<sup>62</sup>, которые выступили против Германии также во Второй мировой войне (1939-1945). Тогда издатель согласился с отсрочкой в публикации... Следует добавить, что Макс Шелер, как и Кант, которого он всячески вовлекает в свою критику Англии, сам в Англии никогда не был. Во время работы над изданием тома 12 («*Философская антропология*») представитель издательства «Франке» г. д-р С.Л. Ланг, г. Макс Георг Шелер<sup>63</sup> и нынешний издатель «Собрания сочинений» вернулись к обсуждению вопроса об издании *политически-педагогических сочинений*... Было решено, что основания, по которым Мария Шелер, а вместе с ней и нынешний издатель до сих пор откладывали их издание, уже нельзя считать состоятельными»<sup>64</sup>.

### К сноске 2.

«Ценности, независимые от человеческой субъективности и произвола, имеющие объективную природу» выявляются феноменологически как *эмоционально переживаемые* «материальные *argiōi*» – в отличие от кантовских *рациональных* «формальных *argiōi*». Исходя из такой новаторской, расширенной трактовки априори, Шелер делает вывод, выходящей далеко за рамки гуссерлевской рационалистической концепции феноменологии: «*Эмоциональное* в духе – чувствование, предпочтение, любовь, ненависть – и *волевое* также имеют *исначальное априорное* содержание, в котором нет ничего из «мышления» и которое этика должна выявлять совершенно независимо от логики. Существует априорный «*ordre du soeug*» или «*logique du soeug*», как метко говорит Блез Паскаль»<sup>65</sup>.

Феноменология, согласно Шелеру, выявляет не только *сущностную* самобытность различных феноменов эмоциональной жизни, но и ценности как феномены ценностного чувствования в их иерархической субординации, т. е. оказывается одновременно *аксиологи-*

<sup>62</sup> «Союзники» Англии в антигерманской коалиции (Антанта) – Россия и Франция.

<sup>63</sup> Сын Макса Шелера от Марии Шелер.

<sup>64</sup> *Frigs M.S. Nachwort des Herausgebers / Scheler M. Politisch-pädagogische Schriften / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 4. Bern und München: Francke Verlag, 1982. S. 691-692.*

<sup>65</sup> *Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 2. Bern und München: Francke Verlag, 1980. S. 82.*

ей. Ценностное чувствование понимается двояко: во-первых, как до-рефлексивное интуитивное (поэтому априорное) эмоционально-волевое *влечение, тяготение к чему-либо*; во-вторых, как точно такое же до-рефлексивное интуитивное (поэтому априорное) эмоционально-волевое *предпочитание одного другому*. Аксиология Шелера – сложная иерархическая система, выстроенная по вертикали и по горизонтали. «Наиболее важные и основополагающие из всех априорных отношений, – писал он, – существуют между отношениями качественно различных систем материальных ценностей, которые мы называем *ценностными модальностями*, – а именно в виде *степенного порядка их значимости (Rangordnung)*. Они образуют собственно *материальное a priori* нашего понимания того, что ценно и что предпочтительно. Факт их существования как раз и является *самым убедительным опровержением кантовского формализма*»<sup>66</sup>. Существуют четыре иерархических уровня «*ценностных модальностей*» (указаны в порядке возрастания): 1) сенсорные ценности 2) жизненные ценности, 3) духовные ценности, 4) священные ценности.

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

Сенсорные ценности Шелер характеризует со стороны ценности предмета противоположностью приятного (*Angenehme*) и неприятного (*Unangenehme*). Им соответствует функция *сенсорного чувствования (sinnliches Fühlen)* с ценностями наслаждения и страдания. Ценности состояния здесь – удовольствие и боль. Сенсорным ценностям соответствуют конзекутивные ценности, на основе которых производятся приятные и полезные вещи (блага) – ценности роскоши и цивилизационные ценности. Феноменологически выявляемую априорность этой ценностной модальности Шелер обосновывает тем, что, хотя нечто конкретное может быть приятно для одних и неприятно для других,

<sup>66</sup> Ibidem. S. 122.

т. е. эмпирически являться относительным, само различие между ценностью приятного и неприятного остаётся абсолютным для всех существ, обладающих чувствующей природой вообще.

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

Качественную специфику духовных ценностей Шелер характеризует через противопоставление их ценностям жизни: существует «ясная очевидность того, что жизненные ценности «должны» приноситься им в жертву». Уже сам способ данности духовных ценностей, пишет он, обнаруживает их самобытность и «независимость по отношению ко всей сфере телесности и окружающего мира». «Акты и функции, в которых мы их постигаем, суть функции *духовного* чувствования (*geistiges Fühlen*), акты *духовного* предпочтения, любви и ненависти, которые отделяются от одноимённых *вита́льных* функций и актов – как чисто феноменологически, так и благодаря собственной *закономерности* (*нередуцируемой* к какой-либо ещё «биологической» закономерности)»<sup>67</sup>.

Существует три основных вида духовных ценностей: 1) эстетические ценности с главной противоположностью прекрасного и безобразного; 2) ценности справедливого и несправедливого, «образующие последнее феноменальное основание идеи объективного *правопорядка*»; 3) «ценности «чистого познания истины». Последние стремится реализовать философия а) путём «выключения» реальности, отказа от неё как сопротивления нашей чувствующей здесь-и-сейчас натуры и б) с помощью «включения» *любовного* сущностно-ценностного интеллектуального созерцания. Такой подход отличает философию от позитивной науки, которая, исходя из реальности как сопротивления, руководствуется идеей господства над природой (поэтому цен-

<sup>67</sup> Ibidem.

ности науки конзекутивны по отношению к самооценности познания). Конзекутивными по отношению к духовным ценностям вообще являются «так называемые «культурные ценности», принадлежащие к ценностной сфере «*благ*» (*Güterwertsphäre*), как-то: произведения литературы и искусства, социальные институты, законодательство и т. п.

Духовным ценностям соответствуют ценности таких эмоциональных состояний, как, например, «духовные радость (*Freude*) и печаль (*Trauer*) (в отличие от ещё витальных «радостности» и «безрадостности» («*Froh- und Unfrohsein*»))». Шелер подчёркивает, что духовные чувства оказываются состояниями-коррелятами духовных ценностей не благодаря тому, что входят в «Я» в виде его состояний сперва как данности тела некой личности, но что они являются нам *непосредственно* вне этой телесной данности. «Изменяются они также *независимо* от смены состояний чувств витальной сферы (и уж тем более – от состояний сенсорных чувств): а именно, по собственным законам в непосредственной зависимости от изменений ценности *самых предметов*»<sup>68</sup>. Духовным ценностям соответствуют и свои особые ответные реакции, как например: нравиться, вызывать расположение (*Gefallen*) и не нравиться, вызывать недовольство (*Missfallen*); одобрение и неодобрение; уважение и неуважение; стремление к возмездию (в отличие от витального импульса мести) и прощение; духовная симпатия, например, лежащая в основе дружбы, и духовная ненависть, например, лежащая в основе вражды и т. д.

На высшем иерархическом уровне ценностных модальностей располагаются ценности священного, святого (*Heilige*) и нечестивого, профанного (*Unheilige*). Шелер не указывает, какая именно функция им соответствует, но можно предположить, что речь идёт о функции духовного чувствования (*geistiges Fühlen*), только более одухотворённой. Эта сфера ценностей охватывает все возможные предметы, интенционально данные человеку как «*абсолютные*». Априорный характер этой ценностной модальности выражается в её независимости от того, что у разных народов в разные времена – начиная с фетишистских верований и кончая теологическим понятием Бога – считалось «священным» в вещах, силах, реальных личностях, институциях и т. д. «Под этим выражением, – поясняет Шелер, – я понимаю *не* какой-то особый поддающийся определению *класс* предметов, но (в принципе) *любой* предмет в «абсолютной сфере»»<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> Ibidem. S. 125.

<sup>69</sup> Ibidem.

Ценностям священного и нечестивого соответствуют в качестве состояний чувства блаженства и отчаяния. Их интенсивность служит как бы мерой приближённости и удалённости от священного, определяя диапазон его эмоционального переживания. При этом они не зависят от переживаний счастья или несчастья, радости или огорчения. Специфическими ответными реакциями в этой ценностной модальности являются вера и неверие, благоговение, поклонение и т. п. Ценности священного изначально постигаются в акте «определённого рода любви (ценностная направленность которой *предшествует* всем образным представлениям и всем понятиям о священных предметах и *определяет* их)»<sup>70</sup>. Сущность этого акта состоит в том, что «... он обращён на личности, т. е. на всё, что имеет *личностную форму бытия*», – при этом *безразлично* какое у неё содержание и какое «понятие» личности используется. Существенно и закономерно поэтому, – заключает Шелер, – что самоценностью в сфере «священного» является ценность личности»<sup>71</sup>.

### К сноске 3.

«Порядок ценностей» – эпифеномен, проявление «порядка любви и ненависти», или «ordo amoris». Смысл этого понятия Шелер проецирует на все обладающие субъектностью «личностные формы бытия», включая высшую – Бога, а также на все их отвлечённые, опредмеченные формы, в которых запечатлён определённый «порядок любви и ненависти» в виде «этоса»: «Исследую ли я индивида, историческую эпоху, семью, народ, нацию или любые иные социоисторические единства на предмет их интимнейшей сущности, – самым глубоким образом я познаю и пойму её тогда, когда познаю всегда неким образом расчленённую систему её фактических ценностных оценок и ценностных предпочтений. Эту систему я называю этосом этого субъекта. А подлинная сердцевина этого этоса – это *порядок любви и ненависти*, форма строения этих господствующих и преобладающих страстей, прежде всего – в том слое, который стал *образцом*. Мирозвзрением, поступками и действиями субъекта всегда правит также и эта система»<sup>72</sup>.

Шелер проводит различие между субъективным и объективным (нормативным, данным от Бога) порядком ценностей, соответственно,

<sup>70</sup> Ibidem. S. 126.

<sup>71</sup> Ibidem.

<sup>72</sup> Шелер М. Ordo amoris / Шелер М. Избранные произведения. М.: «ГНОЗИС», 1994. С. 341.

между субъективным и объективным *ordo amoris*. При этом он рассуждает следующим образом: объективность (нормативность) «порядка любви и ненависти» нельзя понимать так, будто он представляет собой некую совокупность вечных априорных норм – ведь тогда он был бы проявлением чьей-то воли. Но чьей? Воли человека или Божьей воли. Первую можно сразу исключить – это был бы заведомый антропоморфный субъективизм, чреватый релятивизмом. Что касается второй, то она не может и не должна навязываться человеку Богом, во всяком случае, в христианском видении мира, ибо у человека есть свобода воли. Но даже если предположить обратное, то как бы в таком случае люди – представители разных времён, народов и культур – узнавали бы о воле Божией? Как бы они узнавали о ней вообще, а тем более узнавали бы о ней всегда и везде одинаково? Абсурдность такого объективно-идеалистического и фаталистического предположения совершенно очевидна.

А между тем, «порядок любви и ненависти» реально познаётся как фактическая данность, причём всеми, повсеместно и постоянно: это «познание субординации всего, что в вещах может быть *достойным любви*, сообразно внутренней, присущей ему ценности. Это познание – центральная проблема всякой этики. Любить же вещи по возможности так, как любит их Бог [Таким образом, идея объективного *ordo amoris* не зависит от положения о бытии Божиим. – *Примечание Шелера*], и разумно сопереживать в своём акте любви встречу-совпадение божественного и человеческого акта в одной и той же точке мира ценностей – это высшее, на что был бы способен человек. Итак, объективно правильный *ordo amoris* становится нормой, только если он, будучи познан, сопрягается с волением человека и требуется от него волением»<sup>73</sup>.

*Ordo amoris* в его фактическом значении важен, если ставится цель за всякого рода внешними проявлениями какого-то субъекта, которые могут вводить в заблуждение, выявить подлинные мотивы его действий и скрытые за ними ценностные предпочтения. Так, описание состоявшегося жизненного пути человека и его исследование путём выявления в нём узловых моментов, связанных с его личным выбором, приоткрывают, как выражается Шелер, саму «сердцевину соответствующей личности: это и составляет *особенность судьбы*». «И как раз в этом более точном смысле слова способ образования фактического *ordo amoris* человека – то есть способ его образования по вполне

<sup>73</sup> Там же. С 341-342.

определённым правилам постепенной *функционализации* первичных ценностных объектов его любви в раннем детстве – есть то, что со-держательно управляет течением его судьбы»<sup>74</sup>.

Шелера критиковали за «абсолютизм» на том основании, что он исходит, якобы, из объективного «божественного» априорного «порядка любви и ненависти», «порядка предпочтения одних ценностей и пренебрежения другими», реальные же порядки, фактически существовавшие и существующие в исторической действительности, рассматривает лишь как отклонения от него. Упрёк в абсолютизме был бы справедлив, если бы Шелер, подобно Платону, другим «объективным идеалистам», а также Э. Гуссерлю, гипостазировал бы *ordo amoris* и соответствующий ему порядок ценностей в качестве некой идеальной нормативной субстанции, обладающей не только статусом сущности, но и существования. Однако ничего подобного в его философии мы не находим. Такая «критика», основанная на отождествлении шелеровской концепции феноменологии с гуссерлевской, делает из Шелера заурядного католического моралиста. Как будто бы он, полемизируя с Ф. Ницше о роли *ressentiment*'а в построении морально-нормативных систем<sup>75</sup>, не нашёл для себя абсолютно ничего позитивного в его философии жизни. Но это не так.

Шелер подчёркивал: первичны всегда *свободный выбор человеческой личности и волеизъявление человека*, идущего интуитивно в том направлении, которое сулит ему «встречу» с Богом – или, наоборот, в противоположном направлении (например, под влиянием *рессентимента*). Именно это и означают слова, что человек может только «разумно сопереживать в своём акте любви встречу-совпадение божественного и человеческого акта в одной и той же точке мира ценностей». Человек, согласно Шелеру, может *прийти* (или не прийти) к осознанию абсолютного априорного «порядка любви и ненависти», однако он не может *исходить* из него как якобы данного ему в готовом виде изначально, ибо нам, людям, он не дан в сознании от рождения. Фундаментальный принцип феноменологии Шелера гласит: «*знание о данности априорного содержания нам не врождено*», и оно «не является по своему содержанию чистым произведением духа – само по себе оно есть точно такое же «*гесертю*», как и всякое знание данного», следовательно «знание об *arriori* само отнюдь не

<sup>74</sup> Там же. С. 344, 345.

<sup>75</sup> См.: Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: «Наука», «Университетская книга», 1999.

является также *априорным знанием*<sup>76</sup>. Вот почему, согласно Шелеру, знание об абсолютном априорном (и в этом смысле «объективном») «порядке любви и ненависти», как и «встреча с Богом», – не данность, но заданность, т. е. задача, которую далеко не каждому суждено решить.

#### К сноске 4.

«*Gesamtperson*», или совокупная личность (= солидарная, коллективная, соборная) – центральное понятие философской социологии Макса Шелера. Это, во-первых, *личность*, т. е., в понимании Шелера, акт актов, или акт собирания воедино всех духовных актов, их концентрация; во-вторых, – *сверхиндивидуальная личность*, т. е. центр особых духовных актов единения (солидаризации, сплочения) индивидуальных личностей по тому или иному основанию. Шелер подчёркивает: отношение отдельной личности и совокупной личности нельзя отождествлять с отношением части и целого. Совокупная личность конституируется не из отдельных личностей как таковых, но из особого класса интенциональных актов отдельных личностей. Именно эти акты и образуют «мир» социума, субъектом которого является совокупная личность<sup>77</sup>. «На наш взгляд, ... – пишет он, – личность одинаково изначально есть и отдельная личность, и (по существу) член совокупной личности независимо от своей ценности как члена совокупной личности»<sup>78</sup>.

Согласно Шелеру, социальность человека заложена в самой человеческой природе: в каждом своём акте личность переживает себя как члена некоей общности личностей, в которой ««одновременность и последовательность» (поколений) поначалу ещё нераздельны»<sup>79</sup>. Эта изначальная сущностно-человеческая сопричастность личности к социуму выражается в этическом плане в «со-ответственности за деяния социума». Развивая взгляды, близкие к идеям Б. Паскаля, Шелер утверждает, что существует априорный социально-этический космос,

<sup>76</sup> Scheler M. Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung / Max Scheler Gesammelte Werke Bd. 5. Vom Ewigen im Menschen. 5. Aufl. Hrsg. von Maria Scheler. Bern und München: Francke Verlag, 1968. S. 197.

<sup>77</sup> Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 2. Bern und München: Francke Verlag, 1980. S. 511.

<sup>78</sup> Ibidem. S. 514.

<sup>79</sup> Ibidem. S. 509.

в тотальность которого каждый человек включён с момента рождения как «со-участник», или «со-общник». Эта тотальность, рассмотренная в динамике, есть не что иное, как «история», в статике – «социальное единство», или социум. «Многообразные центры переживания – если эти центры вполне удовлетворяют ранее данной дефиниции *личности* – суть то, что мы назвали совокупной личностью»<sup>80</sup>.

Поскольку включённость в социальное единство составляет сущность личности, а сущностной особенностью любого социального единства является его включённость в более широкое социальное единство, то и любая совокупная личность является «членом» более широкой совокупной личности. Это положение имеет априорный характер, подчёркивает Шелер. Оно выражает сущностную человеческую интенцию. Вопрос же о том, находит ли она конкретное воплощение и фактически опытное наполнение, второстепенный и не имеет принципиального значения.

Шелер противопоставляет свой персоналистский взгляд на социум натуралистскому воззрению, восходящему к аристотелевскому, согласно которому человеческий социум – продукт и феномен природы, который надлежит объяснять точно так же, как и все природные явления. «Мы же настаиваем на том, что всякий социум имеет своё последнее основание в идее *личности* и что высшими ценностями являются не ценности социума, а ценности личности, а среди ценностей социума – те, что относятся к совокупной личности»<sup>81</sup>.

Совокупная личность феноменально дана в переживании индивидуальными личностями их общности – общности чувств, воли, мыслей и т. п. Реальность «совокупной личности», с которой индивидуальная личность идентифицирует себя в качестве элемента или единицы, выражается в языке через личные местоимения множественного числа (мы, нам, нас, наш).

### К сноске 5.

Согласно феноменологической социологии знания Шелера, существует *социология культуры* (Kultursoziologie) и *социологии реальности*, или *реальная социология* (Realsoziologie). Основанием для такого подразделения социологии служит *феноменологически* устанавливаемое различие между двумя типами конечных целевых интенций со-

<sup>80</sup> Ibidem. S. 510.

<sup>81</sup> Ibidem. S. 514.

циально значимого действия. С одной стороны, речь идёт об исследовании социальной детерминированности бытия и действий, оценок и поведения человека, мотивированных преимущественно духовно и направленных 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 направленных на реальное изменение действительности». Хотя каждый действительный акт человека духовен и инстинктивен одновременно, – оговаривается Шелер, – «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»<sup>82</sup>. Предпосылки для такого разделения представляются объективными, однако социолог еще должен определиться с тем, какое исследование он проводит – в области реальной социологии или социологии культуры. Исследование условий и результатов деятельности людей в области государственной политики, несомненно, относится к тому, что изучают реальная социология, политология, история.

Другим важным тезисом, выходящим за рамки феноменологии в область философской антропологии, является утверждение Шелера о том, что «для социологии культуры необходимой предпосылкой является учение о человеческом духе, для реальной социологии – учение о человеческих инстинктах»<sup>83</sup>. Этот тезис Шелер разворачивает в своей философии истории, согласно которой существует «закон порядка действия идеальных и реальных факторов» в истории.

В реальной истории он усматривает три фазы, на каждой из которых преобладает влияние одного из «реальных факторов», выявленных им в учении о человеческих инстинктах: инстинкт размножения и продолжения рода доминирует в фазе кровного родства и первобытнообщинного строя, инстинкт власти – в фазе образования государств и абсолютного властно-политического господства, инстинкт самосохранения – в экономической фазе, характерной для современного капитализма.

В идеальной истории, или истории идей, стремление человека к спасению и сохранению своего личностного ядра в некой могуще-

<sup>82</sup> Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. С. 9.

<sup>83</sup> Там же. С. 10.

ственной обожествляемой им силе формирует историческую фазу преобладающего влияния религии; удивление и восхищение человека миром переходят в стремление постичь сущность и устройство мироздания – так возникает «первая философия» и метафизическая фаза 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. Но в отличие от «закона трёх стадий умственного развития человечества» О. Конта, каждая последующая фаза, согласно Шелеру, не вытесняет и не отменяет предыдущую, что было бы возможным только, если бы человеческий дух развивался прогрессивно, подобно тому, как эволюционируют математика и естествознание. Но способ исторического самодвижения духа намного сложнее<sup>84</sup>.

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, исполнения заключенного в них ценностного или смыслового содержания идеи должны заручиться поддержкой 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»<sup>85</sup>.

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 постоянной* независимой переменной; тем не менее в ней есть *законы порядка в существующем всякий раз*

<sup>84</sup> См.: *Малинкин А.Н.* Концепция феноменологии Макса Шелера. Шелер vs Гуссерль. М.: Русская школа, 2019. Глава 3, п. 2: Функционализация сущностных усмотрений как форма самодвижения человеческого духа и логика развития культуры. С. 78-108.

<sup>85</sup> *Шелер М.* Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. С. 8.

*примате* их тормозящего и растормаживающего воздействия на историю духа, то есть в разное время разные законы порядка для определённых *фаз* исторического развития культуры», – утверждает немецкий философ<sup>86</sup>. Во-вторых, он 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 создаёт 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, разблокируют и ускоряют их осуществление.

Взаимодействие реальных и идеальных факторов исторического процесса, в центре на пересечении действия которых всегда находятся человеческие личности, прежде всего «государственные деятели» («вожди»), Шелер формулирует в своей философии истории так:

«Подобно тому, как, с одной стороны, мы а limine отвергаем все натуралистические социологические воззрения на становление смыслового содержания духовной культуры, так, с другой стороны, на почве чистой социологии культуры мы должны отвергнуть всякое учение (которое соответствовало бы гегелевскому) о том, что история культуры – это, якобы, *чисто* духовный и определённый *логикой смысла* процесс. Из одних только духовных детерминационных факторов без негативно-избирательной силы *реальных* отношений и без *свободной* волевой каузальности *личностей*-“вождей” – хотя эта свобода относится лишь к тому, “состоится” или “не состоится” деяние, но никогда к смыслологическому вопросу о том, “что именно” состоится – не произойдёт совершенно ничего даже на почве самой чистой духовной культуры. И уж тем более – на почве той действительности, с которой имеет дело реальная социология. Эта действительность в своём наличном бытии, так-бытии и ценности (таким образом, и в так называемых “прогрессе” и “регрессе”) идёт по своему строго *необходимому* и “слепому”, с точки зрения идей о ценности и смысле, рожденных субъективно *человеческим* духом, пути – по пути своей *судьбы*. [Метафизический “смысл” этой судьбы я здесь не рассматриваю. – *Примечание Шелера*] И лишь одно остаётся суверенной, неизменной привилегией человека: не рассчитывать предстоящее, но

<sup>86</sup> Там же. С. 39

иметь возможность “считаться с ним”, формируя в себе *ожидание*, постоянно остающееся гипотетичным и вероятным; далее, что-то из предстоящего на какое-то время *задерживать*, приостанавливать с помощью своей воли, другое же ускорять или замедлять *во временной последовательности и её мере* (но не *во временном порядке*, который предопределён и неизменен) – наподобие того, как это делает катализатор в процессе химического соединения.

Таким образом, в духовно-культурной сфере существует потенциальная “свобода” и автономия происходящего в отношении так-бытия, смысла и ценности, всегда *приостанавливаемая* (*suspendierbar*) в своём реальном выражении собственной каузальностью “базиса”; её можно было бы назвать “*liberte modifiable*” [“*suspensible*”].

В сфере реальных факторов существует, наоборот, лишь та “*fatalite modifiable*”, о которой метко и правильно говорил О. Конт.

В первом случае реальные отношения действуют высвобождающе на то, *что* из духовных потенций становится действительным.

Во втором случае дух действует приостанавливающе в смысле временной задержки на то, *что* соответствует судьбоносному характеру исторических тенденций<sup>87</sup>.

### К сноске 16.

По мнению Шелера, Фридрих II был харизматическим лидером и личностным образцом для многих выдающихся немцев эпохи Просвещения, в том числе для И. Канта, и тем самым оказал огромное влияние на формирование специфически немецкого этоса. Результатом стал характерный для Канта и всей последующей немецкой философии «*героизированный антиэвдемонизм*», идущий вразрез с радостью жизни и стремлением людей к счастью. На этом основании Шелер обвиняет Канта и всех великих философов Германии, включая Ф. Ницше, в «*предательстве радости*».

«Такое мощное этическое-философское течение, как этот освящённый авторитетом Канта героизированный антиэвдемонизм, нельзя оценивать лишь рационально и в свете одной лишь истории духа – по крайней мере, если эта теория есть *нечто большее*, чем красивая теория в учебнике по философии, если она стала *живой формой ценностного восприятия жизни у лучших представителей* целого народа. В таком случае она всегда является в то же время и душевно-духовным

<sup>87</sup> Там же. С. 14-15.

выражением родовой традиции, духа государства, природного ландшафта – души и нравов, почвы и климата, – короче говоря, *рациональным выражением исторически и этнически сложившегося типа человека*. Понятое в этом смысле, «предательство радости» приобретает ясные наглядные формы.

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

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

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

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

Таким образом, почти мазохистское героическое презрение к счастью, характерное для данного этоса (какого могущества ему удалось достичь в тесных границах!) имеет не только *узко определённые* исторические корни – оно происходит также из человечески-природных *недостатков*. Оно напоминает мне о лисе, для которой виноград был слишком зелен потому, что она не могла до него дотянуться»<sup>88</sup>.

### К сноске 18.

«Чем “чище” дух, тем он бессильней в смысле динамического действия в обществе и истории [Поэтому непререкаемым законом любого воплощения человека смыслов и ценностей в действительность является понижение ценностного уровня всякой формы духа, например, определённой религии, формы искусства, при её растущем распространении и завоевании ею власти в массах. – *Примечание Шелера*]. Во всяком скептическом, пессимистическом, натуралистическом, равно как в экономическом, расовом, властно-политическом и геополитически-географическом понимании истории содержится общая большая доля истины: лишь там, где какие-либо “идеи” *соединяются* с интересами, инстинктами, коллективными влечениями, или, как последние ещё называют, с “тенденциями”, они *косвенно* получают власть и возможность воздействия; например, религиозные, науч-

<sup>88</sup> Шелер М. О предательстве радости / Человек. 2016. № 4. С. 101-102.

ные идеи. Но *позитивным* фактором реализации чисто культурного смысла всегда является *свободное деяние* и свободная воля “малого числа” *личностей*, в первую очередь вождей, людей, которые служат образцом, пионеров, за которыми по известным законам заражения, произвольного и непроизвольного подражания (копирования) следует “большое число”, большинство»<sup>89</sup>.

Для сравнения: «*Идея* неизменно *посрамляла себя, как только она отделялась от «интереса»*»<sup>90</sup>.

### К сноске 20.

Речь идёт о концептуальном ядре *солидаристского* социального учения Шелера – о его философско-социологической «*теории всех возможных сущностных социальных единств*». В ней выделяются четыре априорных типа единения людей в социуме: «масса» (Masse), «жизненная общность», или просто «общность» (Lebensgemeinschaft, Gemeinschaft), «общество» (Gesellschaft), «личностная общность» (Personengemeinschaft)<sup>91</sup>. Трактовка второго и третьего типов, общности и общества, хотя и отличается от тённисовской большей радикальностью и последовательностью, всё же – вследствие применения в принципе схожей формально-социологической методологии – отчасти перекликается с характеристикой Ф. Тённисом общности и общества как чистых (априорных) форм социальной связи между людьми. Это признаёт и сам Шелер, критикуя Ф. Тённиса только за то, что он «очень уж смешал между собой априорное и историческое»<sup>92</sup>.

В основу своего солидаристского социального учения Шелер кладёт два постулата: во-первых, – возможность «сущностно различных *способов совместного бытия* и совместной жизни, в которых конституируется соответствующий им вид социального единства»; во-вторых, – существование «различных по роду и рангу *ценностей*», в направлении которых члены социальной общности «совместно»

<sup>89</sup> Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. С. 12.

<sup>90</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Святое семейство или критика критической критики против Бруно Бауэра и компании (сентябрь - ноябрь 1844 г.) / К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 2. С. 89.

<sup>91</sup> Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 2. Bern und München: Francke Verlag, 1980. S. 515-529.

<sup>92</sup> Ibidem. S. 517

взирают на мир, чтобы в соответствии с ними сообща выработать нормы»<sup>93</sup>. Немецкий философ поясняет также и название самой теории: понятие «возможные сущностные социальные единства», типы «возможных сущностных социальных единств» не имеют индуктивного характера – это идеальные типы, которые никогда не могут быть реализованы в социально-историческом процессе «в чистом виде» или «полностью». Их предназначение – «служить предпосылкой объективной возможности понимания опытной данности»<sup>94</sup>. В современном обществе все типы социальной связи как моменты представлены в человеческих взаимоотношениях. Каждый тип отличается от другого количественно мерой *солидарности* (теснотой сплочённости), но качественно – видом духовно-нравственной *ответственности*.

**Первый тип** социального единства, *масса*, конституируется посредством бессознательного заражения и непроизвольного подражания. Этот тип общий для животных и человека. У животных этот тип социальной связи называется стадо (Herde). Масса обладает собственной реальностью по отношению к составляющим её индивидуумам, внутри неё действуют особые закономерности.

**Второй тип** социального единства, *общность*, конституируется на основе совместного переживания (Miteinandererleben), т. е. на единстве эмоциональных переживаний, волевых устремлений, размышлений. Совместное переживание обеспечивает взаимное понимание (Verstehen) членов общности. Специфика этого понимания заключается в том, что осознание совместности переживания не предшествует пониманию как особый акт, оставаясь как бы внутри понимания. При этом человек не переживает своё индивидуальное бытие, своё Я, как исходный пункт актов, образующих целостность понимания, и тем более как нечто такое, в чём опредмечивались бы «чужие Я». Речь идёт о «непосредственном переживании и понимании, в которых отсутствует всякое деление на моё и твоё переживание»<sup>95</sup>, на выразительный жест и артикулированное изъяснение. В общности имеет место такое единство жизненных процессов людей – их слушания, видения, мышления, надежд, любви и ненависти, – что можно говорить о едином «обладающем собственной закономерностью *потоке переживаний*, субъектом которого является сама реальность общности. Таким образом, – пишет Шелер, – на почве «общности» для взаимопонимания между её членами вовсе не требуется *никакого*

<sup>93</sup> Ibidem. S. 515.

<sup>94</sup> Ibidem.

<sup>95</sup> Ibidem. S. 516.

умозаключения о переживании на основе выражения, для совместного познания истины – никаких критериев истины и никакой искусственной терминологии, для формирования общей воли – никаких обязательств и договоров»<sup>96</sup>.

Если в «массе» нет никакой солидарности из-за того, что отдельный человек не переживает себя в качестве индивидуума и потому не может быть ни с кем солидарен, то в жизненной общности появляется солидарность в форме, которую Шелер называет «заменяемой» (*verträtbare Solidarität*). Хотя переживания индивидуума и даны ему как индивидуальные, но, во-первых, по своему содержанию и течению они целиком зависят от вариаций совокупного переживания жизненной общности и, во-вторых, даются ему только посредством особого «сингуляризирующего акта, который как бы выделяет его из целостности жизненной общности». «Эта «солидарность», – пишет Шелер, – означает, что всякого рода ответственность перед самим собой (поскольку таковая переживается) строится только на основе переживания *соответственности* перед волей и действиями целостной общности»<sup>97</sup>. Поэтому в общности каждый индивидуум принципиально заменим любым другим, правда, с учётом соответствующих законов и правил касты, сословия, профессии и т. д.

Если единство «массы» можно объяснить с помощью принципов ассоциации на основе общего для всех живых социальных существ комплекса раздражений, то в отношении общности это исключено. Общность представляет собой немеханическое «сверхсингулярное телесное и жизненное единство», которое, будучи уже в некоторой мере персонализированным, ещё не таково, чтобы быть одной «совокупной личностью». В ней есть целенаправленные «устремления и противостремления» с характерными для них произвольными, подсознательными предпочтениями ценностей в форме традиционных нравов, обычаев, культов, обрядов и т. п., но нет «целесолагающей и сознательно выбирающей нравственно-ответственной воли, которая присуща личности». Поэтому ценности общности относятся, главным образом, к классу «вещных ценностей».

**Третий тип** социального единства, *общество*, Шелер определяет как «искусственное единство индивидуумов» в противоположность «естественному единству общности». В обществе нет «совместного переживания» в указанном ранее смысле. Социальные связи устанав-

<sup>96</sup> Ibidem.

<sup>97</sup> Ibidem.

ливаются на основе «особых сознательных актов, которые у каждого исходят из его собственного *отдельного* Я, данного ему в переживании с самого начала, а затем направляются на других как «других»»<sup>98</sup>. Для выяснения того, что происходит в «другом», что он думает, хочет, чувствует и т. д. общественный индивидуум проводит строгое различие между «переживанием в себе» и «пониманием», «пережитым в себе» и «понятым» с заведомой задержкой собственного суждения. Что касается понимания, то для в общественном типе социального единства для него «конститутивно разделение *телесного* выразительного жеста (который в общности не дан как телесный) и переживания в другом, а также построенный на этом *вывод по аналогии* от пережитого самим к переживаемому другим...»<sup>99</sup>. Для совместного эстетического восприятия и научного познания в обществе необходимо предварительное соглашение о критериях прекрасного и безобразного, истинного и ложного<sup>100</sup>, для совместного волеизъявления и действия – акт обязательства, договор (двустороннее взаимное обязательство) – первооснова частного права.

В обществе, согласно Шелеру, уже нет никакой со-ответственности, поскольку ответственность за других основывается в нём на ответственности перед самим собой, рассматривается как выросшая из свободного акта взятия на себя определённых обязательств. Нет здесь и подлинной солидарности – ни «заменяемой», ни какой-либо другой – есть «только одинаковость и неодинаковость интересов отдельных индивидуумов и образованных из них классов»<sup>101</sup>. Общество не обладает реальностью как нечто целое, т. е. не имеет, в отличие от жизненной общности, особого модуса существования, качественно отличного от индивидуального. Оно представляет собой «лишь незримую сеть значимых *отношений*» – конвенций, торговых обычаев, договоров, соглашений и т. п. «Соответственно, здесь нет ничего, в чём индивидуумы могли бы сознавать себя солидарными, – пишет Шелер. – Подобно тому, как доверие, лишённое оснований, является фундаментальной установкой в общности, так изначальное, лишённое оснований *недоверие* всех ко всем является фундаментальной установкой в обществе»<sup>102</sup>. Поэтому, заключает он, если общество хочет

<sup>98</sup> Ibidem. S. 517.

<sup>99</sup> Ibidem. S. 517.

<sup>100</sup> Отсюда Шелер делает вывод, что всякая философия критериев есть в сущности «общественная» философия.

<sup>101</sup> Ibidem. S. 518.

<sup>102</sup> Ibidem.

достичь того, что являлось бы «общим» для составляющих его элементов, оно может добиться этого только с помощью «фикции» или силы. «Для создания фикции «общей воли» в обществе действует так называемый принцип большинства, насильственный характер которого выражается в навязывании воли большинства меньшинству»<sup>103</sup>.

Характеристику общества, до сих пор негативную, Шелер дополняет немногими, но принципиально важными позитивными моментами, которые позволяют ему поставить общественный тип социального единства выше «массы» и «общности». Главное, чем общество отличается от последних в позитивном смысле – это появление в нём «отдельной личности» (Einzelperson). Если общность включает в себя неполноценных (в физическом и психическом отношениях) людей и даже домашних животных, то общество представляет собой «единство *говорящих* и *самосознающих* отдельных личностей». Правда, речь идёт именно об отделённых, т. е. обособленных друг от друга личностях. Они объединяются в «общество» на основе ценностных модальностей приятного (общество как общительность (Geselligkeit)) и полезного (общество как носитель цивилизации), которые, согласно шелеровской аксиологии, соотносятся с сенсорным чувствованием и по природе своей не соединяют, а разделяют<sup>104</sup>. Элементы общества изначально одинаковы и равноценны, поскольку они рассматриваются не по «материальному индивидуальному содержанию», а только по «формальному характеру как отдельные личности». Социальная дифференциация и ценностные различия возникают в обществе вследствие различной *деятельности* индивидов в достижении ими специфически «общественных» ценностей (приятного и полезного). Поэтому, согласно Шелеру, в обществе действует «закон элементов общества», в соответствии с которым «формально они (как отдельные) совершенно незаменимы, материально же (как индивидуумы) вполне заменимы, поскольку изначально *равны*»<sup>105</sup>.

Этот закон не означает, что общественный индивидуум не может сформировать у себя сознание собственной незаменимой индивидуальности, причём в том смысле, который отсутствует внутри жизненной общности. «На уровне общности индивидуалистический принцип реализуется только в отношении самой конкретной *общности*, но не в отношении отдельного существа – в обществе же *исключительно* в от-

<sup>103</sup> Ibidem.

<sup>104</sup> Ibidem. S. 518-519. «Разделяющими» их делает отнесённость к известным местам живого человеческого тела.

<sup>105</sup> Ibidem. S. 519.

ношении *отдельного существа*»<sup>106</sup>. В общности отдельное существо первично дано как X, Y, Z совместного переживания, в обществе же места этих X, Y, Z первично наполнены *собственным* содержанием, а вместо единого потока переживаний появляется «опосредствованное понимание (*Verständigung*)». По сути это «соглашение», «договорённость», поскольку такое взаимопонимание основано на осознании, объяснении и согласовании того, что именно каждый пережил в себе самом. Центром нравственной ответственности в общности первично является его собственная реальность в качестве некой целостности, отдельное существо лишь со-ответственно за волю и действия общности как подлинного субъекта совместного переживания. Напротив, в обществе действует принцип исключительно личной ответственности за свои поступки.

Согласно Шелеру, «общность» и «общество» как сущностные типы социальных единств связывают закономерные отношения. Главное из них: «Никакого общества – без общности (но общность... – без общества). Всякое возможное общество фундировано в общности»<sup>107</sup>. Этот принцип значим и для общественного способа *понимания* (*Verständigung*), и для общественного способа формирования *общей воли*. Поясняя смысл этого закона, Шелер указывает на то, что первичным источником «материальных предпосылок вывода по аналогии», посредством которого в обществе судят о «внутренней» жизни «другого», является совместное переживание. Как Шелер доказывал немногим ранее в исследовании «О феноменологии чувств симпатии, и о любви и ненависти» (1913), эти предпосылки сами не могут, в свою очередь, происходить из каких-либо выводов, умозаключений. Принудительный характер любого обязательства, обещания, долга по выполнению договора основывается в конечном счёте на *нравственном доверии*, или *верности*, а не на других обязательствах по какому-то ещё договору. В противном случае это вело бы к регрессу в дурную бесконечность. «Насколько принцип договора *укоренён* в принципе солидарности, настолько же все конвенции и искусственные терминологии, служащие общественным формам *совместного познания*, коренятся в естественном языке...»<sup>108</sup>.

Применение этого закона к социальным отношениям в действительности требует конкретизации его в двух планах. Во-первых, он означает, что индивидуумы должны проходить через включённость в

<sup>106</sup> Ibidem.

<sup>107</sup> Ibidem. S. 520.

<sup>108</sup> Ibidem. S. 520-521.

структуры жизненных общностей прежде чем вступить в общественные отношения. Причём, для того, чтобы А мог заключить договор с Б, т. е. мог использовать эту основополагающую форму общественных отношений, вовсе не обязательно, чтобы А находился прежде в жизненной общности именно с Б, – необходимо только, чтобы он когда-либо *вообще* был членом жизненной общности (например, семьи) и понимал не формальный (буквальный), а глубинный (социальный) смысл договора.

Во-вторых, общественные связи индивидуумов А, Б, В либо групп Г, Г1, Г2, состоящих из множества индивидуумов, могут существовать только при условии, если А, Б, В либо Г, Г1, Г2 одновременно включены в более широкое социальное единство, которое по отношению к ним являет собой жизненную общность. Например, отдельные существа семей одного рода образуют общность по отношению к отдельным существам семей других родов; но внутри этого рода они образуют общность только как члены своих семей, между собой же они образуют общество. Или: все нации культурного региона «Европа» образуют по отношению к нациям культурного региона «Азия» общность, члены которой со-ответственны за общее благо Европы; но внутри Европы, между собой эти нации образуют лишь общество.

**Четвёртый тип** социального единства, *личностную общность*, Шелер характеризует сначала концептуально как «единство самостоятельных, духовных, индивидуальных отдельных личностей «в» самостоятельной, духовной, индивидуальной совокупной личности (*Gesamtperson*)». Затем он позиционирует четвёртый тип социального единства среди высших духовных достижений иудео-христианской культуры и европейской цивилизации. «Это то самое единство, – пишет немецкий философ, – о котором мы утверждаем, что оно и только оно составляет *ядро* и всю *новизну* древнехристианской идеи общности и здесь впервые предстаёт перед нами как бы в виде исторического открытия – идеи общности, которая совершенно уникальным образом соединяет в себе бытие и неуничтожимую самоценность индивидуальной «души» (понимаемой креационистски) и личности (в противоположность античному учению о теле и еврейской идее «народа») с идеей солидарного спасения всех в *corpus christianum*, основанной на христианской идее любви (в противоположность... этосу «общества», отрицающего всякую нравственную солидарность)»<sup>109</sup>.

<sup>109</sup> Ibidem. S. 522.

Рассмотрим четвёртый тип социального единства более детально. На высшем уровне социального единения каждый является одновременно отдельной личностью и членом совокупной личности. Поэтому, подчёркивает Шелер, здесь *существенно* меняются ориентации «ответственности-за» (Für-verantwortlichkeit) и «ответственности-перед» (Vor-verantwortlichkeit). «В резком отличии от жизненной общности, где носителем *всей* ответственности была её реальность, а каждый был только *со*-ответственен за неё, здесь каждый *и* совокупная личность *само*ответственны (= ответственны сами за себя), но одновременно не только каждый *со*-ответственен за совокупную личность (и за каждого «в» ней), но и совокупная личность *со*-ответственна за каждого из её членов»<sup>110</sup>. Таким образом, *со*-ответственность между отдельной и совокупной личностью здесь *обоюдная* и при этом не исключает их ответственности за самих себя.

На четвёртом уровне социального единения появляется новая высшая инстанция, перед которой ответственны равным образом и отдельная личность, и совокупная личность. Эта инстанция – личность всех личностей, Бог. «Что же касается ответственности-перед, то здесь нет, как в жизненной общности, *ни* последней ответственности отдельной личности перед совокупной личностью, *ни* последней ответственности совокупности (Gesamtheit) перед индивидуумом (или суммой индивидуумов, соответственно, их большинством), как на ступени общества (принцип большинства). Но *и* совокупная личность, *и* отдельная личность ответственны перед личностью личностей, перед *Богом* – как в их самоответственности, так и в *со*-ответственности»<sup>111</sup>.

При этом существенно меняется также и сам характер социального единства: вместо «заменяемой» солидарности, возникающей в жизненной общности и исчезающей в обществе, появляется солидарность «незаменимая» (unverträgliche Solidarität). Это означает, что на высшей стадии социального единения отдельная личность *со*-ответственна за других отдельных личностей «в» совокупной личности не только как представитель какой-либо службы, профессии, сословия, звания (т. е. не вследствие своего места в социальной структуре), но как «уникальный личностный индивидуум и носитель индивидуальной совести», т. е. как духовно-нравственный субъект. Высший тип солидарности предполагает не только признание «самого-по-себе-доброго» (An-

---

<sup>110</sup> Ibidem.

<sup>111</sup> Ibidem.

sich-Gute) в общезначимом смысле, но и принципиальное признание «самого-по-себе-доброе» в индивидуальном значении.

Шелер характеризует эту социально-этическую позицию так: «На этой ступени каждый, нравственно проверяя себя, не только спрашивает: «что могло бы произойти в мире позитивно-ценного и не произошло бы негативно-ценного в нравственном отношении<sup>112</sup>, если бы я сам вёл себя иначе как *представитель какого-то места* в социальной структуре, но и – если бы я сам как *духовный индивидуум лучше бы учитывал и, соответственно, больше хотел и осуществлял бы «само-по-себе-доброе для меня» («An-sich-Gute für mich»)*...»<sup>113</sup>. Принцип солидарности, понятый в этом смысле, Шелер объявляет (развивая идею Б. Паскаля о «нравственном космосе») «вечной составной частью и *краеугольным камнем космоса конечных нравственных личностей*». Благодаря его значимости «*весь моральный мир*», каким бы он ни был в пространстве и времени – «на Земле, на открытых или не открытых звёздах» – «становится *одним большим целым*», в котором находит отклик и не остаётся без последствий всякое доброе или злое деяние. Принцип этот зиждется на двух положениях. Во-первых, на том, что «общность личностей вообще является очевидной *сущностностью* для возможной личности»; во-вторых, на том, что «возможные смысловые и ценностные скрепы такой общности обладают априорной структурой, в принципе независимой от способа, меры, места и времени своего реального существования»<sup>114</sup>. Шелер подчёркивает: «Это тот *фундамент*, который делает *возможной* нравственную солидарность»<sup>115</sup>.

<sup>112</sup> «Sittlich Negativwertiges». Признание существования «негативно ценного» в нравственном отношении предполагает признание существования «негативных ценностей». На наш взгляд, «негативная ценность» – нонсенс, такой же, как «круглый квадрат». Мы ценим то, что любим, сущность ценности есть любовь, а она всегда позитивна. То, что мы ненавидим, имеет для нас не ценность, а негативную *значимость*, – т. е., как раз наоборот, не имеет для нас никакой ценности. *Значимое* для нас в негативном смысле, то, от чего мы отвращаемся и что мы ненавидим, может быть таким же до-рефлексивным, как и ценностное, т. е. вне-знаковым, не артикулированным, не выраженным в символической форме. Признание Шелером существования «негативных ценностей», основанное на смешении «ценности» со «значимостью», противоречит его августирианской нравственной философии и аксиологии или, по меньшей мере, вносит в них нежелательную двусмысленность.

<sup>113</sup> Ibidem. S. 523.

<sup>114</sup> Ibidem. S. 524.

<sup>115</sup> Ibidem.

Почему солидарность и условия её возможности имеют, в глазах Шелера, фундаментальное значение для человека и его социума? Этот вопрос выводит к философско-антропологическим предпосылкам его персоналистской социальной философии. Выдвигаемый им тезис о «сущностной взаимосвязи и взаимочечности всех нравственно-релевантных способов поведения» обосновывается социальной природой нравственного чувства человека и всех нравственных актов вообще. Их сущность составляет «*взаимность*», т. е. изначальная сверхиндивидуальность, интересубъективность. Так, «понимание» любви, свойственное всем людям, предполагает переживание потребности ответного чувства – потребности, заложенной в сущности самой любви. При этом не имеет значения, какой именно будет последующая, бессознательная или сознательная, реакция на эту любовь – отказ либо принятие. Главное – что можно констатировать феноменологически: между людьми существует изначальная всеобщая связь, заложенная в самой «натуре» человека, и она осуществляется и выражается через нравственное чувство.

Пример с «пониманием» любви – не просто иллюстрация «формального» (т. е. абстрактно-всеобщего) постулата. Не лишне напомнить, что в шелеровской «материальной этике ценностей» «...в конечном счёте... априоризм любви и ненависти образует последнее основание всякого другого априоризма и тем самым является фундаментом как априорного познания бытия, так и априорного познания воли»<sup>116</sup>. Поэтому для Шелера-социолога важно определить взаимосвязь между эмоциональной, чувственной сферой жизни человека и его социальностью как сущностную, специфически конститутивную, а идею общности, основанной на любви к ближнему, – соединить с идеей «духовного индивидуума», личности. Становится и более понятным, почему понятия «социальное единство», «солидарность», «ответственность» занимают центральное место наряду с понятием «личности» в его «философской социологии». Рассмотрим, как именно духовно-нравственная, этическая сфера связывается в ней с социально-исторической.

Личность, рассуждает Шелер, есть конкретный центр всех духовных актов и потому относится к ним не как неизменная субстанция к своим изменяющимся свойствам или как коллектив (целое) – к своим членам (частям), но как конкретное к абстрактному. Личность «пробывает» в каждом духовном акте, не сводясь ни к одному из них, ни

<sup>116</sup> Ibidem. S. 83.

к их сумме. Следовательно, нет ни одного акта, который позитивно или негативно не отразился бы на личности в целом. «В каждом отдельном акте, позитивно-ценном с нравственной точки зрения, – пишет он, – повышается способность *мочь* (*Können*) осуществлять акты соответствующего рода, или растёт то, что мы назвали *добродетелью* личности..., т. е. переживаемая сила творить долженствующее быть добро»<sup>117</sup>. Отсюда Шелер делает вывод о неслучайности того, «...что ценность добродетели, заключённая в ответной любви В к А, возвышающая его личность, существует, и она может быть плодотворной не только для А, но и для *любых личностей* С, D, E... X; что А также несёт изначальную со-ответственность за то, будет *это* или нет; причём всё это происходит совершенно независимо от случайных причин, сталкивающих В с С, D, E... X в пространстве и времени»<sup>118</sup>. Но точно так же и в реальной истории человеческих социумов «происходит постепенное расширение и растяжение объектного круга любви и её видов (семья, род, народ, нация и т. д.). Реальная история только «наполняет содержанием» изначальные человеческие устремления, но не порождает их. В отношении принципа солидарности Шелер высказывается следующим образом: «...его смысл и значимость как-либо фактически *не производятся* историей в смене социумов – они только *исполняются* в ней, и то лишь фрагментарно; сам же принцип есть нравственное а priori возможной истории и всех возможных социумов»<sup>119</sup>.

«Теория всех возможных сущностных социальных единств» пронизана скрытой полемикой с доктриной альтруизма О. Конта, теорией солидарности Э. Дюркгейма и французским «солидаризмом» вообще. При этом она конгениально перекликается с русской религиозно-философской идеей *соборности*, развивавшейся славянофилами, Ф.М. Достоевским, Вл. Соловьёвым и др. Очевидно, что шелеровские характеристики жизненной общности и общества находятся в концептуальной зависимости от идеи «солидарного царства любви», представленного в «личностной общности» как высшем уровне человеческого единения. Немецкий философ сам это констатирует: жизненно-общностная и общественная формы социальной связи каждая по-своему предназначены служить высшему типу социального единства, подготавливать его появление<sup>120</sup>. Хотя Шелер

<sup>117</sup> Ibidem. S. 526.

<sup>118</sup> Ibidem.

<sup>119</sup> Ibidem.

<sup>120</sup> Ibidem. S. 527.

и отрицает, что идея «солидарного царства любви» есть своего рода «синтез» жизненной общности и общества в том смысле, в каком он их понимает, всё-таки он утверждает, что в «личностной общности» сохраняются сущностные особенности и той, и другого: самостоятельная отдельная индивидуальная личность как продукт общества – и солидарность, реальная целостность социума, характерные для жизненной общности.

С высоты своего социально-этического учения, ориентированного на идеалы христианского социализма, Шелер критикует социологические доктрины, в которых, как он считает, «абсолютизируются» либо характерные особенности жизненной общности, либо общества. Так, в большинстве социально-философских доктрин XVIII-XIX веков, прежде всего Юма, Канта, Конта, Спенсера, он усматривает негативное отношение к жизненной общности и её этосу с «односторонне общественной позиции». В свете этих доктрин, жизненная общность выглядит «как всего лишь *примитивная* форма развития общества, а не как *постоянный* сущностный способ связей между людьми, в котором социально представлены ценности определённого ранга и в котором они только и *могут* быть представлены»<sup>121</sup>.

Между тем, абсолютизация жизненной общности в учениях старых и новых «романтиков» (в «Формализме...») Шелер указывает на представителей «исторических» школ наук о духе», здесь – на О. Шпанна) приводит к тому, что современное общество предстаёт в виде «явления разложения», т. е. как историческое инобытие жизненной общности. Романтическое направление, считает Шелер, заблуждается в такой же мере, в какой заблуждались рационализм и либерализм XVIII века. Их обоюдная ошибка состоит в следующем: «...они упускают из виду *высшую форму* возможного социального единства и поэтому не видят того, что *все* остальные формы носят по отношению к ней в конечном счёте подчинённый и опосредствующий характер, – таким образом, разделяют ложное мнение, будто в случаях с жизненной общностью и обществом речь идёт лишь о *градуально* различных стадиях развития случайной исторической природы, а не о *сущностно* различных, *необходимых и постоянных* формах *всякой* возможной социальной связи вообще – о формах, которые различимы как моменты в *каждом* виде реально-конкретного социального единства человечества»<sup>122</sup>.

<sup>121</sup> Ibidem.

<sup>122</sup> Ibidem. S. 528-529.

### К сноске 28.

В своей персоналистской социальной философии Шелер (вслед за В. Джеймсом) проводит различие между личностью, обращённой во вне, или «*социальной личностью*», – и личностью, обращённой внутрь самой себя, или «*интимной личностью*». Противоположность между этими двумя идеальными типами личностей у него чисто логическая и притом контраридикторная. Насколько правомерно такое различение и зачем немецкому философу понадобилось его проводить?

Ответ на этот вопрос выводит к тому сегменту шелеровского персонализма, который часто забывают либо замалчивают, особенно когда речь заходит о немецком экзистенциализме. Его происхождение почти всегда связывают исключительно с М. Хайдеггером. При этом упускают из виду тот факт, что Хайдеггер был многим обязан влиянию идей своего старшего коллеги Шелера, в частности в том, что касается решительного отказа от неокантианского трансцендентализма и гносеологизма и поворота к метафизике как философскому учению о бытии. Но проблему бытия Шелер, будучи католически ориентированным феноменологом-персоналистом, с самого начала рассматривал в сущностно необходимой связи с проблемой человеческого бытия и человеческой личности.

Согласно Шелеру, *каждая* личность, какой бы глубокой ни была её связь с духовно-нравственным космосом, сколь обширной и много-сторонней ни была её включённость в разного рода социальные единства и, стало быть, как бы велика ни была её со-ответственность перед ними, сама никогда полностью не растворяется в этих социальных связях, никогда не отождествляет ответственность перед самой собой с со-ответственностью перед социальными единствами. Через много-образии своих социальных связей каждый чувствует «*уникальность собственного бытия*», а вместе с тем свою самооценку (Selbstwert) либо её отсутствие (Selbstunwert), в переживании которых осознаёт себя абсолютно *одиноким* (*einsam*).

«То, что в этой сущностной форме возможного самопереживания каждому явлено как данность, я называю «*интимной личностью*» («*intime Person*») и радикально отличаю от содержания всех форм самопереживания, которые происходят из явно или неявно данного отношения личности к её социальным связям вообще, т. е. *социальной личности* (*soziale Person*). Тогда мы можем сказать, что у каждой конечной полноценной личности есть интимная и социальная сферы.

У совокупной личности также есть обе эти сферы»<sup>123</sup>. Существует, например, разница между тем, как нация переживает себя в качестве изолированного образования, и тем, как она переживает себя в качестве элемента в ряду других совокупных личностей, т. е. в качестве игрока на международной арене. То же самое можно сказать, о семье, браке и т. д. Правда, поскольку каждая совокупная личность является не только субъектом интимной личности, но одновременно и противочленом интимной личностной сферы своих членов, постольку её интимная сфера относительна.

И только у отдельной конечной личности интимная сфера абсолютна, так как «её интимная личность не входит как противочлен в какую-то другую отдельную конечную личность». Абсолютно интимная личность, не принимающая участия в социальных связях с другими личностями посредством совокупной личности, пребывает в «абсолютном *одиночестве*». Понятие «одиночества» выражает, по Шелеру, «непреодолимое негативное сущностное отношение между конечными личностями»<sup>124</sup>. Экзистенциальное личностное одиночество (*Einsamkeit*) не следует путать с обыкновенной, добровольной или вынужденной, уединённостью (*Alleinsein*), т. е. пребыванием вне или без других людей, подчёркивает он. Быть одному и быть одиноким – совершенно разные вещи. Острее всего экзистенциальное одиночество переживается как раз в кругу людей, в общностных узлах дружбы, брака, семьи, «так как именно здесь наиболее отчётливо выявляется абсолютная граница коммуникативной способности одной личности открыть себя (*Selbstmitteilbarkeit*) другой личности»<sup>125</sup>.

Одиночество может наполняться у различных личностей самыми различными переживаниями, в определённые времена может вообще выпадать из зоны внимания, но как особая личностная сфера никогда не может полностью исчезнуть. Было бы нелепо считать, утверждает Шелер, будто одиночество может бесследно раствориться в социальных связях благодаря каким-то социально-историческим трансформациям, например, вследствие прогресса в «обобществлении» или роста социальной солидарности. Это исключено, поскольку сама интимная сфера личности – «*сущностная* социальная категория»<sup>126</sup>.

«Лишь одно единственное общностное отношение одиночества *не* исключает – это отношение к Богу, который, по своей идее, – ни

<sup>123</sup> Ibidem. S. 548-549.

<sup>124</sup> Ibidem. S. 549.

<sup>125</sup> Ibidem.

<sup>126</sup> Ibidem. S. 550.

отдельная личность, ни совокупная личность и в котором солидарны и отдельная личность, и совокупная личность. Поэтому в Боге и только в Боге интимная личность может быть как судима, так и защищена»<sup>127</sup>. Правда, здесь Шелер-католик делает оговорку: связь с Богом возможна лишь при условии, что интимная личность, устанавливая эту связь, «должна косвенно сознавать свою солидарность с совокупной личностью *вообще*, но в первую очередь с церковью». Иначе это будет связь не с Богом, а всего лишь с его видимостью, с иллюзией. Учение о том, что бытие личности зиждется исключительно на интимной связи с Богом, противоречило бы не только принципу солидарности, но и отрицало бы идею церкви, утверждает Шелер.

Свое отношение к мистике, в частности к писаниям Мейстера Экхарта, он определяет так: несомненно, существует особый, богооткровенный, источник религиозного опыта, доступный исключительно интимной личности; однако нельзя согласиться со свойственным мистике убеждением в том, что идея солидарного спасения, т. е. церкви, и идея приобретения и сохранения социально-исторического религиозного опыта должны быть подчинены доктрине просветлённости и божественной благодати интимной личности<sup>128</sup>.

Поскольку абсолютно интимная личность недоступна для всякого познания извне – со стороны «чужих Я», социума, а стало быть, и для исторического познания, – постольку этика, измеряющая нравственное достоинство человека по его отношению к историческому миру благ, к общей воле социума или социально-историческому Логосу, должна быть ошибочной. По мнению Шелера, такая этика видела бы только половину человеческой личности и могла бы дать лишь искажённый образ её фактического этоса. Судя по всему, Шелер имел здесь в виду прежде всего утилитаристскую социально-этическую доктрину И. Бентама.

Но, с другой стороны, ошибочной была бы и этика противоположного толка, в которой носителем подлинных нравственных ценностей являлась бы исключительно интимная личность. Если бы только интимная личность была носителем подлинных нравственных ценностей, тогда образцом нравственного совершенства был бы отшельник, замечает Шелер, а социальная жизнь была бы «сама по себе» злом. В действительности всё сложнее. Из того факта, что носителем нравственных ценностей является конкретная личность, в которой интим-

---

<sup>127</sup> Ibidem.

<sup>128</sup> Ibidem.

ная и социальная сферы образуют единство, вытекает важный этический принцип: суждение о нравственной ценности других личностей, всё равно – положительное оно или отрицательное – бессмысленно. «Вот почему *долгом* конечных личностей является *приостановка* окончательной нравственной оценки друг другом...». В этом, по мнению немецкого философа, кроется подлинный смысл евангельской заповеди «Не суди, да не судим будешь»<sup>129</sup>.

---

<sup>129</sup> Ibidem. S. 557.

## **ПРИЛОЖЕНИЯ**



## ПРИЛОЖЕНИЕ 1

## СОДЕРЖАНИЕ

РУКОПИСИ К РАБОТАМ «ПОЛИТИКА И МОРАЛЬ»  
И «ИДЕЯ ВЕЧНОГО МИРА И ПАЦИФИЗМ»<sup>130</sup>

**Часть первая. Политика и мораль**

ВВЕДЕНИЕ. Недостаточность точек зрения в этом вопросе

ЧАСТЬ А. Проблема и типы попыток её предшествующего  
решения

- Тип 1. «Учение о власти». (Первый монистический тип)
- Тип 2. «Морализм политики». (Второй монистический тип)
- Тип 3. «Проблема Макиавелли». (Первый дуалистический тип)  
Признание достоинств и критика, заслуги и заблуждения
- Тип 4. «Государственная мораль и приватная мораль». (Второй дуалистический тип)
  - а) Ошибки идеалистического воззрения на историю
  - б) К идеалистическому воззрения на историю
  - в) К Рюмелину и Трейчке

ЧАСТЬ Б. Собственное учение о «политике и морали». (Главные мысли)

- 1. Ценность власти – власть (политика) и ценность
  - а) Власть и доброта
  - б) Власть, политика и идея
  - в) К метафизике политики
- 2. [Политика (государство) – мораль – порядок ценностей и «предназначение человека»]<sup>131</sup>
  - а) Сущностное различие между политикой и моралью

<sup>130</sup> Scheler M. A. Inhalt / Manuskripte zu Politik und Moral und die Idee des Friedens und Pazifismus / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 13. Schriften aus dem Nachlass. Bd. IV. Philosophie und Geschichte. Bonn: Bouvier Verlag. 1990. S. 1-2.

<sup>131</sup> Здесь и далее в этом и других приложениях квадратные скобки обозначают вставку, сделанную редактором 13-го тома Собрания сочинений Макса Шелера М. Фрингсом.

- б) Политика – мораль – порядок ценностей
  - в) Почему не может быть никакой «государственной морали»?
  - г) «Этизация» политики?
3. [Политика, мораль и солидаристский принцип в реализации ценностей]
4. Применения нашего учения о политике и морали
- а) Государственный деятель и его конфликты, добродетели и ошибки
  - б) Внешняя политика
  - в) Внутренняя политика
  - г) Специфически немецкие проблемы

### **Часть вторая. *Идея Вечного мира и пацифизм***

ВВЕДЕНИЕ. Философско-исторический фундамент  
и четырёхкратный комплекс вопросов идеи мира

#### ГЛАВНАЯ ЧАСТЬ

- I. Позитивная ценность мира и отклонение пяти обоснований ценности войны
- II. Мир в свете пошаговой исторической закономерности в направлении к миру
- III. Сегодняшний исторический этап и возможность войны
- IV. Практические проекты воли к Вечному миру и восемь форм инструментального пацифизма
  - 1. Героический пацифизм
  - 2. Христианский пацифизм
  - 3. Экономически-либеральный пацифизм
  - 4. Юридический и правовой пацифизм
  - 5. Марксистский, социалистический и коммунистический пацифизм
  - 6. Начала крупно-буржуазного консервативного пацифизма
  - 7. Империалистический пацифизм мировой империи
  - 8. Культурный пацифизм

## ПРИЛОЖЕНИЕ 2

**Часть первая. Политика и мораль**ВВЕДЕНИЕ. Недостаточность точек зрения в этом вопросе<sup>132</sup>

Отваживаясь внести больше ясности в проблему, которая во все времена, когда бы над ней ни размышляли сведущие люди, воспринималась почти как квадратура круга практической философии – мораль и политика, – я иду на это рискованное неблагодарное дело по двум соображениям высшего порядка. Во-первых, потому, что я всерьёз надеюсь предложить такое решение первостепенных (теоретических) вопросов, которое будет лучше, чем прежние. Во-вторых, потому, что ясность, удовлетворяющую одновременно разум и совесть немца, призванного заниматься политикой, – а кто ею не занимается в той или иной мере в демократической республике? – я считаю в духовной ситуации Германии настоящего времени неотложной необходимостью.

Историческая правда, которую здесь я не могу доказывать, состоит в том, что никакой другой народ, на протяжении всей своей истории не колебался в этом вопросе в теоретическом и практическом отношениях между противоположными крайностями столь сильно и опасно, как немецкий народ и его духовные вожди – ещё со времён Лютера<sup>133</sup>. Нигде к политике не предъявлялись такие идеалистически мечтательные моральные требования, как у нас (Фр.В. Фёрстер<sup>134</sup>), – нигде макиавеллизм не был представлен в теории с большим цинизмом, а слово «власть» не произносилось с меньшим стеснением, чем у нас (Ницше). Факт, не вызывающий никакого сомнения: эти шатания немецкой души и немецкого духа из крайности в крайность уже на позднем этапе мировой войны (1914-1918) и после неё приобрели прямо-таки чудовищные масштабы, которые я рассматриваю как серьёзную угрозу для безусловно необходимого единства германского образования и национального духа, вообще для всякой достойной политической практики будущего.

Причина новообретённого экстремального состояния души оче-

<sup>132</sup> *Scheler M. A. Die Halbheiten der gegewärtigen Standpunkte in dieser Frage / Manuskripte zu Politik und Moral und die Idee des Friedens und Pazifismus / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 13. Schriften aus dem Nachlass. Bd. IV. Philosophie und Geschichte. Bonn: Bouvier Verlag. 1990. S. 9-13.*

<sup>133</sup> См. мою работу «О причинах ненависти к немцам» (1917).

<sup>134</sup> Фёрстер, Фридрих Вильгельм (нем. Friedrich Wilhelm Foerster), 1869-1966, – немецкий философ, педагог, пацифист. – *Прим. пер.*

видна. Немецкий народ глубоко потрясён неудачами своей довоенной политики и неудачами самой мировой войны, повержен в мучительные угрызения совести перед лицом исходящего почти от всего культурного мира обвинения, что-де в отношении «морали и политики» он систематически придерживался принципиально ошибочных и пагубных принципов («философии власти»), погружён в серьёзные раздумья над тем, насколько оправдан этот упрёк. Немецкий народ потрясён в самих его традиционных основах, какими они сложились в эпоху Вильгельма, да и много раньше от Трейчке, Фихте, Гегеля, Канта до Фидриха Великого. При этом пока он так и не пришёл в вопросе о политике и морали, войне и мире к ясной точке зрения, которой хотя бы в какой-то мере могла руководствоваться вся нация в целом.

Здесь я приведу лишь три свидетельства, подтверждающие мои слова о «потрясении» и «угрызениях». Это, во-первых, тот факт, что многие немецкие духовные лидеры: философы, теологи, историки, социологи, – личности, вопрос о которых как таковых даже не ставится в силу их характера, образованности, научной репутации, которые, как и большая армия наших литераторов, отреагировали на мировую кампанию против Германии, посчитав своей обязанностью снова поставить проблему, чтобы пересмотреть её прежние решения<sup>135</sup>. Во-вторых, укажу на дуализм образа мыслей и убеждений: «политика должна быть нравственной» – «политика не может быть нравственной», а также на дуализм модных слов, как-то: «идейная политика» и «реальная политика», «эмоциональная политика» и «властная политика», «национализм» – «европеизм» – «интернационализм», «пацифизм» и нео-«милитаризм» и им подобных, близких по смыслу к первой противоположности между политикой нравственной и политикой, свободной от морали. В молодёжной среде, особенно среди лидеров образованной молодёжи внутреннее напряжение этого дуализма приобрело угрожающий характер (прежде всего в отношении к проблеме пацифизма). Поскольку из-за краха старых идеологий, обладавших

<sup>135</sup> К примеру, Эрнст Трёльч (Немецкое будущее, 1916), Пауль Наторп (Война и мир, 1916), Макс Вебер (Политика как призвание и профессия, [1919]), Фр. В. Фёрстер (Человечество и политическая этика, 1918), Д. Шефер (Государство и мир, 1922), А. Фиркандт (Властное отношение и властная мораль, 1916), Ф. фон Визер (Закон власти, 1926), А. Баумгартен (Политика и мораль, 1918), а также Г. Шольц. Произведение, наиболее характерное, с точки зрения мотивации, а также самое выдающееся по степени исторической поучительности и глубине постановки проблемы, – книга Фр. Майнеке «Идея государственного разума (Staatsraison) в новой истории», Мюнхен, 1924.

влиянием до 1914 года, по нашему вопросу было утрачено национальное единство, которое создавал ведущий способ мышления надпартийной элиты, постольку всё более явно на первый план по нему начали выходить мировоззренческие точки зрения партий, например, безоговорочная воля к сохранению традиционных доктрин (националистическая молодёжь), доктрина католической церкви, марксистская доктрина.

От моего изложения не стоит ожидать, во-первых, рассмотрения нашего вопроса в свете какого-либо традиционного «мировоззрения». Я буду говорить о предмете «политика и мораль», а не о том, как традиционные мировоззрения видят этот предмет. Нам недостаёт как раз извлечения вопроса из спора между мировоззрениями и между партиями и его рассмотрения в строгом соответствии с научным и философским методом. Не надо ожидать от меня и «проповеди» с намерением «воспитать» кого-то «морально» или как-то иначе. Передо мной стоит задача трезвого философского и научного исследования, которое обращается не к сердцу, а к разуму. Моя общая позиция в отношении упомянутых «шаганий» немецкой души и немецкого духа радикально и полностью дистанцирована от двух других позиций. Во-первых, от той, что вызвана «желанием» сохранить дошедшие до нас идеи о политике и морали довоенного времени, например, идеи немецкого идеализма, гегелевской философии или какой-нибудь ещё исторической традиции, сохранить в духе «ну, вот, наконец, и пробил их час». Вопросы, которые нас занимают, являются частью «немецкого кризиса» (в более широком смысле, – даже мирового кризиса) – его нельзя отрицать. Поэтому я говорю: ни одну из предшествующих систем решения проблемы нельзя считать достаточной. Мы обязаны осмелиться на то, чтобы думать и созерцать самим; и чем точнее мы будем узнавать историю проблемы, тем больше мы будем освобождаться от этих т. н. решений и готовить для рассмотрения нечто вроде «*tabula rasa*» вместо того, чтобы пробуждать к жизни и обновлять какую-то из этих прекрасных систем. Во-вторых, я ещё больше далек от того недостойного лакейства, которое содержится (пусть и в самой малой степени) в априорной склонности перед новым предметным исследованием проблемы уже втайне признавать, что могут быть оправданы обвинения со стороны мира против прошлых немецких воззрений на неё – оправданы, если и не полностью, то на три четверти, наполовину, на одну сотую или хотя бы лишь на одну тысячную, – что, стало быть, необходимо нечто вроде «покаяния», «раскаяния» (*Insichgehen*), «искупления»;

что германская политика (или, по крайней мере, политика правящих кругов Германии) должна стать всё же немного или намного более моральной и идеально мотивированной, чем была перед мировой войной<sup>136</sup>. Я тоже думаю, что наши идеи в этом вопросе не были верными. Но вопрос «почему?» – например, потому ли, что «нравственному закону уделялось слишком много внимания», или, наоборот, потому, что «нравственному закону уделялось слишком мало внимания» – это уже другой вопрос! Его надлежит ставить, исходя из предметных альтернатив и результатов конкретного исторического познания. Любая такого рода априорная склонность – унижительное заражение, отказ нации от собственного суждения, лакейское подчинение чуждому способу мышления (Фр.В. Фёрстер). Не хочу скрывать: в обсуждении этого вопроса я и сам не могу считать себя вполне свободным от следов влияния со стороны выдающихся учёных. Что для нас должно быть «критически» верным в отношении старого немецкого способа мышления, так это его трагическая неудача – компактный, весомый факт. Однако он должен приводить в движение наш интеллект, а не нашу «совесть», тем более – не иностранные идеологии против нашего способа мышления и не морализаторские объяснения этой неудачи<sup>137</sup>.

Наконец, от меня не следует ожидать такого решения проблемы или такого способа её решения, который я обозначаю как «оппортунистический». Он может принимать самые различные формы. Здесь я затрагиваю то, что волнует меня до глубины души. Но какое решение я называю «оппортунистическим»? Не конкретно-практические решения политических вопросов, т. е. не применения принципов. Они всегда будут более или менее оппортунистическими. Я имею в виду «оппортунизм самих принципов». Короче говоря, я имею в виду, во-первых, всякое решение данной проблемы, которое на вопрос «Подчиняется ли политическое действие нормативным законам нравственности или нет?» не может дать ясного ответа «да» или «нет» (такого же ясного «да», какой даёт традиционная католическая доктрина, или такого же ясного «нет», какой дают Макиавелли и Маркс), но колеблется между

<sup>136</sup> Как считает Фр.В. Фёрстер в своей книге «Человечество и политическая этика».

<sup>137</sup> Какое бы значение мораль ни имела и ни могла иметь в жизни людей, мы не должны забывать о том, что сокращение доли «морально»-причинных объяснений принадлежит к одному из самых достоверных фактов истории человеческого духа. Первобытные люди морально истолковывают всё, даже явления природы – засухи, болезни и т. д. Вопрос «Кто виноват?» всё больше и больше уступает место вопросу «Что виновато?»

«да» и «нет», не предлагая новых идей. Во-вторых, – всякое решение, которое, отвечая на поставленный выше вопрос, говорит: «хотя в полной мере политическое действие не подчиняется законам нравственности, зато подчиняется им наполовину», или «...на четверть», или «...на одну восьмую» и т. д., или «в известной мере учитывает» мораль. Либо такое решение, которое можно выразить словами: ах, политика «должна бы, конечно» или «всё-таки должна» руководствоваться моралью, только вот человек, увы, слишком слаб, поэтому на самом деле политика чаще всего (или везде) моралью не руководствуется! При этом могут прибегать, а могут и не прибегать к мотиву первородного греха<sup>138</sup>: дескать, волей-неволей все мы – грешники; это очень печально и трагично, что и в политике мы также вынуждены быть аморальными<sup>139</sup>.

Наверно, спросят: почему оппортунистическое решение (Трельч, Майнеке к нему близки) прямо-таки а priori надо исключать? Во-первых, потому, что онтически неразрешимые антиномии я признать не могу, а без этого неперемного условия такое «решение» – никакое не решение, а скорее лишь оскорбление нашего разума. Во-вторых, потому что оно абсурдно и по совести, и в свете высших усмотрений этики, которые требуют и «ясной» совести, и «ясной» очевидности принципов добра и зла, а если их нет, то – воздержания от воления и действия. В-третьих, потому, что *эта* позиция – как раз позиция душевной и моральной болезни, которая повергает в мучительные сомнения, изматывает и лишает сил, убивает в человеке всякую возвышенную жизнь – либо ведёт к отказу от любых самостоятельных решений, к подчинению сугубо авторитарному принудительному закону. Потому, что мы как раз ищем исцеления от беспрестанных шатаний немецкой души и немецкого духа – и никогда его не обретём, если,

<sup>138</sup> Я имею в виду не тот случай, когда «грехопадение», или «первородный грех», сознательно вводится в доктрину как точно определённое положение, т. е. как догматический принцип, но когда речь идёт о расположении духа, о настроении и т. п.

<sup>139</sup> Примерно в таком духе после нарушения бельгийского нейтралитета высказался Бетман-Гольвег\*. (\*Бетман-Гольвег, Теобальд Теодор Фридрих Альфред фон (нем. Theobald Theodor Friedrich Alfred von Bethmann Hollweg), 1856-1921, – германский политический деятель. Рейхсканцлер Германской империи, премьер-министр Пруссии в 1909-1917 г. Одобрённое им вторжение немецких войск в нейтральную Бельгию в нарушение Лондонского договора 1839 г. привело к тому, что Англия объявила войну Германии. Бетман-Гольвег был этим крайне удивлён, так как считал этот договор «клочком бумаги». – Прим. пер.)

уже отвечая на самый главный вопрос, говорим не «Да, да» либо «Нет, нет», но «Да» и «Нет». В тысячах второстепенных вопросов нашей проблемы мы ещё можем «колебаться» – *здесь нет!* Именно в этих колебаниях (например, кайзеровская политика), а не в одностороннем преобладании в разные времена этической «политики идеалов» или антиэтической «реальной политики» и «политики только власти» (эпоха Фридриха Великого, эпоха Бисмарка) – подлинный корень постоянной специфически немецкой слабости в этих вещах<sup>140</sup>.

Ещё несколько слов о структуре изложения. В первой части я буду рассматривать проблему «политика и мораль» принципиально и строго философски<sup>141</sup>. Это возможно, когда в точности исследуют, во-первых, что составляет сущность и единство политического поведения, во-вторых, когда устанавливают, на чём вообще основываются моральные нормы, т. е. когда раскрывают основные вопросы философии истории и философской этики. Одновременно в этой части я хочу выявить главные типы решения проблемы политики и морали в предшествующей духовной истории Запада (I) и на основе подробной критики этих решений выработать собственную точку зрения (II).

Во второй части мы будем исследовать центральный вопрос любого отношения между политикой и моралью: проблему отношения теории ценностей к внешней политике, а именно прежде всего – к силовой политике, т. е. проблему войны и мира. При этом в учении о формах пацифизма я буду критически анализировать его реально существующие виды.

<sup>140</sup> См. мою книгу «О причинах ненависти к немцам» (1917) и эссе «О двух немецких болезнях».

<sup>141</sup> Я исхожу из того, что читатель знаком с моим трудом «Формализм в этике и материальная этика ценностей» или, может быть, с «Этикой» Николая Гартмана, а также с моей работой «Проблемы социологии знания» (прежде всего с частью I), опубликованной в книге «Формы знания и общество» (1926).

## ПРИЛОЖЕНИЕ 3

**Часть А.**Проблема и типы попыток её предшествующего решения<sup>142</sup>

Когда говорят о конфликте «политики и морали», имеют в виду конфликт целей, правил, законов, по которым совершают или должны совершаться политические и этические значимые действия. Можно подразумевать также конфликт, лично пережитый человеком, например, государственным деятелем, гражданином и т. д. (об этом позднее).

Будем исходить из самого чистого случая – из ответственного государственного деятеля (не «чиновника»). Тогда в государственном деятеле можно увидеть, во-первых, человека как приватное лицо, который подчиняется такому же нравственному закону, как и всякий другой человек. Как государственный деятель этот человек имеет также нравственный профессиональный долг, который целиком и полностью относится ещё к индивидуально-значимому «моральному» долгу, – жить и действовать ради общего блага государства, не ради себя, своей семьи (тайная династическая политика) или друзей, *coterie*<sup>143</sup>, но ради государства. В противном случае мы говорим о симонии<sup>144</sup>, коррупции.

Третий, совершенно другой вопрос, который, однако, является ключевым: какое отношение государство как государство и сам государственный деятель, поскольку он идентифицирует себя с государственными интересами и государственной властью, имеет с другими государствами и их государственными деятелями? «Нравственное» ли это отношение, «моральное» или «правовое», или «динамическое»? Смысл и содержание профессионального долга государственного

<sup>142</sup> *Scheler M. A. Das Problem und die Typen seiner bisherigen Lösungsversuche / Manuskripte zu Politik und Moral und die Idee des Friedens und Pazifismus / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 13. Schriften aus dem Nachlass. Bd. IV. Philosophie und Geschichte. Bonn: Bouvier Verlag. 1990. S. 15-17.*

<sup>143</sup> *Coterie* (фр.) – клика; (англ.) – избранный круг.

<sup>144</sup> Симония (греч. *σιμωνία*, лат. *simonia*) – продажа и покупка церковных должностей, духовного сана, церковных таинств и священнодействий (причастие, исповедь, отпевание), священных реликвий и т. д. Термин возник от имени самарянского волхва Симона, который пытался выкупить у апостола Петра и апостола Иоанна дар (благодать) Святого Духа или, иначе говоря, купить за деньги священство.

деятеля зависят от этого вопроса. Ведь может быть так, что именно первым нравственным профессиональным долгом государственного деятеля будет действовать как государственному деятелю независимо от моральных заповедей, «полностью вывести себя за границы морали и права» (*salus publica suprema lex*<sup>145</sup>, «государственный разум» («*Staatsraison*»)). И что требуется государственному деятелю для восхождения на вершину власти в государстве и удержания высшей власти? (У Макиавелли эти процессы совпадают)<sup>146</sup>.

Итак, в том, что касается главного вопроса: я хотел бы сначала чисто систематически и догматически (ещё не оглядываясь на исторически-относительные типы отношения политики и морали) вычленил главные типы возможных отношений между политикой и моралью, которые существовали в истории и существуют до сих пор.

В истории Запада обращают на себя внимание четыре основных типа идей об отношении между политикой и моралью. (Мы отвергнем их все как в целом неудовлетворительные.)

Тип 1. Мораль подчиняется политике. Это означает: то, что мы называем моральными правилами, суть лишь следствия фактического простоя в борьбе (государственной или экономической) за власть или в классовой борьбе (Гоббс, Маркс). Вот почему мораль не имеет для политики ни позитивно целеполагающего значения, ни хотя бы лишь ограничивающего политическое действие. Мораль → политика<sup>147</sup>.

Тип 2. Ещё одна монистическая система. Политика подчиняется моральному законодательству. Этот тип выступает а) как «негативная политика», или политика отказа от насилия; б) в двух модификациях: б-а) мораль позитивно определяет цели политики и б-б) она ограничивает политику морально допустимым. Политика – это «прикладная мораль» (слова Папы Пия XI<sup>148</sup> в его недавнем послании против фашистской школьной политики). Это точка зрения христианской философии средневековья и христианско-ортодоксального естественного права (например, Фомы Аквинского), а также современного револю-

<sup>145</sup> *Salus publica suprema lex* (лат.) – общественное благо – высший закон. «Да будет благо народа высшим законом» (Цицерон).

<sup>146</sup> Ср. далее тип 3. – *Ссылка Шелера*.

<sup>147</sup> Здесь и далее условно-схематичные обозначения в виде стрелок и др. принадлежат автору.

<sup>148</sup> Пий XI (лат. Pius XI), до интронизации – Аброджи Дамиано Акилле Ратти (итал. Ambrogio Damiano Achille Ratti), 1857–1939, – Папа Римский с 6 февраля 1922 года по 10 февраля 1939 года. В годы его понтификата (в 1929 г.) было учреждено государство Ватикан.

ционного индивидуалистического естественного права, из которого произошли как либерализм, так позднее и «утопический социализм».

Эта точка зрения имеет чрезвычайно богатую историю; она меняет своё содержание в зависимости от того, как понимаются и обосновываются моральные нормы и какие ценности принимаются в качестве высших для жизни человеческого бытия (гедонистические, утилитарные, витальные, духовные, религиозные ценности). Мощнейшей системой такого рода является английский по своему происхождению утилитаризм от Иеремии Бентама до Герберта Спенсера. К этому же типу относится и учение Канта: в нём «высшее земное благо» – создание непротиворечивого царства целей, в котором цель каждого человека может гармонично сочетаться с целями всех других людей и которое находит своё завершение в конституции космополитического государства. Политика → мораль.

Тип 3. Между политикой и моралью нет ни единства, ни одностороннего подчинения. Государственный деятель не связан моральным законом; он может преступать его как угодно ради власти и благополучия *своего* государства. Он должен действовать, исходя из сложившегося положения, исключительно в интересах своего государства, т. е. в соответствии с «государственными соображениям» («*Staatsraison*»). Моральные правила имеют собственное происхождение, но значимы они только для *индивидуумов*. С ними, как и с правовыми нормами, государственный деятель должен «считаться» – в том смысле, что там, где это возможно, ему надо создавать видимость поведения, согласующегося с моралью, но фактически себя этими правилами не связывать. Так же он должен обходиться и с религиозными силами.

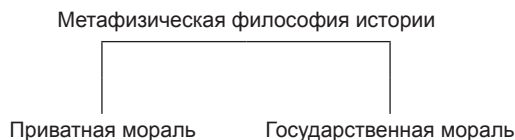
У истоков этого строго дуалистического решения стоит Никколо Макиавелли. Он же является и его величайшим, влиятельнейшим представителем.

Политика > || < Мораль

Тип 4. Существуют два сущностно различных вида морали: приватная мораль и государственная мораль. Государство ни в коем смысле не подчиняется приватной морали, или, как её называет Гегель, «субъективной моральности». Но, согласно Гегелю, именно тогда, когда государственный деятель и все участвующие в проведении государственной политики следуют исключительно интересам своего государства, благодаря «хитрости» идеи – ведущей «идеи» всемирно-исторического развития – в жизни и бытии государственных сообществ проявляет себя *объективная нравственность*, которая

по своему значению и весу намного выше любой субъективной «моральности». Государственный деятель должен интуитивно вникнуть в «объективно-логическую диалектику» мирового духа и постепенное «осознание им своей свободы», чтобы, когда его логос максимально приблизился к слиянию в «единство» с божественным логосом и его направлением в истории, ограничивать, насколько это возможно, свою политику интересов. Так он реализует объективную нравственность.

Разделение морали на частную и государственную впервые предпринял Гегель. В защиту такого разделения выступил сначала Г. Рюмелин<sup>149</sup>, ректор Тюбингенского университета (1880-1899)<sup>150</sup>, а недавно Э. Трёльч<sup>151</sup>, Г. Шольц<sup>152</sup> и др. Майнеке<sup>153</sup> отвергает это разделение.



Мы обстоятельно рассмотрим эти четыре типа морали и подвергнем их критическому анализу.

<sup>149</sup> Рюмелин, Густав (нем. Gustav von Rümelin), 1815-1889, – немецкий общественно-политический и культурный деятель, педагог, статистик.

<sup>150</sup> Здесь вкралась ошибка: Г. Рюмелин умер в 1889 году, а ректором Тюбингенского университета он был с 1870 г. до конца своей жизни. URL: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd116697490.html#ndbcontent> (дата обращения: 10.03.2020).

<sup>151</sup> Трёльч, Эрнст (нем. Ernst Troeltsch), 1865-1923, – немецкий лютеранский теолог, философ культуры и истории. Автор книги «Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории» (1922; русский перевод 1994).

<sup>152</sup> Шольц, Генрих (нем. Heinrich Scholz), 1884-1956, – немецкий философ, логический формалист; известен также трудами по метафизике и теологии.

<sup>153</sup> См. «Идея государственного разума (Staatsraison) [в новой истории], 1924]. – Ссылка Шелера.

Майнеке, Фридрих (нем. Friedrich Meinecke), 1862-1954, – немецкий историк, академик Прусской Академии наук, член-корреспондент Баварской Академии наук. Автор книги «Происхождение историзма» (1936; русский перевод 2004).

**А.Н. Малинкин**

Германо-российские исторические параллели  
в свете  
политической философии и публицистики  
М. Шелера



К интерпретации «Мыслей о политике и морали» Макса Шелера можно отнести двоику: научно академически, не задумываясь о том, что история идей может пересекаться с реальной историей, – и публицистически, с позиции исторической памяти своего народа, размышляя как раз над тем, почему, когда и как история идей пересекалась с историей живших или ещё живущих ныне людей. Это верно, что роль личности в истории нельзя переоценивать – случаются обстоятельства непреодолимой силы. Но было бы ошибкой её недооценивать: влияя на ход исторических событий, личность тоже может формировать обстоятельства необоримой мощи.

Скажем прямо: слухи о «смерти субъекта» и «конце истории» сильно преувеличены. Эпатаж, скандал – испытанные средства борьбы за интеллектуальное лидерство. А конкуренцию в духовной и интеллектуальной сферах, о которой говорил К. Мангейм, ещё никто не отменял. Не будем столь наивны, чтобы принимать эти эпатажные объявления всерьёз. Зачем возлагать искусственные цветы на фальшивые могилы ложных мертвецов? Давайте лучше вспомним о тех людях, которые внесли реальный вклад в историю – как историю событий, так и историю идей.

На наш взгляд, оба подхода, – академический и публицистический – одинаково необходимы и оправданы. Первый из них мы реализовали в меру своих познаний в комментариях к тексту перевода. Второму отгададим должное здесь. Макс Шелер тоже не чурался публицистики. Для него, как и для нас, история философии – не просто научное описание музейного собрания идей, вышедших из актуального употребления. Это и философский способ познания настоящего и будущего через прошлое или, как выражался немецкий философ, «функционализация сущностных усмотрений»<sup>154</sup>. В преддверии 75-летнего юбилея Победы СССР в Великой отечественной войне 1941-1945 гг. особенно важно провести некоторые, на наш взгляд, поучительные германо-российские исторические параллели.

Но сначала несколько слов в академическом жанре.

## 1

«Мысли...» любопытны с историко-философской точки зрения тем,

<sup>154</sup> См.: *Малинкин А.Н.* Концепция феноменологии Макса Шелера. Шелер vs Гуссерль. М.: Русская школа, 2019. Глава 3, п. 2а: Концепция функционализации сущностных усмотрений. С. 78-107.

что в них сходятся две линии творческой эволюции немецкого философа: ранняя персоналистская и солидаристская социальная философия Шелера, которую можно охарактеризовать как феноменологически обоснованную модернизацию социальной доктрины католицизма с центральным понятием «совокупная личность» (*Gesamtperson*), и поздняя философская «социология знания», где помимо идеальных культурно-исторических факторов появляются реальные факторы, и они совместно с идеальными формируют человеческий социум, определяют его историю, взаимодействуя друг с другом совсем не в европейской традиции, – «социология знания», за которой стоит грандиозный проект «Философской антропологии» в форме пантеистической «метафизики».

На наш взгляд, схождение этих двух эволюционных линий создаёт, по меньшей мере, внутреннее напряжение и чреват противоречиями. У них разные мировоззренческие и теоретические предпосылки и потенциально различные философские перспективы («потенциально», поскольку Шелер, фигурально выражаясь, просто не успел свести концы с концами). Правда, на поверхностном уровне восприятия и понимания текста напряжение не очень заметно: западно-христианский персонализм и солидаризм, на базе которых Шелер выстраивает исторически первую феноменологическую социологию знания, мирно уживаются в «Мыслях...» с квазибуддистской метафизикой, лежащей в основе поздней «социологии знания». При этом автору этих строк как историку философии важно констатировать очевидный факт: да, пусть концы с концами у позднего Шелера не сходятся, но в 1920-е годы он вовсе не забыл о своей ранней социальной философии, тем более не отказался от неё. До конца жизни он на неё опирался и, возможно, хотел переосмыслить, чтобы включить в «Философскую антропологию».

В «Мыслях...» Шелер аргументированно доказывает, что политика и мораль несоизмеримы, что поэтому «этизация» политики в принципе невозможна; что абсолютно абсурдно требовать от государства или нации покаяться, признать вину; что альтруистическая политика с добрыми намерениями – это либо ложь и лицемерие, либо провальная политика, по сути предательство; что может быть только одна единственная политика – реальная политика власти. С ним трудно не согласиться. Его правоту в этом вопросе постоянно подтверждала и подтверждает история.

На наш взгляд, персонализм Шелера, его концепция этоса, теория элит, учение об образцах и вождях<sup>155</sup> являются достаточно реалистичным философско-социологическим и политически-философским фундаментом, с позиции которого можно по достоинству оценить личность любого политического деятеля и его роль в национальной и мировой истории. Адекватность социологических и политологических воззрений Шелера социально-историческим реалиям не вызывает у нас сомнений. Им трудно найти аналоги с такой же объяснительной способностью, эвристическим потенциалом и убедительной силой.

К примеру, марксизм, декларативно не отрицая роль личности в истории, прятал её за борьбой классов и движением народных масс, в конечном счёте за гегелевской «хитростью идеи», или «хитростью мирового разума» – того самого «разума», в котором Шелер справедливо усматривал аверронистскую природу и который, по его мнению, не гарантировал человеческой личности никакой «автономии»<sup>156</sup>. Не кроются ли подлинные истоки пресловутого «тоталитаризма» в универсальной божественной *идее* Гегеля, *идее разумной самодвижущейся тотальности*, выросшей из универсального общечеловеческого «разума» Канта, конструирующего мир по своему образу и подобию, – в той самой «хитрой» тотальности, которую материалист-атеист К. Маркс лишил божественности, наделил статусом неотвратимого закона природы («естественно-исторической необходимости») и объяснил её уже не идеальное, а реальное историческое самодвижение непреходящей борьбой классов и революционным насилием как «повивальной бабкой истории»? Не потому ли идея «диктатуры пролетариата» в реально-исторической практике нашей страны осуществилась в форме *деспотичной большевистской идеократии*, которая элиминировала ценностную значимость индивидуальной человеческой личности, фактически сравнив её с ценностью щепки («Лес рубят – щепки летят!»)?

<sup>155</sup> Освещение этих частей социальной философии Шелера выходит за рамки этой статьи. См.: *Scheler M. Vorbilder und Führer. Zusätze / Max Scheler Gesammelte Werke*. Bd. 10. Schriften aus dem Nachlass. Bd. I. Zur Ethik und Erkenntnislehre. Bern und München: Francke Verlag, S. 255-345. *Малинкин А.Н.* Уроки истории. Политологическая концепция Макса Шелера и позднебуржуазный консерватизм // *Социологические исследования*. 1986. № 3. С. 78-87.

<sup>156</sup> *Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus / Max Scheler Gesammelte Werke*. Bd. 2. Bern und München: Francke Verlag, 1980. S. 394.

Шелер отдавал себе отчёт в том, что проблема взаимоотношения политики и морали – тема неблагоприятная, и выступать с ней – дело рискованное, ибо его собственная позиция оказывается между двух огней: с одной стороны, «морализаторы политики» сочтут «аморальным» его тезис о независимости политики от морали, с другой – «циники власти» отвергнут как «нереалистичный» его тезис о подчинённости политики (и морали) объективному порядку ценностей<sup>157</sup>. Ошибся ли он в своих предположениях? Полагаем, что нет. Именно так она и будет воспринята сегодня. Едва ли в этом вопросе можно рассчитывать на единство мнений.

## 2

С тех пор, когда Макс Шелер размышлял над тем, совместимы ли политика и мораль, прошло много лет, но проблема не утратила своей актуальности. Более того, она лишь обострилась в современную эпоху. Мы вошли в неё в конце XX века вместе с развалом СССР. Уже сам факт этого развала и последующие геополитические изменения объясняются в значительной мере тем, что у руля мировой державы оказался человек, наивно веривший в необходимость «этизации» политики. «Светлая личность»! Он искренне мечтал покончить с бесчеловечной «реальной политикой власти» путём заключения договоров, установления гуманного международно-правового порядка в мире на основе доверия и дружбы между народами.

«Европа – наш общий дом, – писал он. – Этот образ пришёл мне как-то на ум в ходе одной из бесед. Высказался вроде бы случайно, но мысленно я искал такую формулу давно. Настроив себя на новое политическое мышление, я уже не мог по-старому воспринимать... Европу. Она навоевалась вдоволь, наплакалась досыта. С неё хватит. Вглядываясь в панораму этой многострадальной земли, задумываясь над общими корнями столь многообразной, но в сущности единой европейской цивилизации, всё острее ощущал условность, временность блокового противостояния, архаизм «железного занавеса». Так, видимо, и родилась мысль об общеевропейском доме»<sup>158</sup>.

<sup>157</sup> *Scheler M.* Manuskripte zu Politik und Moral und die Idee des Friedens und Pazifismus / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 13. Schriften aus dem Nachlass. Bd. IV. Philosophie und Geschichte. Bonn: Bouvier Verlag. 1990. S. 9.

<sup>158</sup> *Горбачёв М.С.* Перестройка и новое политическое мышление для нашей страны и для всего мира. М.: Издательство политической литературы, 1988. С. 203-204.

Доброхот маниловского типа, глубоко поражённый западным абстрактным гуманизмом и либерализмом на вершине политической власти – что могло быть опасней для огромного евроазиатского социалистического государства с коммунистической идеологией, до конца не изжитыми общинными традициями, коллективистской социальной этикой и – что необходимо связано, – во многом ещё коллективистской индивидуально-личностной психологией? Вопрос риторический. Роль личности в истории может быть значимой не только в позитивном смысле, но также и в негативном. Случай с М.С. Горбачёвым – ярчайший пример выдающейся негативно-значимой роли личности в истории<sup>159</sup>.

Этот случай, конечно, не единственный. Шелер приводит не менее яркий пример из западноевропейской истории. *«Как есть вещи – части той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо», так и наоборот, есть вещи – части той силы, что вечно хочет блага и вечно совершает зло! К последней относятся представители учения, согласно которому политика везде подчиняется той же морали, какая имеет силу для отдельных существ. Вспоминается Йосиф II и те слова, что он велел высечь на своей мозильной плите: «Здесь покоится государь, который, при самых чистых намерениях, имел несчастье во всех своих предприятиях встречать полнейшую неудачу»»<sup>160</sup>.*

Недостаточное знание политической истории, основ геополитики, непонимание своей миссии на посту руководителя партии и главы исполнительной власти не освобождают первого Президента СССР, лауреата Нобелевской премии мира 1990 года от исторической ответственности перед своим народом. Сравнивая личности Екатерины II и Иосифа II, Я.К. Грот, в частности, писал: «Как человек и просвещенный сын своего века, Иосиф стоял может быть не ниже Екатерины; но ему недоставало именно того, что составляет её величие в истории – высокого государственного ума. Скажем более: ему недоставало не только политической мудрости, но и простого житейского благоразумия»<sup>161</sup>.

<sup>159</sup> Разумеется, эта оценка субъективная и не претендует на общезначимость. То же самое относится и ко всем другим авторским оценкам исторических личностей.

<sup>160</sup> Здесь и далее цитаты из публикуемого здесь перевода «Мыслей...» М. Шелера целиком выделяются курсивом.

<sup>161</sup> Император Иосиф II в России. Донесения шведского посланника Нолькена // Русская старина. № 11. 1883. (URL: <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVIII/1780-1800/Nolcken/text1.htm> (дата обращения: 10.03.2020)).

Екатерина II более дипломатично отозвалась об Иосифе II: «Не могу притти в себя от изумления. Как, быв рожден и воспитан для своего высокого звания, быв одарен умом, талантами и знаниями, он ухитрился царствовать так дурно?»<sup>162</sup>.

Шелер имел все основания сказать: «...*Мнение либерализма (в религиозной сфере – кальвинизма), что-де в основе порядка человеческого господства лежат доброта и прилежание, – пощёчина всей мировой истории*». Первый президент СССР нанёс сокрушительный удар не только по собственному государству, но и по всему сложившемуся после Второй мировой войны международно-правовому порядку: резко ослабив свою страну, он тем самым нарушил баланс двух общественно-экономических и политически-идеологических систем. После внешнеполитического «прорыва», осуществлённого М.С. Горбачёвым и его командой с позиций «нового политического мышления» с точки зрения «общечеловеческих ценностей», правовые и этические рамки, в которых велась идеологическая борьба двух систем, оказались под вопросом. У наших идеологических противников появился соблазн (перед которым они устоять не смогли) – объявить себя *победителями* в «холодной войне» и попытаться нас добить.

Это можно было сделать, используя наши же собственные прекраснодушные иллюзии относительно «общечеловеческих ценностей», о возможности «интеграции в мировое сообщество» и вхождения «в европейскую семью народов». Ответом Запада на высоко моральную политику «нового мышления с точки зрения общечеловеческих ценностей» стали жёсткие требования с позиции силы, т. е. с позиции реальной властной политики. В частности, было выдвинуто требование признать аморальным и осудить «пакт Молотова-Риббентропа». И, как ни странно, оно было... выполнено. А ведь этот важнейший договор, который СССР последним в ряду других европейских государств заключил с Третьим рейхом, явился одним из ключевых факторов провала гитлеровского блицкрига!

С начала 1990-х гг. в открытом настезь постсоветском обществе резко возросло давление на политический класс России в плане ответственности за актуальные нарушения «прав человека». Правозащитная деятельность внутри страны, получавшая финансовую и информационную поддержку из-за рубежа, превратилась с начала 1990-х годов в настоящего «троянского коня», посредством которого против нашей

<sup>162</sup> Там же.

страны велась подрывная идеологическая кампания. Любое применение государственной властью насилия, даже если оно было необходимо с политической точки зрения для наведения общественного порядка (имеются в виду, в первую очередь, первая и вторая «чеченские кампании»), тотчас расценивалось не только зарубежными масс-медиа, но и нашими, – в то время в большинстве прозападными, – как «политические репрессии», пережитки «тоталитаризма» и «сталинщины», проявления «имперских амбиций» и т. п. Если же проанализировать, что стояло за таким зыбким к милосердию подходом в оценке властно-политических решений, то окажется, что это была *лицемерная* демагогия, а его подлинной целью была (в те годы) дестабилизация внутривнутриполитической обстановки в стране, в идеале – паралич власти, хаос и аномия в обществе.

Но что особенно больно ударило по исторической памяти русского народа, – это то, что начался общеевропейский процесс «переписывания» истории СССР и Второй мировой войны, истории Европы и мира в национально-эгоистических страновых интересах. Какие бы способы фальсификации истории при этом ни использовались, они всегда цинично прикрывались и прикрываются апелляцией к благородным мотивам, сопровождаются анахроническими обвинениями в адрес российско-имперских и советских исторических деятелей в нарушении ими неких якобы вечных моральных норм, в антигуманном игнорировании общечеловеческих ценностей.

Мало того, что при этом извращаются либо нарочито элиминируются объективные, достоверно установленные факты политической или военной истории – повергает в шок то безмерное *лицемерие*, с которым «право-человеческий» морализаторский подход к истолкованию фактов истории избирательно переносится из настоящего в прошлое. И делается это, чтобы с помощью исторической клеветы на других оправдать свои собственные национальные преступления в прошлом или заслужить похвалу от заокеанских боссов в настоящем.

Распад СССР, предательски инициированный Б.Н. Ельциным, послужил толчком для настоящей эпидемии русофобской лжи, клеветы и лицемерия на государственно-политическом и персональном уровне. Но стоит ли этому удивляться? Ведь мы сами – прежде всего наши политические лидеры – спровоцировали эту кампанию отречением от своих принципов и идеалов, которым следовали 70 лет. Постсоветское общество поразило почти тотальное идейно-ценностное отступниче-

ство. На этом фоне те, кто никогда не желал нам добра, кто хотел ослабить Россию, чтобы её добить, сообразили: теперь позволено всё!

Наши идеологические и геополитические противники, как только оправались от бурного восторга по поводу краха Советского Союза, начали вести против РФ подрывную идеологическую работу и развязали информационную войну. Сегодня даже первые лица особо «недружественных» нам государств «без зазрения совести» фальсифицируют историю и лгут, что называется, «на голубом глазу»! В ответ негодующим отведам российского МИДа и возмущениям политиков РФ звучат лживые обвинения в том, что, дескать, это мы, русские, «переписываем историю». Вот уж действительно, вор кричит: «Держите вора!».

Но давайте разберёмся: откуда и почему пошла эта заразительная мода на ложь «с чистой совестью»?

### 3

Сделаем историческое отступление. Уместно будет вспомнить, как Макс Шелер, патриот Германии, критиковал специфическое англосаксонское лицемерие – «cant».

После Второй мировой войны рухнула Британская колониальная империя и роль мирового лидера перешла, словно эстафетная палочка, в руки политического класса США. Уже тогда североамериканские политики, унаследовавшие английское «cant», начали демонстрировать его на свой «дикого-западный» манер: сбросили атомные бомбы на японские города Хиросима и Нагасаки. Тогда они сделали это «с чистой совестью», сегодня их потомки гордятся ими с такой же «чистой совестью». США после этого много раз поражали планету своим империалистическим «миротворчеством». Правда, в 1914 году молодое заокеанское государство ещё только набирало обороты, и его представители тогда учились вести международные дела у правящей элиты бывшей метрополии. Вот почему Шелер, сравнивая «cant» островного государства с эндемическим растением, констатировал в то время: «Его американский отпрыск относится к нему (английскому «cant» – *А.М.*) как дичок к благородному сорту».

Отправной точкой для анализа этого феномена англосаксонской национальной ментальности Шелеру послужила позиция оксфордских учёных-авторов книги «Why we are at war?»<sup>163</sup>, в которой англичане отвергают немецкий упрёк, что-де их политика насквозь лицемерна

<sup>163</sup> «Почему мы на войне?».

(hypocrisy), а на самом деле они преследуют только собственный интерес. Вот что они писали: «It is true, that we are fighting for our own interest. But what is our interest? We are fighting for Right because Right is our supreme interest»<sup>164</sup>. За такой позицией, утверждали они, стоит «старинная английская политическая теория» («the old – the very old – English political theory»). Но как же так получилось, задаётся вопросом Шелер, что приравнивание права, принадлежащего всему миру, т. е. права вообще, к праву Англии – «старинная английская политическая теория»? Чтобы в этом разобраться, надо, по его мнению, сначала понять, что такое английское «cant» и чем оно отличается от близких ему общечеловеческих проявлений.

«Cant» – душевный комплекс, включающий в себя элементы, которые встречаются у всех народов: ложь, фарисейство, формализм, притворство (Scheinheiligkeit), лицемерие (Heuchelei), «социальный иллюзионизм» (это широко распространенное в позднем СССР явление называли «двуличием»). Но «как уникальное целое со своим неповторимым ароматом» такое «растение» «произрастает только в Англии», утверждает Шелер. По его мнению, всесторонне полную дефиницию «cant» дать не представляется возможным. Смысл феномена становится понятен, если вникнуть в «эту странную систему мышления, чувствования и воления островного народа». И Шелер, тонкий и глубокий психолог, осмеливается на определения.

«Cant – это прежде всего такое своеобразное состояние сознания, – пишет он, – которое всё то, что другие, не имеющие такого состояния, могут высказать лишь в форме лжи и сделать с «нечистой» совестью, позволяет высказать и сделать без этой формы, причём не только с простодушной честностью, на какую способен и заурядный лгун, – но нет, с «чистой совестью», с искренней убеждённостию и со всеми характерными для них выразительными проявлениями. Или: Cant – это ставшее привычкой (Habitus) искусство стяжать все преимущества, которые порой приносит нарушение нравственных и моральных принципов, не испытывая затормаживающих активность мучительных переживаний от того, что эти принципы нарушаются. Cant – это «эквивалент лжи с чистой совестью»»<sup>165</sup>.

<sup>164</sup> «Это правда, что мы боремся за свой собственный интерес. Но что есть наш интерес? Мы боремся за Право, потому что Право – наш высший интерес».

<sup>165</sup> Scheler M. Zur Psychologie des englischen Ethos und des Cant. Anhang / Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg / Scheler M. Politisch-pädagogische Schriften / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 4. Bern und München: Francke Verlag, 1982. S. 219-220.

Но как такое возможно? Разве не является «*sant*» психологическим и логическим парадоксом? «Ибо как можно лгать, не зная, что лжёшь?», – спрашивает Шелер. Ответ он даёт, судя по всему, опираясь на феноменологически-социологическое исследование роли *ресентимента* как душевно-духовного фактора в построении моральных систем. Заметим, что в 1915 г. Шелер подготавливает статью от 1912 г.<sup>166</sup> к публикации в сборнике своих трудов под названием «О перевороте в ценностях» (1915). Он частично переделывает её, меняет название и дополняет главой I «К феноменологии и социологии ресентимента». Одновременно он пишет «К психологии английского этоса и *sant*»<sup>167</sup>. Мы не знаем, идеи какой из двух работ были для него «первичными», но можем констатировать факт: в обеих работах Шелер находит выход из одного и того же парадокса, сформулированного Ф. Ницше, с помощью понятия «*органическая лживость*». Описывается один и тот же ментальный процесс до-рефлексивной подмены; различие только в том, что в одном случае речь идёт о ценностях, в другом – обо всём (не исключая, разумеется, и ценностей).

«То, что мы называем «фальсификацией ценностных таблиц», «перетолкованием», «переоценкой», – пишет Шелер в «Ресентименте...», – не сознательная ложь и не ограничивается только сферой суждений. Неверно полагать, будто позитивная ценность сначала постигается чувством как таковая, а затем происходит всего лишь замена оценки «хорошо» на оценку «плохо». Наряду с сознательной *ложью* и преднамеренным обманом существует еще и то, что называется «*органической лживостью*». В этом случае фальсификация совершается не на сознательном уровне, как бывает при обыкновенной лжи, а *на подходе* переживаний к сознанию, т. е. в самом процессе формирования ценностного чувства и представлений. С «органической лживостью» мы сталкиваемся там, где люди даже не успевают толком осознать, отвечает ли что-то их «интересам» или установке

<sup>166</sup> Статья называлась «О ресентименте и моральной оценке. Исследование о патологии культуры» и была опубликована в «Журнале по психопатологии» (*Scheler M. Über Ressentiment und moralisches Werturteil. Ein Beitrag zur Pathologie der Kultur // Zeitschrift für Psychopatologie. Jahrg. I N.2/3, Verlag Engelmann, Leipzig, 1912*).

<sup>167</sup> Статья Шелера «К психологии английского этоса и *sant*» впервые была опубликована в 1915 г. в журнале «Новый Меркурий. Ежемесячник для духовной жизни» («*Der Neue Merkur. Monatsschrift für geistiges Leben*»). Во втором издании работы «Гений войны и Германская война» (1916) она была опубликована уже вторично в виде приложения.

инстинктивного внимания, как уже *в самом процессе* воспроизведения в памяти определенного момента действительности ими делается соответствующая подмена. Тому, кто лжив, незачем больше лгать! Если честный человек вынужден прибегать к сознательному обману, то у человека лживого фальсификация происходит путем непроизвольного автоматизма в процессе формирования чувств, представлений, воспоминаний. При этом обычно на поверхности его сознания – само простодушие и чистосердечность. Но точно так же извращен у него и процесс ценностного познания, доходящий, в конечном счете, до полного переворота в ценностях. И когда на то, что было таким образом «сфальсифицировано», вновь опирается оценочное суждение, последнее оказывается насквозь «истинным», «правдивым» и «честным», потому что строго соответствует *фактически* чувствуемой иллюзорной ценности»<sup>168</sup>.

Вот что Шелер пишет в статье о «cant».

«Что касается лжи и лицемерия, то обычную ложь следует отличать от лживости, в смысле особой формы душевной конституции. Правда, существует и такая «лживость», которая представляет собой лишь привычку лгать. Она здесь не имеется в виду. Та глубокая органическая лживость, которая является составной частью *cant*, заключается не в том, что факты, которые мы знаем, – в форме представлений, суждений, воспоминаний, – фальсифицируются в высказывании либо что их фальсификация в высказываниях становится «привычкой»; она заключается в том, что уже сам процесс формирования восприятий, представлений и суждений, в котором факты впервые являют себя в ясном сознании, идёт в странном направлении: всё желательное или отвечающее собственным интересам акцентируется, в тенденции – развивается и преобразуется, всё нежелательное или противоречащее интересам подавляется, в тенденции – изменяется. Прежде всего из памяти извлекается то, на что совесть реагирует позитивно, – то, на что совесть реагирует негативно, вытесняется из процесса осознания. ««Это было», – сказала Память. «Этого не могло быть», – сказала Гордость. И Память сдалась». Слова Ницше столь же метко характеризуют английское воззрение на историю, как и образ действий каждого отдельного представителя гордого островного народа. (...) Да, в той мере, в какой субъект, в этом смысле, «лжив», ему не только нет нужды лгать – он и вообще «лгать» не может в обычном понимании этого

<sup>168</sup> Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: «Наука», «Университетская книга», 1999. С. 64.

слова. Для человека-*cant* (*Mensch des cant*) правдивость превращается из нравственного долга в закон природы: Gentleman не лжёт»<sup>169</sup>.

Конечно, можно усомниться в обоснованности того по сути психопатологического диагноза, который поставил английской ментальности немецкий философ, ни разу не посетивший «туманный Альбион». Можно отнести к нему критически или даже с возмущением отвергнуть как рафинированную клевету из зависти к достижениям Британской колониальной империи. Можно вообще с подозрением отнести ко всей «философии подозрения», в русле которой лежат шелерские изыскания в области психологии ресентимента и «*cant*». Но, справедливости ради заметим: «органическая лживость» – это не выдумка Шелера, а феномен, слишком хорошо известный. Нельзя не признать, что благодаря своей редкой пронизательности немецкий феноменолог подметил в образе мыслей и действий британцев нечто верное, существенное и типичное. Он подметил то, что и впрямь бросается в глаза каждому, кто хоть немного разбирается в политике вообще и геополитике, в частности.

Вспомним недавние события новейшей политической истории, например, абсурдное «дело Скрипалей» с его, увы, слишком далеко зашедшими деструктивными последствиями. Не «*cant*» ли стоял за пресловутым «*highly likely*» премьер-министра Великобритании Терезы Мэй? Что подкрепляло её искреннюю убежденность в своей правоте, в праве судить, осуждать, наказывать «*санкциями*» суверенное государство и его народ? Не та же ли «старинная английская политическая теория», психологические предпосылки которой обнаружил Шелер и, словно уродца в кунсткамере, выставил на всеобщее обозрение?<sup>170</sup>

Можно пойти ещё дальше и спросить: не в Британии ли родилась воспетая Кипплингом расистская идея как ядро идеи мирового господства белого человека, закованная в непробиваемые латы национальной гордости и самолюбования? Не отсюда ли – благодаря восхищённому немецкому подражанию Великой британской империи – расистская зараза перекинулась через Ла-Манш после Первой мировой войны

<sup>169</sup> Scheler M. Zur Psychologie des englischen Ethos und des *Cant*. Anhang / Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg / Scheler M. Politisch-pädagogische Schriften / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 4. Bern und München: Francke Verlag, 1982. S. 220, 221.

<sup>170</sup> За политической практикой США распространять свою юрисдикцию на все страны мира, стоит, судя по всему, та же «старинная английская политическая теория».

на европейский континент и, попав на немецкую почву, унавоженную версальским ресентиментом, породила нацистских чудовищ?

...Но вернёмся в родные пенаты.

#### 4

После распада Советского Союза и социалистической системы, ликвидации Варшавского договора, воссоединения Германии путём аншлюса бывшей ГДР, вывода наших войск из Восточной Германии большинство граждан постсоветской России искренне верило, что «холодная война», наконец, закончилась. Увы, это было заблуждением. На очереди у наших западных «друзей» была задача развалить уже Российскую Федерацию. При помощи российских борцов за демократию, «права человека» против тоталитаризма, сталинщины и «совкового быдла» они готовились осуществить фундаментальную идеологическую диверсию: приравнять Сталина к Гитлеру, объявив о равной ответственности СССР и нацистского Третьего Рейха за развязывание Второй мировой войны<sup>171</sup>, а потом потребовать, чтобы *«русские покаяться»* за это! Покаяние нации подразумевало *«десталинизацию»* российского общества и проведение у нас публичного судилища по образцу «Гаагского трибунала». Фактически это означало бы дестабилизацию политической обстановки в стране, возобновление после-революционной (1917 г.) гражданской войны, которая быстро привела бы распаду Российской Федерации на несколько республик, независимых друг от друга, но одинаково зависимых от Запада.

*«...«Государство должно покаяться, понести наказание». Какая чушь! Коллективы никогда не подчиняются частному нравственному закону»*, – писал Шелер. Да, чушь, но в эпоху информационных войн, рассчитанных на промывку мозгов народных масс и идеологическое зомбирование «элит» с целью превращения их в легко управляемую извне «пятую колонну», свою эффективность демонстрирует как раз морализирующая политика «философия», – такая, которая способна выполнять функцию красивой упаковки для ядовитой подрывной пропаганды. В свете этой «философии», мы просто обяза-

<sup>171</sup> В сентябре 2019 г. Европарламент принял резолюцию «О важности сохранения исторической памяти для будущего Европы». В ней, в частности, утверждается, что Советский Союз и Германия, подписав пакт Молотова-Риббентропа, спровоцировали Вторую мировую войну. Оспаривание этой непрерываемой «истины» квалифицируется отныне как информационно-пропагандистская агрессия авторитарной России против демократической Европы.

ны, как немцы, коллективно покаяться, а затем надругаться над нашей исторической памятью, или, выражаясь на прозападном гуманитарно-научном жаргоне, «сменить наш национальный нарратив»<sup>172</sup>. Мало того, оказывается, что даже «наша ситуация труднее германской», поскольку мы, якобы, «не знали иного национального нарратива, кроме национал-большевистского», а немцы знали!<sup>173</sup>. К сожалению, в нашей стране немало тех, кто из высших моральных соображений ставят сначала на одну доску Гитлера и Сталина, а потом призывает российский народ покаяться. Пропаганда, в которую Запад вкладывал и вкладывал миллиарды долларов, даёт свои плоды.

Но давайте разберёмся, к чему же нас на самом деле призывают?

Для начала отбросим возможные терминологические недоразумения и откажемся от употребления в данном контексте некоторых в чём-то родственных по смыслу слов. Так, ясно, что нас не призывают «извиниться». Извинения относятся по большей части к сфере действия норм социальной этики и правил межгосударственных отношений. Человек или группа лиц могут принести извинение за своё или чьё-то некорректное поведение. Могут, но не обязаны. Государство тоже может принести официальное извинение другому государству, например, за случайно сбитый самолёт, потопленный катер или подобный инцидент. Чего только не случается в международных делах. Может, но не обязано. Поэтому, когда Дж. Буш-старший заявил: «Я никогда не буду извиняться за США. Несмотря ни на какие факты», т. н. «цивилизованный» мир не воспринял его заявление как нечто аномальное. Но Вторая мировая война, явившаяся по сути неотвратимым, фатальным следствием Первой, не может быть предметом извинений – не тот случай. Здесь нечто совершенно иное.

Не подходят для этого крупномасштабного исторического события, в которое были вовлечены десятки государств и сотни миллионов людей, такие термины, как «прощение» или «раскаяние». Прощение просит мальчик, разбившей мамину вазу во время игры с другом. Раскаиваться может преступник за содеянное им злодеяние. Здесь мы попадаем в сферу, имеющую весьма косвенное отношение к социальной этике и этикету, правилам дипломатии и т. п., – в сферу моральных принципов и норм, которые много шире области применения правовых норм. Но последние имеют только *индивидуальную* значимость и

<sup>172</sup> Гутнер Г.Б. Национальный нарратив и национальная ответственность // Этическая мысль. 2017. Т. 17. № 1. С. 94–109.

<sup>173</sup> Там же.

не могут распространяться на других, поскольку в области нравственности действует принцип личной ответственности, а не коллективной. Именно об этом – приведённая выше цитата из «Мыслей...» Шелера.

Если мальчик, разбивший вазу будет нечестно утверждать, что вазу он разбил из-за друга или что они оба её разбили, то в любом случае это ведёт к двойной несправедливости – к одной в отношении мальчика, снимающего с себя часть ответственности, к другой – в отношении его друга, на плечи которого перекладывается часть вины и ответственности за неё. Ясно также, что раскаяние мальчика будет при этом не вполне искренним. Точно так же возникают сомнения в искренности слов о раскаянии преступника, если вина его доказана судом, но, взывая к «справедливости», он хочет переложить часть ответственности за своё злодеяние на общество («среда заела») или на другого человека (группу людей). На наш взгляд, в политических призывах к России взять на себя часть ответственности за развязывание Второй мировой войны и покаяться просматриваются в сущности такие же мотивы, какими в гипотетических ситуациях руководствуются и мальчик, и преступник.

Термин «покаяние» – а ведь нас призывают именно к нему – выходит за границы светской морали в область морали религиозной. Даже если признать соответствующим действительности факт, что верующих всех конфессий в России от 70% до 80%, тем не менее, мы живём в светском государстве. Но опять-таки возникает главный вопрос: кто должен быть субъектом покаяния, если в религиозной морали (во всяком случае, христианской) – точно так же, как и в светской, – действует принцип личной ответственности? Понятно, что субъектом покаяния не могут и не должны быть ни государство, ни нация, ни народы нашей страны, ни общество, ни церкви, ни профессиональные корпорации, ни политические партии, ни общественные организации, ни социокультурные группы, ни даже малые группы, образованные из любви к чему-то или по какому-то интересу. Субъектом покаяния может быть только индивидуальная человеческая личность, ибо только она отвечает за саму себя перед Богом.

Тут могут возразить: а как же русская идея «соборности»? Разве тот же Макс Шелер, конгениально развивая в своей социальной философии взгляды, *близкие* взглядам Вл. Соловьёва и православному «почвенничеству» Ф.М. Достоевского, не использовал понятие «Gesamtperson», которое можно перевести и как «соборная личность»? Не он ли выдвинул идею «личностной общности», или «солидарного царства любви» в Боге? Не он ли позднее, отказавшись от нищенской идеи «сверхчеловека», заявил, что идеал для человека – «всеце-

ловека) («Allmensch»))<sup>174</sup>. Не он ли как религиозный философ в своих публицистических работах времён Первой мировой войны и после неё призывал немцев к покаянию? Да, это так. Но. Кто знаком с солидаристской социальной философией Шелера, с его концепцией религии, знает: как философ-персоналист Шелер считал субъектом покаяния индивидуальную человеческую личность.

В своей работе «Покаяние и возрождение» (1917) он, хотя и обращается ко всему немецкому народу, не призывает принести общенациональное покаяние или выступить с коллективным покаянным заявлением. Обращаясь ко всем, он призывает покаяться *каждого* – во всяком случае, каждого верующего – *как личность в отдельности*. Притом он не убеждает и тем более не принуждает это сделать, ибо покаяние – дело исключительно добровольное, но объясняет, почему это лучше сделать, чем не делать, и доказывает (цитируя «*Apoloigia pro vita sua*» католического кардинала Ньюмана), что на самом деле каждому есть в чём покаяться, поскольку через поколения все мы несём в себе первородный грех, а многие – родовую вину. «Поэтому кто говорит: «Я не знаю за собой никакой вины – мне раскаиваться не в чем» тот либо Бог, либо животное, – пишет Шелер. – Если же говорящий – человек, значит, он ещё ничего не знает о сущности вины»<sup>175</sup>.

Что касается понятия «совокупной личности» (она же солидарная, соборная, коллективная личность (*Gesamtperson*))<sup>176</sup> и основанной

<sup>174</sup> «Но если и должно быть имя у идеала, то идеал для человека – это «всечеловек», а не «сверхчеловек»... Сверхчеловек, как и недочеловек, должен, однако, в идеале всечеловека стать *человеком*» (*Шелер М. Человек в эпоху уравнивания / Шелер М. Избранные произведения*. М.: «ГНОЗИС», 1994. С. 105). «Опираясь на исследования и усмотрения социологии знания, мы должны понять, что *Европа* и *Азия* приступили к возможной для человека задаче знания с принципиально *разных* основных направлений в условиях многообразия природных задатков различных рас, на основе совершенно различных относительно-естественных мировоззрений и, вероятно, также различных степеней первоначальных смещений матриархальных и патриархальных культур: Европа преимущественно в направлении *от матери к душе*, Азия – *от души к матери*. Что, в соответствии с этим, и постадийное развитие у них должно быть в принципе иным – до того момента, пока они не встретятся в завязывающемся культурном синтезе. Только в нем может родиться сущностью возможный *всечеловек*» (*Шелер М. Проблемы социологии знания*. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. С. 160).

<sup>175</sup> *Scheler M. Reue und Wiedergeburt / Max Scheler Gesammelte Werke Bd. 5. Vom Ewigen im Menschen*. 5. Aufl. Hrsg. von Maria Scheler. Bern und München: Francke Verlag, 1968. S. 51.

<sup>176</sup> См. комментарии к «Мыслям...» (к сноске № 4).

на этом понятии идеи «общности личностей» (Personengemeinschaft), то они, выражая христианско-социалистический идеал немецкого философа, являют собой, условно говоря, «надстроечные» образования по отношению к «базисной» индивидуальной человеческой личности. Шелер специально подчёркивает: нельзя отождествлять отношение «отдельной индивидуальной личности» к «совокупной личности» с отношением части к целому. Каждую отдельную *Gesamtperson* конституируют особые интенциональные акты отдельных индивидуальных личностей и только эти акты<sup>177</sup>. Если бытие индивидуальной человеческой личности (как акта всех духовных актов), согласно Шелеру, – феноменологически очевидная данность, т. е. оно *дано*, то бытие «солидарного царства любви» в Боге (как личности всех личностей), в котором иначе, нежели в общности и обществе, действует принцип ответственности («со-ответственности» и «ответственности-перед») только *задано*. К нему ещё надо прийти. И не каждому удаётся решить эту задачу.

Вот как Шелер описывает социально-исторический аспект подлинного покаяния как особого духовно-нравственного деяния личности.

«Покаяние – это не только некий процесс в индивидуальной душе, но и в то же время, как и вина, некое *совокупное* социально-историческое явление (*sozial-historische Gesamterscheinung*). Великий принцип *солидарности* всех детей Адама в ответственности, вине и заслуге гласит: наличие со-ответственности, факт со-ответственности и осознание каждым в отдельности своей со-ответственности за *всё* происходящее в моральном космосе не привязаны только к тем зримым, показуемым *последствиям*, которые эти каждые прямо или косвенно причинили друг другу как члены познаваемых ими социальных и исторических каузальных сетей. Эти последствия и их осознание скорее лишь *локализуют* взгляд на тех пунктах морального космоса, за которые мы абсолютно точно можем *сознательно нести* нашу со-ответственность. Но они не *создают* впервые со-ответственность и её чувство, постоянно сопровождающее нас, в той мере, в какой мы нравственно пробуждены. Чистая *форма* со-ответственности – постоянное сознание, что, будь «я» другим, и *весь* (*gesamt*) моральный мир прошлого и будущего, все звёзды и небо, могли бы быть совершенно другими; ощущение того, что биения всех конечных сердец складываются по тайным законам эха любви и нена-

<sup>177</sup> Совокупных личностей поэтому множество: одна совокупная личность может полностью или частично входить в другую, другая в третью, они могут между собой частично пересекаться, т. е. здесь возможны любые взаимные отношения и конфигурации.

висти и законам их распространения через бесконечность всякий раз в различные гармонии или дисгармонии, которые как неделимое целое слышит и судит ухо Божье, – эта *изначальная* со-ответственность столь же существенна для наличия морального субъекта, как и его ответственность перед самим собой»<sup>178</sup>.

Может быть, нас призывают к *такому* покаянию (или аналогичному, но более соответствующему православной традиции или мусульманской, или иудейской)? Если так, то ладно. Но тогда каяться надо бы каждому на планете Земля. Если это приведёт к гражданскому миру внутри стран и к миру между народами, то почему бы и не покаяться? Хотя есть большие сомнения в возможности реализовать такой глобальный flash mob. Но если, требуя покаяния, от России ждут признания вины СССР за развязывание Второй мировой войны, т. е. фактически нашей духовно-нравственной капитуляции, тогда этот циничный наглый вызов даже не заслуживает ответа.

У автора этих строк было два деда. Один, участник трудового фронта: будучи инженером одного секретного проектно-конструкторского бюро в Москве, он оказался нужнее в тылу. Когда враг подошёл к столице, он вместе со всеми москвичами рыл окопы и ставил противотанковые заграждения, т. н. «ежи», за что был удостоен медали «За оборону Москвы». Другой дед, ветеран Великой отечественной войны 1941-1945 гг., кавалер двух медалей «За Отвагу» и медали «За взятие Кенигсберга», закончил войну в Восточной Пруссии.

Первую боевую медаль дед получил вот за что<sup>179</sup>: «От имени Президиума Верховного Совета Союза ССР за образцовое выполнение боевых заданий командования на фронте борьбы с немецкими захватчиками и проявленные при этом доблесть и мужество, НАГРАЖДАЮ: Медалью «ЗА ОТВАГУ» – Командира отделения тяги старшего сержанта КОМКИНА Михаила Ивановича за устранение 22 сентября 1943 года в р-не д. ВАШКОВИЧИ под артобстрелом поломки 2-х тракторов, чем способствовал непрерывно поддерживать пехоту огнём и колёсами. 28.9.43 года на марше в районе д. РЫЖИКОВО от бомбёжки был повреждён трактор. Несмотря на бомбёжку с воздуха, тов. КОМКИН, рискуя жизнью, устранил повреждение трактора и вывел его вместе с орудием из зоны бомбёжки.

<sup>178</sup> Scheler M. Reue und Wiedergeburt / Max Scheler Gesammelte Werke Bd. 5. Vom Ewigen im Menschen. 5. Aufl. Hrsg. von Maria Scheler. Bern und München: Francke Verlag, 1968. S. 51.

<sup>179</sup> Здесь и далее сохранена орфография, пунктуация и сокращения оригинала.

1909 года рождения, русский, член ВКП(б). Участник отечественной войны с 1941 г. Наград не имеет. Призван Молотовским РВК г. Москвы. Домашний адрес – Москва, Б. Полуяровский пер. д. 2/10, кв. 18. Жена – Комкина Мария Михайловна<sup>180</sup>.

История с награждением второй медалью «За отвагу» несколько запутанная. В наградном листе написано следующее.

«Тов. Камкин<sup>181</sup> работает комотд. АТБ с января 1944 года. За период службы и наступательных действий с 23 июня 1944 года тов. Камкин показал себя одним из дисциплинированных волевых командиров преданный партии Ленина-Сталина. При выполнении боевых заданий командования в борьбе с немецкими захватчиками его эшелон задание по перевозкам б/припасов войскам 43 армии выполнял в срок и досрочно. 15 августа возник пожар на ст. Дукшты склад 1413, который угрожал артиллерии. Камкин не жалея жизни бросился со своим эшелонном в кол-ве 10 а/машин на спасение боеприпасов и пушек в результате вывез из пламя огня 7 пушек и 10 а/м с боеприпасами этим самым проявил героический поступок.

Тов. Камкин достоин правительственной награды.

Август 1944 г. Командир 1 батальона 71 а/полка

Капитан [подпись] (Голубев)

Достоин правительственной награды орден

«Отечественная война» II степени

Начальник артснабжения 43 армии полковник [подпись]

«б» сентября 1944 г.

Достоин правительственной награды орден Слава III ст.

Командующий Артиллерией 43 Армии

Гвардии Генерал-майор Артиллерии

подпись] (ЩЕГЛОВ)

«16» 9.1944 г.»<sup>182</sup>.

<sup>180</sup> Приказ 545 Армейскому Пушечному Артиллерийскому Полку. 16 декабря 1943. № 058/Н. Первый Прибалтийский Фронт. (ЦА МО РФ. Папка № 601390 «Приказы военных советов фронтов, групп, армий, командиров корпусов, дивизий, бригад, полков и командующих родов войск о награждениях орденами и медалями СССР». Начато 19 января 1943 г., окончено 9 июня 1945 г. На 277 листах. С. 135–136.)

<sup>181</sup> Ошибка в фамилии, допущенная писарем: вместо правильной фамилии «Комкин» ошибочно написана фамилия «Камкин». Ошибки в наградных документах, которые выписывались в конце и после войны *миллионами* – увы, не редкость.

<sup>182</sup> ЦА МО РФ. Папка № 116894 «Приказы и наградной материал к приказам военных советов фронтов, групп, армий, командиров корпусов, дивизий, бригад, полков и командующих родов войск о награждениях орденами и медалями СССР». Начато 11 сентября 1944 г., окончено 12 октября 1944 г. На 330 листах. С. 232.

Из наградного листа явствует, что мой дед, оказывается, представлялся к награждению орденом Отечественной войны 2-й степени, но командующий артиллерией 43-й армии, гвардии генерал-майор артиллерии Щеглов счёл, что совершенный дедом поступок заслуживает награждения орденом Славы 3-й степени<sup>183</sup>. Окончательный результат представления к награждению не был зафиксирован в наградном листе. На помощь пришла учётная карточка награждённого. В ней проставлены три штампа, из которых следует, что 13.10.44 за бои с немецкими захватчиками Камкин Михаил Иванович был награждён медалью «За отвагу» и что награда ему вручена. Как получилось, что вместо одного ордена его хотели наградить другим, но в результате вручили медаль, – наверное, останется тайной<sup>184</sup>.

Вот и спрашивается: в чём вина моих дедов? Или за ними числится, как пишут те, кто призывает к всероссийскому покаянию, ещё какая-то «метафизическая вина»? Какая?! Может быть, они виноваты в том, что самоотверженно защищали родину от врага? Что восставляли потом разрушенную страну? А за что каяться автору этих строк? За то, что он искренне гордится своими дедом и родителями, верно служившими Отечеству?

## 5

В своих послевоенных «политически-педагогических» сочинениях Шелер уделил особое внимание критическому анализу немецкой национальной ментальности. Как феноменологу ему было важно определить те её характерные особенности, которые в качестве идеальных

<sup>183</sup> В статуте ордена Отечественной войны среди составов действия, заслуживающих награждения этим орденом 2-й степени есть такой пункт: «Кто организовал бесперебойное материально-техническое обеспечение части, соединения, армии и тем самым способствовал успеху части, соединения». См. URL: <http://mondvor.narod.ru/OPatWar.html> (дата обращения: 10.03.2020). Правда, этот пункт больше подходит к тому, за что дед был удостоен первой медали «За отвагу». В статуте же ордена Слава вообще нет описания такого состава действий, который соответствовал бы поступку, совершенному дедом. См.: URL: <http://mondvor.narod.ru/OSlava.html>. (дата обращения: 10.03.2020).

<sup>184</sup> Возможно, сказалась ошибка писаря. К награждению орденом представлялся тов. Камкин М.И., а медалью «За отвагу», которую он, как сказано в представлении к ордену, получил ранее, был награждён тов. Комкин М.И. Могли проверить данные, указанные в представлении, и усомнились в их достоверности. Возможна и другая версия: поступку деда не нашлось аналога в статутах орденов Отечественной войны и Славы.

(духовных) факторов – вместе с реальными – привели Германию к чудовищной катастрофе в Первой мировой войне. На вопрос «Как такое могло произойти?» Шелер отвечал жёсткой, подчас беспощадной критикой некоторых аспектов немецкого национального характера, духовной культуры Германии и основ западной цивилизации<sup>185</sup>. Его послевоенные взгляды формировались под влиянием глубокого разочарования в итогах Первой мировой войны и в условиях всестороннего национального кризиса после её окончания<sup>186</sup>. Этим, вероятно, был обусловлен его отход от католицизма и разработка нового проекта «социологии знания», ядром которого стал переосмысленный Шелером (через идеи Будды и З. Фрейда<sup>187</sup>) материалистический принцип К. Маркса о первичности бытия по отношению к сознанию и вытекающая из него как следствие мысль о том, что ««идея» неизменно посрамляла себя, как только она отделялась от «интереса»».

*«В самом деле, – писал Шелер в философско-историческом введении рукописей «К идее Вечного мира и пацифизм», – трудно найти более удачный школьный пример, подтверждающий истинность разделяемого также и мною принципа Карла Маркса, что идеи, за которыми не стоят определённые групповые интересы – правда, Маркс ошибочно и односторонне предпочитает экономические и так называемые классовые интересы – всегда «посрамляли» себя в мировой истории, чем пример с «идеей Вечного мира». Она столь же абсолютно «добра», сколь беспрерывно себя посрамляла»<sup>188</sup>.*

Не претендуя здесь на полноту обзора «политически-педагогических» взглядов Шелера, выделим в них то, что сближает их, как нам кажется, с современной интеллектуальной ситуацией в России. Ведь и мы пережили 75 и 30 лет назад величайшие катастрофы, какими стали для нас Великая отечественная война и распад СССР. Нам тоже необходим критический анализ некоторых особенностей российского менталитета, нашей духовной и политической культуры, чтобы извлечь

<sup>185</sup> См.: *Малинкин А.Н.* Критика основ западной цивилизации в социологии М. Шелера // Социологические исследования. 2014. № 2. С. 76-85.

<sup>186</sup> См., например, приложение 2.

<sup>187</sup> См.: *Малинкин А.Н.* Концепция феноменологии Макса Шелера. Шелер vs Гуссерль. М.: Русская школа, 2019. Глава 4, п. 3: Три редукции в метафизике «позднего» Шелера. С. 173-211.

<sup>188</sup> *Scheler M.* Zur Idee des Friedens und Pazifismus / Manuskripte zu Politik und Moral und die Idee des Friedens und Pazifismus / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 13. Schriften aus dem Nachlass. Bd. IV. Philosophie und Geschichte. Bonn: Bouvier Verlag. 1990. S. 80.

уроки из истории на будущее. То, что было объектом критики Шелера, исходя из его понимания непростых отношений между Германией и Англией начала XX века, аналогично тому, что заслуживает критической оценки, исходя из понимания автором отношений между поздним СССР и Россией 1990-х годов, с одной стороны, и США и Западной Европой, с другой.

На что же обратил внимание Шелер? В работе «Гений войны и Германская войны» (1914, 2-е изд. 1916)<sup>189</sup>, впрочем, не только в ней, он выявляет и констатирует глубочайшую зависимость современного ему немецкого образа мысли и стиля жизни от интеллектуальных образцов и стандартов жизни более успешной в то время Британской империи. Стремление многих немцев быть похожими во всём, чем только можно, на англичан Шелер наблюдает во всех сферах жизни и человеческих проявлениях. «Куда бы я ни посмотрел, я вижу эту англизацию...»<sup>190</sup>. И она его совсем не радует. Почему? Неужели только потому, что во время войны с Англией это не очень патриотично? Нет, такая оценка была бы лишь консервативно-психологическим брюзжанием. Дело обстоит намного серьёзней: раболепно преклоняясь перед достижениями Великой колониальной империи, ориентируясь на неё как на образец, немцы, по мнению Шелера, перенимают вместе с модой на всё английское также и английский образ мысли, структуры мышления, безотчётно усваивают идеи и ценности, глубоко чуждые национальным культурным традициям, выросшим на почве континентальной Европы.

Не удивительно, что в Германии сформировалось влиятельное проанглийское лобби. В нём Шелер отмечает представителем крупной финансовой олигархии и индустрии Севера страны, ряд высокопоставленных государственных чиновников различных ведомств, прежде все-

---

<sup>189</sup> В этой яркой публицистической работе, местами переходящей в памфлет, Шелер в патриотическом порыве позволил себе неоправданную предвзятость в характеристиках и подчас излишнюю резкость в выражениях, что для него не было свойственно ранее и больше нигде не встречается. «Получили» все: и французы, и русские, но большего всего – англосаксы. В течение и после Второй мировой войны недоброжелатели философа в США сочли это достаточным основанием, чтобы заклеить его как «протонациста» и поставить под сомнение всё его творчество. См.: *Frings M. S. The Mind of Max Scheler. The first comprehensive guide based on the complete works.* Marquette university press, 1997. P. 17.

<sup>190</sup> *Scheler M. Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg / Scheler M. Politisch-pädagogische Schriften / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 4. Bern und München: Francke Verlag, 1982. S. 215.*

го дипломатов. Интересы этого лобби объективно противоречили интересам немцев Юга и Юго-Запада Германии, союзников-австрийцев, католиков и евреев, замечает Шелер (сам родом из Мюнхена и наполовину еврей). В духовно-культурном отношении лобби подпитывалось «англо-немецким родовым чувством», «евангелической солидарностью», «англо-немецкой культурной общностью» (Шелер считает её «внутренне неподлинной и неплодотворной»). Немецкий философ с характерной для него деликатностью не отказывает представителям английского лобби в патриотизме – как он выражается, в «доброй немецкой воле» – однако подозревает их в «отсутствии политического образования», в «политической неадекватности», в узости и предвзятости мышления, а также в том, что они не осознают зависимости их мышления от их интересов.

«Но куда сильнее в этом направлении влияет в целом тот факт, который был отмечен нами в первой части и не раз отмечался на протяжении всего изложения, – пишет он, – а именно: непропорционально большая часть нашей немецкой науки, образования, особенно этического и политико-экономического образования, мыслит в категориях и структурных формах английского мышления. «Мыслить в категориях английского мышления» – это не означает, скажем, считать «правдой» то, что утверждают англичане; это не значит также – предпочитать как предметы мышления английские темы и проблемы; и уж тем более это не означает «мыслить в пользу Англии». Англию можно честно «ненавидеть» – и при этом совершенно «по-английски мыслить». Можно думать о том, о чём ещё ни один англичанин не думал и не писал, – и всё же формулировать это в английских категориях и структурировать по правилам английского мышления. Можно даже (в принципе) счесть ложными все положения и утверждения всех англичан, после какой-то резкой критики заменить их другими, – и при этом делать то, что я назвал «мыслить в английских категориях». Но можно посчитать все эти утверждения истинными, – и не мыслить при этом по-английски. Важно вот что: каждый, кто мыслит в английских категориях, – будь то как дарвинист, как свободный из принципа коммерсант ..., как представитель экономического воззрения на историю, как английский пацифист или этический утилитарист – каждый, кто в этом смысле, «мыслит по-английски», ничуть об этом не подозревая и наверно, не задумываясь, об историческом происхождении форм своего мышления, тот, в объективно смысле, мыслит «за» Англию, за её долгосрочный совокупный интерес. Ибо «структура» национального мышления со-

ответствует именно специфическим условиям существования этой нации – и здесь обнаруживается многое, что соответствует экзистенциальным условиям возможного островного государства вообще»<sup>191</sup>.

«Но как же велика зависимость от мыслительных структур Англии одного только нашего политического либерализма, – продолжает Шелер, – прямо в его формальных политико-экономических категориях! Она просто не поддаётся ни описанию, ни измерению, и ещё ждёт своего серьёзного исторического исследования. Закон души гласит: чем больше такая зависимость, тем меньше о ней знают. Находящийся под внушением всегда думает – в отличие от того, кто слушается, – что это он сам так думает и хочет того, что ему на самом деле внушают. Насколько сильно зависит от категорий английского мышления наше современное немецкое мышление, в частности, мышление наших «империалистов» – английское слово, – и наших пангерманистов, но даже и их антиподов, например, большого числа наших социалистических теоретиков, станет ясно только тогда, когда мы впервые всерьёз высвободимся из их пут. Разве немцы XVIII столетия знали или хотя бы только подозревали, насколько глубоко в них проникло французское влияние? Германия увидела его лишь по прошествии лет, когда явила себя оригинальная национальная немецкая литература, – благодаря Лессингу, Гёте, Шиллеру и т. д. Война, надеюсь, поможет нам по аналогии научиться видеть это и в отношении Англии»<sup>192</sup>.

«Гений войны...» Шелер завершает главой под названием «Los mit England!» (откуда и взят приведённый выше фрагмент), что можно перевести как «Избавиться от Англии!» или «Долой Англию!». Заключительные слова в ней таковы: «Да, правда, это парадоксально, что во время войны с Англией приходится ещё и кричать «Долой Англию!». Однако это более необходимо, чем думают»<sup>193</sup>.

В работе «О двух немецких болезнях» (1919), уже лишённой патриотической патетики, зато исполненной чувства боли за родину, горечи и досады за поражение в войне, тревоги перед лицом случившейся в ноябре 1918 г. революции и постигшего страну глубочайшего кризиса, Шелер анализирует культурную историю Германии, выявляет реальные и идеальные предпосылки, которые привели к поражению в Первой мировой войне. Рассмотрим эту работу более подробно с учётом того, что во введении к части первой «Политика и мораль» под названием «Недостаточность точек зрения в этом вопросе» Шелер указывает на

<sup>191</sup> Ibidem. S. 215.

<sup>192</sup> Ibidem. S. 215-216.

<sup>193</sup> Ibidem. S. 217.

неё как на одну из тех, знакомство с которыми он считает необходимым для понимания подлинных причин затянувшегося бедственного положения, в котором находится современная ему Германия<sup>194</sup>.

Начинает он с того, что опять-таки отмечает характерную слабость немецкого мышления – его *вторичность*, зависимость от взятого за образец английского. «Во время войны я начал собирать коллекцию сочинений наших «врагов Англии», – пишет он, – и у всех этих писаний одна и та же логическая структура. 1. Автор показывает, каким образом Англия «основала» свою империю (показывает, конечно, односторонне, неточно, сжимая эпический, длившийся веками процесс роста в драму из нескольких «актов»). 2. Автор ругает англичан за то, что они использовали методы преступников, мошенников и лицемеров. 3. Автор заканчивает свой трактат решительным требованием: мы должны, наконец, у англичан «учиться» (т. е. быть мошенниками, лицемерами и т. д.)! Вот образец *метода* протестного мышления – мышления, которое получает свои цели и задачи лишь из протеста против чего-то другого. Когда же Германия усвоит, что для каждого человека, но и для каждого народа самое скорбное, невыносимое, вызывающее ненависть, – это образ двойника; что рабское *подражание* и рабский *протест* – всего лишь два полюса *одного и того же* порочного движения духа?»<sup>195</sup>.

Но откуда взялась эта порождающая вторичность зависимость, где её реальные и ментальные первопричины, задаётся вопросом Шелер. И показывает, что ментальные причины следует искать в одной из двух «болезней» немецкой ментальности и немецкого национального характера – в романтически-идеалистической склонности бросаться из крайности в крайность.

До 1830-х годов Германия была безмерно увлечена «акосмистским пантеизмом «идеи»», затем, спохватившись, что отстаёт в конкуренции за рынки сырья и сбыта от других европейских стран, прежде всего Англии, в условиях «бесконечной критики и беспределного протеста против своей классической эпохи» она с ещё пущей безоглядностью начала «по-кроличьи умножать народонаселение» в интересах промышленности, военной мощи, ради увеличения экспорта товаров. Всё это делалось во имя некой «реальной политики» экономистского

<sup>194</sup> См. приложение 2.

<sup>195</sup> *Scheler M. Von zwei deutschen Krankheiten / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986. S. 205.*

типа, которая, по выражению Шелера, «была отмечена такой же печатью донкихотской переоценки собственных сил и бесформенной расплывчатости, как и диалектическая одержимость (*Amoklauf*) против Бога наших Фихте, Шеллинга, Гегеля». «Заблуждаются, – резюмирует Шелер, – если думают, будто немец хоть как-то изменился в романтически-донкихотской *форме* своего мышления от Гегеля до 1914 года. Изменилось лишь средство, каким он эту форму претворял в жизнь, перейдя от «идеи» к «реальной политике»<sup>196</sup>.

Гегель сформулировал бы мышление не только своего времени, но и всей эпохи, продолжает Шелер, если бы учил, что интересы людей и их страсти – экономические интересы, политическое честолюбие и властолюбие – только для того и существуют, чтобы служить реализации «божественной идеи», что «хитрость идеи» заключается как раз в том, чтобы поставить эти интересы себе на службу. Но, увы, во времена Гегеля «подлинные» движущие силы истории усматривали только в идеях. «Конечно, это было ценно, что один немец увидел превратность такого способа мышления, – прозрачный намёк на К. Маркса. – Но ничего ценного не было в том, – и привело даже к ещё большей беде, – что этот метод он радикально *протестно перевернул*: создал такой образ мыслей, который в малейших следах идеальных движущих сил, действующих самостоятельно, усматривал лишь замаскированные скрытые интересы»<sup>197</sup>. Более развёрнуто Шелер характеризует первую немецкую болезнь в следующих выражениях: «...*Болезнь чередования протеста и необузданной самоотдачи*, агрессивной переоценки себя и самоотречения, ложной заносчивости в успехе и отсутствия достоинства в поражении – вместо сдержанности в успехе и высочайшего достоинства в поражении»<sup>198</sup>.

Вторую ментальную «немецкую болезнь» Шелер видит в чрезмерной (и в этом смысле, «ложной») погружённости немцев в свою внутреннюю жизнь («*falsche Innerlichkeit*). Речь идёт о сосредоточенности на внутреннем как чём-то якобы самодостаточном в ущерб для внешнего вплоть до отказа претворять, выражать внутреннее во внешнем. Корни этой болезни уходят в более далёкое прошлое. Шелер выделяет пять особенностей немецкой культурной истории и исторической действительности, повлиявших на формирование феномена «ложной обращённости внутрь себя»: «...1) лютеранский или аналогично окрашенный протестантизм (например, «неолютеранские»

<sup>196</sup> Ibidem. S. 206.

<sup>197</sup> Ibidem.

<sup>198</sup> Ibidem. S. 207.

последователи Ритчля<sup>199</sup> возобновили лютеранский тип набожности и без всякой догматики); 2) философия Канта; 3) романтический историзм; 4) этическое строение прусской родины (Urland); 5) образец Бисмарка...»<sup>200</sup>. Чтобы было понятно, о чём идёт речь, приведём несколько поясняющих цитат.

1) и 2). Протестантская обращённость внутрь себя едва ли нуждается в комментариях. Что же касается философии Канта, то могут возникнуть вопросы. Шелер признаёт, что кантовская философия, на первый взгляд, далека от учения Лютера и даже ему противоположна. «Лютеровский «проститутка разум»<sup>201</sup> становится у Канта конструктором мира объективного опыта и первоначалом всякого нравственно-го, религиозного и правового порядка. «Ты можешь, ибо ты должен», говорит Кант. «Не воображай себе, что ты уже можешь там, где моральный закон утверждает, что ты должен» (a debere ad posse non valet consequentia), говорит Лютер. Однако дуализм между homo noumenon и homo phaenomenon<sup>202</sup> – первый свободен, второй абсолютно детерминирован, – между добрым «образом мыслей» и действием, между моралью и правом у Канта в точности аналогичен лютеровскому дуализму любви и закона, веры и деяния (Werk), человека, который «свободен» и «господин» в Христе, и человека, который «раб» и «несвободен» как плотское существо перед законом»<sup>203</sup>.

«Говорили, будто принцип Канта, согласно которому человека никогда нельзя использовать как средство, сам собой исключает прошлый милитаризм. Кантовский принцип гласит: нельзя *только* как средство. Но почему homo = ens phaenomenon<sup>204</sup> нельзя использовать *только* как средство – ведь homo = ens noumenon<sup>205</sup> вообще не может потерять своё достоинство. Ибо Кант так глубоко упрятал его во внутреннее (Innerlichkeit), что ни одна мирская рука до него не дотянется»<sup>206</sup>. Нечто подобное Гегель высказал в своей «Феноменологии духа» об

<sup>199</sup> Ритчль, Альбрехт Беньямин (нем. Albrecht Benjamin Ritschl), 1822-1889, – немецкий историк христианства, протестантский теолог, представитель либеральной теологии.

<sup>200</sup> Ibidem. S. 216-217.

<sup>201</sup> «Hure Vernunft». Согласно Лютеру, разум – «проститутка дьявола» («des Teufels Hure»).

<sup>202</sup> «Homo noumenon» и «homo phaenomenon» (лат.) – «человек ноуменальный» и «человек феноменальный».

<sup>203</sup> Ibidem. S. 213.

<sup>204</sup> «Homo = ens phaenomenon» (лат.) – «человек = существо феноменальное».

<sup>205</sup> «Homo = ens noumenon» (лат.) – «человек = существо ноуменальное».

<sup>206</sup> Ibidem. S. 214.

этике Фихте: если добро – лишь вечно «должное», то его ни в коем случае нельзя мариать о действительность: ведь добро прекратит быть добром, едва лишь перестанет быть только «должным».

3) В «Мыслях...» Шелер упоминает О. Шпанна как представителя неоромантизма в социальной философии. *«Нет и никакого субстанционального «народного духа», творящего право, о котором мечтали и всё ещё мечтают романтики (Шпанн). Кто так думает, рассматривает государство в качестве некой природной силы, существующей вне порядка ценностей»*. На наш взгляд, важно подчеркнуть принципиальное различие между «универсализмом» Шпанна, – это лишь эвфемизм «холизма» исторически-романтического толка – и холизмом, в понимании Шелера: последний не только не исключает принцип индивидуализма, но и предполагает его как необходимый момент становления «личностной общности»<sup>207</sup>. Но чем же оказался так «плох» немецкий романтизм?

«Наши науки о духи, которые лишь недавно начали снова избегать объятий исторического релятивизма и постепенно избавляться от влияния «исторических школ» (в науке о праве, философии, национальной экономике, искусствоведении, филологии и т. д.), – а все они уходят корнями в романтизм, – констатирует философ, – породили в немецком образовании страх перед прикосновением к действительности, причастностью к какому-либо мало-мальскому отношению исторического насилия, доверие к отношениям исторической и богом данной зависимости и недоверие к *свободе и силе* человека направлять свои дела и управлять ими, подобных которым не найти ни в одной стране мира»<sup>208</sup>.

4) «Ещё одним исходным пунктом ложной обращённости во внутреннее (*falsche Innerlichkeit*) является большая прусская помещицья усадьба со всеми её вспомогательными строениями. Здесь – *этнологические* основы обращённости во внутреннее»<sup>209</sup>. Шелер имеет в виду те социально-психологические отношения, которые исторически складывались между семьями помещиков-немцев и местным не-немецким населением Западной и Восточной Пруссии (в значительной части западно-славянским). Он изображает их как взаимодополнительные по типу отношений «господ» и «рабов», причём славяне у него предстают носителями рабской психологии по своей природе. «Низшее сословие – уже в силу своей пронизанности славянской кровью склон-

<sup>207</sup> См. комментарии.

<sup>208</sup> Ibidem. S. 214-215.

<sup>209</sup> Ibidem. S. 215.

ное к погруженности в своё Я и к раздумьям (Grübeln) – воспринимает отношения господства и власти как богоугодные и вознаграждает себя за свою горькую судьбу обращенностью внутрь себя, – пишет Шелер. – Лютеранская религиозность даёт *и* политической пассивности, *и* обращенности во внутрь более высокую догматическую санкцию. Патриархальность лютеранского устройства общества, государства и семьи удерживает вместе оба элемента – господ и слуг – на общей почве наличного бытия»<sup>210</sup>.

5) Влияние Бисмарка как сильного государственного деятеля и как образца успешного политического лидера на общественную жизнь в Германии Шелер оценивает негативно лишь в том смысле, что именно Бисмарк, по его мнению, «...не учитывая по-настоящему духовные силы исторической жизни, придал одностороннее направление интересу и стремлениям немецкой буржуазии: с одной стороны, – на дело (Geschäft) и экономический подъём посредством бесконечной работы, не определявшейся никакой осмысленной целью жизни»<sup>211</sup>, – *и* на довольствующуюся самой собой внутреннюю обращенность ко всем духовным занятиям»<sup>212</sup>.

Все эти пять факторов второй «немецкой болезни», наряду с другими, утверждает Шелер, и привели к «ужасной *современной катастрофе*» – поражению в мировой войне. Они обусловили непомерную переоценку собственных сил и недооценку вражеских, словно «наложив пелену на духовное око немецкого народа». Кроме того, они способствовали созданию ущербной системы немецкого образования, стимулировавшей односторонне узкую специализацию профессио-

<sup>210</sup> Ibidem. S. 216. Шелер явно выделялся среди представителей интеллектуальной элиты Германии конца XIX и первой четверти XX вв. своей психологической открытостью и восприимчивостью к иным народам и их культурам. Но всё же, оставаясь на протяжении всей жизни в узком западноевропейском кругу, он разделял некоторые свойственные ему предрассудки (стереотипы) относительно Востока, Азии вообще и славянских народов, в частности. Увы, это нашло отражение в ряде его работ, прежде всего в «Гении войны...». Заметим, что в конце жизни Шелер, получив приглашение от Токийского университета, намеревался посетить с лекциями Японию, а также, заручившись в переписке с А.В. Луначарским его поддержкой, – и Советскую Россию. Преждевременная смерть не позволила осуществить эти планы.

<sup>211</sup> Здесь Шелер ссылается на свой трактат «Причины ненависти к немцам» (1917, 2-е изд. 1919), где именно в бессмысленном автоматическом «трудоголизме» немцев, следовавших заданному Бисмарком образцу, видит *одну* из причин ненависти к ним со стороны других наций.

<sup>212</sup> Ibidem.

нальных интересов и приведшей к партикуляризации духовных горизонтов индивидуумов и групп. В Германии, пишет он, сейчас много всяких узких специалистов от науки, техники и предпринимательства, но перевелись личности большого масштаба, которые могли бы стать целостными жизненными образцами и лидерами для всей нации. То же самое наблюдается и в искусстве. Увы, сетует Шелер, у немцев сейчас нет таких фигур, как Бальзак, Толстой и Достоевский, «которыми мы восхищаемся». В политической сфере очевиден недостаток ответственных государственных деятелей.

В заключительной части своих рукописей о «Политике и морали» Шелер охарактеризовал это состояние политической элиты Германии как симптоматическое проявление той *«роковой, ставшей уже традиционной, трагической пропасти между властью и духом»*, между политикой и моралью, которая разверзлась внутри всего немецкого народа. Это ментальное разобщение нации он считал главным препятствием для развития демократической формы государства, сложившейся в Веймарской парламентской республике, – в нём же вкупе с недостатком в германском обществе надпартийной элиты он усматривал угрозу возникновения тотальной диктатуры<sup>213</sup>.

Опасения Шелера не были напрасными.

## 6

Известно, что подражают тому, кто первый. За образец берут лидеры, а в экономике и политике, в международных делах в середине XIX века лидером была Великобритания – отсюда и пошла *культурно-колониальная* зависимость от всего английского в Германии, охватившей с середины XIX в. догоняющей модернизацией и в 1914 году бросившей вызов своему могущественному конкуренту. Аналогичная история приключилась в конце XX века в отношениях между, с одной стороны, некогда могучим СССР, ослабевшим от марксистско-ленинского догматизма и геронтократии, и, с другой – США, сменившими Англию в роли мирового жандарма, правда, теперь уже по-новому неоколониальному типу мирового господства. Речь идёт именно о *культурно-колониальной* зависимости, поскольку те процессы и тенденции, которые описывал Шелер и которые будут описаны

<sup>213</sup> Scheler M. Manuskripte zu Politik und Moral und die Idee des Friedens und Pazifismus / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 13. Schriften aus dem Nachlass. Bd. IV. Philosophie und Geschichte. Bonn: Bouvier Verlag. 1990. S. 73.

нами ниже, со всей очевидностью выходят далеко за пределы аккумуляции как нормального взаимного влияния и обогащения разных культур.

Возможно, всё это началось и раньше. Но принципиально ошибочный стратегический курс на то, чтобы «догнать и перегнать Америку», был взят именно Н.С. Хрущёвым. Очевидно, сам того не понимая, он поставил США в центр общественного внимания всех советских людей, сделал США объектом для сравнения с СССР, а поскольку последний во многом уступал конкуренту по производству товаров широкого потребления и продуктов питания, невольно превратил США в образец для подражания.

Брошенный Хрущёвым вызов не был объективно обоснован в идейно-ценностном отношении, поскольку, во-первых, абстрактное коммунистическое «завтра» было политически недальновидно заменять на конкретную календарную дату, во-вторых, возникал вопрос: зачем вообще кого-то догонять и перегонять по производству каких-либо продуктов, если речь идёт о построении общества принципиально нового типа? Вызов не был оправдан и в социально-экономическом плане, поскольку экономические возможности СССР, даже при наличии больших природных ресурсов, ограничивались «административно-командным» способом управления и запущенностью социокультурных проблем, в частности, нерешённостью проблемы жилья. На наш взгляд, вызов был мотивирован непомерным личным честолюбием и тщеславием самого генсека. В этом таится главная причина переоценки нами собственных сил и недооценки сил идеологического противника. Это во многом предопределило будущий крах первой в мире социалистической державы.

Неадекватность избранного Хрущёвым стратегического курса была отягощена крайне лицемерным характером разоблачения им «культы личности Сталина» на XX съезде КПСС. Ведь Н.С. Хрущёв сам принимал активное участие в организации репрессий на Украине. Многие члены партии знали об этом. Ревизионистская, а по сути ренегатская позиция Хрущёва испортила отношения СССР с Китаем, сильно разобщила ряды КПСС, но главное – посеяла глубокое недоверие к правящей верхушке партии как со стороны многих её членов, так и со стороны беспартийных. Ложь и лицемерие верхов после 1956 года стали куда более очевидными для низов, т. е. для огромной массы населения страны. Произошла непоправимая *делегитимация* правящего режима в глазах всего общества. При этом стратегия кур-

са, взятого Хрущёвым, содержала в себе внутреннее противоречие, поскольку, с одной стороны, требовала интенсификации социалистической экономики за счёт повышения производительности труда, а с другой – подрывала сложившуюся за годы милитаризованной мобилизационной экономики моральную мотивацию труда, основанную на коммунистическом ригоризме и аскетизме.

Дело в том, что возникшая в хрущёвские времена т. н. «оттепель» означала поворот настроений внутри советского общества в сторону ценностей индивидуализма и либерализма, в социально-этической сфере – в сторону утилитаризма, в моральной – эвдемонизма и гедонизма<sup>214</sup>. В первую очередь, «оттепель» затронула – если не сказать: поразила – правящие круги и интеллигенцию, но процесс «размораживания» быстро распространился на все социальные классы и слои. Эти настроения размывали главный мобилизационный ресурс и мотивационный двигатель сталинской эпохи – коллективистский фанатичный ригоризм, веру в коммунистическую идею, и тем самым уничтожали их эпифеномен – массовый энтузиазм, на котором в значительной мере держалась плановая экономика в 1920-1950-е гг. Социальная этика жертвенного служения государству и обществу, требовавшая строгой самодисциплины, начала шаг за шагом уступать место корыстному бюрократизму, конформистскому начётничеству, равнодушной халатности, дурацкому головотяпству, пьяному разгильдяйству, тайному разврату и т. п. Конечно, все эти неприглядные явления существовали и раньше – просто они начали приобретать всё более широкий массовый характер.

Наряду с коммунистической нормативистской социальной этикой, выполнявшей в обществе ассоциативную и интегративную функции, появились моральные представления эвдемонистического и гедонистического толка, выполнявшие дифференцирующую и диссциативную функции. Ответственное выполнение каждым членом трудового коллектива своего профессионального и морального долга социально спланировало людей на основе единства цели и взаимного уважения. Стремление каждого к своему индивидуально-личному счастью социум скорее разделяло, чем соединяло (если, конечно, индивидуально-личное счастье не предполагало счастья других как необходимое условие), а эгоистический поиск наслаждений, – какими бы изысканными и рафинированными они ни были – разобщал социум радикально:

<sup>214</sup> Вопрос о том, насколько все эти процессы были закономерны и неизбежны, выходит за рамки нашей темы и заслуживает отдельного рассмотрения.

каждый мог вкусить их только посредством органов чувств своего собственного тела и той части своей души, которая ближе к телу, чем к духу. Потому и начала распространяться коррупция одновременно сверху и снизу, что *потребности* советских людей, о которых опрометчиво заговорил Хрущёв, начали постепенно, но *неуклонно возрастать* в количественном и качественном отношениях, а их надо было как-то удовлетворять.

В якобы «застойные» времена Л.И. Брежнева описанные выше тенденции реализовались в полной мере. Являлось ли это достижением и заслугой Л.И. Брежнева или, наоборот, провалом, достойным серьёзного порицания? Вопрос спорный. Ответ на него зависит от мировоззренческой позиции того, кто даёт оценку<sup>215</sup>. Как бы то ни было, пока степень «развитости» советского общества по инерции измерялась в тоннах отлитого чугуна и стали, добытого угля и хлопка, в тоннах убранной пшеницы, литрах надоенного молока и т. п. незаметно для правящей элиты на первый план вышел совсем другой индикатор: «качество жизни» советских людей. В силу происходивших в толще народных масс ценностных сдвигов в сторону индивидуализма и либерализма, он оказался весьма и весьма чувствительным. Ибо «простым» советским людям, фигурально выражаясь, не было ни тепло, ни холодно от показателей по добыче, отливу и надою. Они «доставали» всё, чего невозможно было купить в магазинах, «выносили» с предприятий всё, чего нельзя было достать и т. д. Осуждать их за это сегодня – значит не понимать, что родовые травмы и недостатки государственно-социалистической плановой экономики спонтанно компенсировались широко распространившейся *теневой*.

Ю.В. Андропов, оказавшийся у власти на слишком короткое время, ничего не успел сделать. К моменту прихода к власти Горбачёва коррупция поразила всё советское общество сверху донизу. Между тем, главный идеологический противник воспринимался как «земля обетованная» уже не только «обеспеченными» элитами, но и рабочекрестьянскими и служилыми социальными низами. Родина джинсов, жевательной резинки, джаза, комиксов, рок-н-ролла и (мнимо) безграничной индивидуальной свободы стала *мечтой* десятков миллионов

<sup>215</sup> Любопытна позиция советского писателя В.А. Кочетова, его видение состояния и тенденций развития страны в середине 1960-х годов, выраженное в романе «Чего же ты хочешь?» (1969). Произведение читается сегодня как осуществившийся прогноз или сбывшееся предсказание. Что называется, «как в воду глядел».

«простых» советских людей. Когда слепая вера в коммунистическую идею окончательно пропала у большинства граждан СССР, они вдруг «прозрели» и увидели: коммунизм-то наступил – но только у «партно-менклатурных» верхов. Значит, верхи всё время их обманывали, узурпировав власть и богатство. Значит, они обманывали и тогда, когда рассказывали об «ужасах капитализма», «американском империализме», когда уверяли, что США нам враг. А стало быть, заключали они, на самом деле США – нам лучший друг!

В те годы, очевидно, под влиянием многолетней западной пропаганды («Голоса Америки», «Свободы», «Свободной Европы», «Немецкой волны», «Би-Би-Си» и др.) в интеллигентской среде сформировался *отщепенский способ мышления, чувствования, воли*. Огромное влияние на умы и сердца советских людей оказали речи А.И. Солженицына, его сочинения, постоянно читавшиеся в литературных разделах «вражеских радиоголосов», а также сам образ дерзкого писателя-правдолюбца, не сломленного ни войной, ни ГУЛАГом, ни смертельно-опасным раком, ни преследованиями КГБ, ни трудностями эмигрантской жизни. Чрезвычайно важной, с далеко идущими последствиями оказалась его позиция в отношении А.А. Власова, власовцев и их организаций: он оправдывал изменников родины. Став в какое-то время сам ярким антисоветчиком, Солженицын выставял предателей-антисоветчиков в качестве героических борцов против большевизма и сталинизма.

Это шокировало и глубоко впечатляло советских людей. Многие под влиянием позиции и оценок Нобелевского лауреата пересматривали свои взгляды. Во всяком случае, в интеллигентских кругах СССР Солженицын стал восприниматься как *личный образец*, наряду с академиком Д.И. Сахаровым и Е. Боннэр, другими диссидентами. Нельзя не признать, что роль этих личностей и диссидентов вообще в истории нашей страны оказалась весьма и весьма значительной. Правда, необходимо учитывать, что их влияние на умы и сердца советских граждан контролировалось Западом и использовалось в целях подрывной антисоветской пропаганды. Едва ли поэтому их роль однозначна: как метко заметил А.А. Зиновьев (не считавший себя диссидентом и воспринимавший эмиграцию как наказание), советские диссиденты «целились в коммунизм, а попали в Россию».

Отщепенский образ мыслей требовал отчуждения, дистанцирования от «этой страны», предполагал позицию внешнего – постороннего или стороннего – наблюдателя, якобы совершенно беспристрастного и

объективного. Да и результаты таких наблюдений адресовались даже не столько гражданам своей страны, сколько Западу («глядите, какой я дерзкий!»). Поначалу это была как бы имитационная игра, и едва ли кто всерьёз был готов отречься от своей родины, её культурного наследия, героического прошлого и т. д. Но во время перестройки отщепенский метод воззрения на родную страну как не на родную начал распространяться в виде интеллектуальной моды. И скоро он пустил, так сказать, психологические корни: из модной квазинигровой имитации превратился в нормальный, приемлемый для всех. Его усвоили многие ведущие новых интерактивных телепередач и зарождавшихся телевизионных ток-шоу, деятели культуры, эстрады, писатели, журналисты, публицисты, учёные. Способ видения реалий родной страны диссидентами стал общепринятым, их оценки и мнения – вплоть до заимствования хлёстких выражений и разоблачительных интонаций – стали оценками и мнениями представителей элиты общества.

Вместе с *отщепенским способом мышления, чувствования, воли* появилось также новое, *антисоветское* понимание «научной объективности» в подходе к оценке событий отечественной истории. Оно сложилось на основе такой логики: если коммунистическая пропаганда утверждала, что капитализм – это зло и вчерашний день человечества, то следовало признать его за благо, дающее пропуск в завтрашний день. Если она утверждала, что капитализм в силу присущих ему конститутивных пороков неизбежно порождает войны, то следовало предполагать, что коммунизм с его идеей мировой революции сам являлся источником военной угрозы и агрессии, что Советский Союз готовился напасть на Германию, чтобы установить коммунистическое господство в Европе. И т. д. и т. п. «Прорабы перестройки» даже не допускали мысли о том, что коммунистическая пропаганда могла быть в чём-то права, поскольку могла содержать в себе моменты истины, что ненависть к русским и боязливо-агрессивное отношение Запада к России всегда были *независимыми* факторами, влившими на развязывание конфликтов и войн.

Стоит ли удивляться, что в таких условиях историческая память народа о Великой войне и Победе подверглась критическим атакам ещё в эпоху «перестройки и гласности». Тогда «*прорабы перестройки*» – лидеры интеллигенции – задавались вопросом, насколько Великая отечественная война на самом деле «Великая» и насколько она, собственно, «отечественная». ««Скажем ли мы когда-нибудь, какая это была война – Великая отечественная?» – вопрошал, например,

«прораб перестройки» Ю.А. Афанасьев в одном из своих интервью. – «Отечественной мы назвали её по сталинской версии. А на самом деле? Разве это не была схватка двух тиранов?». Интервьюер: «Вы хотите сказать, что целью войны было насаждение коммунистического режима в Европе?». Ю.А. Афанасьев: «Именно к этому готовился Сталин – к войне наступательной, агрессивной. Все факты говорят об этом. Дислокация войск, профиль военных училищ, характер оружия. И выходит, мы вели не свою войну...»<sup>216</sup>.

В рамках этой логики зеркального *переворачивания, перевёртывания* считалось, что подлинная объективность в изучении советского периода отечественной истории достигается тогда, когда позиция исследователя советского прошлого совпадает с антисоветской и антикоммунистической позицией недавних идеологических противников или даже реально-исторических врагов СССР – шпионов-перебежчиков и изменников родины (например, О. Гордиевского, В.Б. Резуна-«Суворова», О.Д. Калугина и др.) бывших высокопоставленных офицеров вермахта-авторов мемуаров о Второй мировой войне (например, Г. Гудериана, Э. Манштейна, И. ф. Риббентропа, Й. Фрисснера и др.)<sup>217</sup>. Логика интеллигентных «перевёртышей», критиковавших «тоталитарный режим» и формировавших у себя, по выражению Ницше, «вторую натуру»<sup>218</sup>, не оставляла им другого выбора («Иного не дано!»), кроме

<sup>216</sup> Литературная газета. 1993. 15 сентября.

<sup>217</sup> Их книги были изданы у нас огромными тиражами и некоторые до сих пор продаются в магазинах.

<sup>218</sup> Наряду с «монументальным» и «антикварным» способами изучения прошлого, Ф. Ницше, как известно, выделил также «критический» и сам применил этот метод под лозунгом *temetno vivere*. «Человек должен обладать и от времени до времени пользоваться силой разбивать и разрушать прошлое, чтобы иметь возможность жить дальше; – писал он, – этой цели достигает он тем, что привлекает прошлое на суд истории, подвергает последнее самому тщательному допросу и, наконец, выносит ему приговор; но всякое прошлое достойно быть осуждённым – ибо таковы уж все человеческие дела... Не справедливость здесь творит суд и не милость диктует приговор, но только жизнь как некая тёмная, влекущая, ненасытно и страстно сама себя ищущая сила. *Её приговоры всегда немилостивы, всегда пристрастны, ибо они никогда не проистекают из чистого источника познания...* Ибо так как мы непременно должны быть продуктами прежних поколений, то мы являемся в то же время продуктами и их заблуждений, страстей и ошибок и даже преступлений, и невозможно совершенно оторваться от этой цепи. Если даже мы осуждаем эти заблуждения и считаем себя от них свободными, то тем самым не устраняется факт, что мы связаны с ними нашим происхождением. В лучшем случае мы приходим к конфликту между унаследованными нами, прирождёнными нам свойствами и на-

как присоединиться к точке зрения предателей и врагов нашего народа. Отступническое, рессентиментное отношение к историческому прошлому родной страны и её героям, – в первую очередь к Верховному главнокомандующему в Великой отечественной войне 1941-1945 гг. генералиссимусу И.В. Сталину – объединило людей с коллаборационистской психологией в дистанционно управляемую посредством грантов «пятую колонну» РФ, которая сплотилась под флагом анархического либерализма и глобализма.

Интеллигентные прорабы-разоблачители поставили под сомнение подвиги всех действовавших в условиях сталинского *«тоталитарного режима»* советских героев, а вместе с ними дискредитировали легендарные образы их личностей. Например, были «развенчаны» подвиги 28-ми панфиловцев, Зои и Александра Космодемьянских, Александра Матросова, Николая Гастелло и др. Отрицался факт «массового героизма» солдат и офицеров Красной Армии во время Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. и войны с Японией в 1945 г. Работу Особых Отделов, «Смерш» НКВД, заградотрядов начали «разоблачать» путём её приравнивания к преступной деятельности Ваффен-СС.

На основе предвзятого анахронического подхода ставилось под вопрос всё – даже то, что бойцы Красной Армии, поднимаясь в атаку, кричали не только «Ура!», но и «За Родину, за Сталина!». Дескать, как же они могли идти на смерть за «кровавого тирана»? Послышались сердитые возгласы толерантных российских интеллигентов: «Надо прекратить *милитаристские* парады на Красной площади! К чему это *победобесие*?! Не пора ли предать забвению дела давно минувших дней, чтобы не оскорблять чувства наших немецких друзей?». Правящая «элита» под началом Б.Н. Ельцина прислушалась: военные парады в День Победы с 1991 г. до 1995 г. не проводились.

Заметим: социологический смысл этих мемориальных символических акций состоит в том, чтобы консолидировать нацию на основе

---

шим познанием, может быть, к борьбе между новой, суровой дисциплиной и усвоенным воспитанием и врождёнными навыками, *мы стараемся вырастить в себе известную новую привычку, новый инстинкт, вторую натуру, чтобы таким образом искоренить натуру первую. Это как бы попытка создать себе a posteriori такое прошлое, от которого мы желали бы происходить в противоположность тому прошлому, от которого мы действительно приходим, – попытка всегда опасная*, так как очень нелегко найти надлежащую границу в отрицании прошлого и так как вторая натура по большей части слабее первой» (*Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Изд-во «Мысль», 1990. С. 178, 178-179*). (Курсив мой – А.М.)

исторической памяти народа о его главной победе XX столетия путём мобилизации патриотических чувств и энергии граждан в целях строительства нового общества. Великая Победа – ядро идентичности новой российской нации. Отказ государства проводить этот важнейший гражданско-патриотический ритуал оказал, наоборот, деморализующее влияние. На этом фоне в 1990-е годы слово «патриот» в России сделалось бранным, а выражение «национал-патриот» ставилось в один синонимический ряд со словами «нацист», «фашист», «коричневый».

Увы, следует признать: *смердяковщина* была и остаётся неотъемлемым элементом умонастроений российского псевдолиберального *politicum*'а. «Комплекс Смердякова» парадоксальным образом соседствует в политической культуре нашей страны со славными героическими традициями. Комплекс этот формируется на почве атеизма и патриотического нигилизма. Расположенность к предательству вырастает в нём из горделивого себялюбия и одновременно неизбывной жалости к себе как якобы брошенному на произвол судьбы и *преданному своими же*. *Ненависть к своим* и желание предать их переживаются в форме иллюзорной компенсации, мести за эту мнимо нанесённую непростительную обиду, которая подсознательно убергается от выявления при самоанализе. Свои предаются, *потому что* они якобы сами предатели и должны быть устранены как враждебное препятствие на пути к светлому будущему страны и всего человечества. Комплекс лакейства перед Западом, стремление любой ценой войти в «европейскую семью народов» – источник русской русофобии с её императивом «убей в себе русского!»<sup>219</sup>. Это и символизирует самоубийство Смердякова в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы».

Кроме глубинно-психологического измерения, у этого феномена есть и другое: *реально-социологическая* первопричина смердяковщины, объясняющая её культуругенез, коренится в глубокой *социально-антропологической* пропасти между бедными малообразованными низами, составляющими большую часть населения России, – и её богатыми, европейски образованными верхами, оторвавшимися от на-

<sup>219</sup> *Малинкин А.Н.* Предать предателей: смердяковщина как элемент российской политической культуры // Вопросы национализма. 2017. № 1 (29). С. 221-237. С 1985 по 2000-х гг. раболепное преклонение перед Западом расцвело у нас пышным цветом. С тех пор в нашей стране выросло целое поколение молодых людей (демографы называют их «миллениалами»), которые воспринимают всё западное как ценностно-универсальное и само собой разумеющееся.

циональной культурной почвы, т. е. между народом и «элитой». В этом смысле, Россия была и остаётся великаном – но нет, не великаном «на глиняных ногах»: это фальшивый пропагандистский образ – а великаном с огромным народным телом и маленькой, повернутой в сторону Запада интеллигентской головкой.

В настоящее время эта реально-социологическая причина столь же действенна, как триста и больше лет назад. Принципиально ничего не изменилось. В построенном нами при содействии западных «друзей» *олигархически-капиталистическом общественном строе* столь же велика пропасть между богатым «бомондом», живущим одной ногой в Западной Европе, США, на экзотических островах, а другой в России, – и бедными народными массами, живущими в «глубинках» страны. Причём эти «глубинки» можно найти уже в сотне километров за МКАДом (отсюда – высокомерно презрительное интеллигентское слово-клеймо: «замкадыши», т. е. люди второго сорта).

## 7

В годы Великой отечественной войны 1941-1945 гг. смердяковщина трансформировалась во *власовщину*<sup>220</sup>. При этом она дополнилась русским этническим национализмом в его коллаборационистской версии – одновременно ложной и лживой. Попавший в плен и изменивший присяге генерал-лейтенант А.А. Власов объявил Верховного главнокомандующего И.В. Сталина предателем русского народа и призвал русских, обманутых большевиком Сталиным, вернуться под началом гитлеровской Германии в «семью европейских народов».

«Меня ничем не обидела советская власть, – утверждал он. – (...) Высшие достижения Русского народа неразрывно связаны с теми периодами его истории, когда он связывал свою судьбу с судьбой Европы, когда он строил свою культуру, своё хозяйство, свой быт в тесном единении с народами Европы. Большевизм отгородил Русский народ непроницаемой стеной от Европы. Он стремился изолировать нашу Родину от передовых европейских стран. Во имя утопических и чуждых Русскому народу идей он готовился к войне, противопостав-

<sup>220</sup> Коллаборационизм и предательство во Второй мировой войне. Власов и власовщина. Москва 12 ноября 2009 г.: материалы международного круглого стола под ред. д.и.н. Кузнецевского; Рос. ин-т стратегич. исслед. М.: РИСИ, 2010. *Будницкий О.В., Зеленина Г.С.* «Свершилось. Пришли немцы!» Идеиный коллаборационизм в годы Великой Отечественной войны. М.: Российская политическая энциклопедия, 2012.

ляя себя народам Европы. ...Русский народ должен уничтожить эту стену ненависти и недоверия. В союзе и сотрудничестве с Германией он должен построить новую счастливую Родину в рамках семьи равноправных и свободных народов Европы. (...) Этот союз, одинаково выгодный для обоих великих народов, приведёт нас к победе над тёмными силами большевизма, избавит нас от кабалы англо-американского капитала»<sup>221</sup>.

В другом обращении Власов и его сообщник по делу измены родине генерал-майор В.Ф. Малышкин от имени «Русского комитета» писали: «Союзники Сталина – английские и американские капиталисты – предали Русский народ. (...) ...Германия ведёт войну не против Русского народа и его Родины, а лишь против большевизма. (...) Национал-социалистическая Германия Адольфа Гитлера ставит своей задачей организацию Новой Европы без большевиков и капиталистов, в котором каждому народу будет обеспечено почётное место»<sup>222</sup>. «Жизненное пространство народов СССР останется их собственностью – уверяли Власов и Малышкин, – ибо любовь и привязанность человека к его родной земле является нравственным достоинством, которое национал-социалисты ставят выше всего. Русская страна не будет оскорблена! Россия – русским»<sup>223</sup>. В обращении десяти «солдат-крестьян» 8-й ударной дивизии Русской освободительной армии (РОА) лексика более откровенная: «Нам с вами нужна Россия, а не *жидовское* Сэ-Сэ-Сэ-Рэ, поэтому мы идём вместе с немецкой армией, чтобы раз и навсегда покончить с большевистской заразой»<sup>224</sup>.

Случай с Власовым – пример выдающейся негативно-значимой роли личности в отечественной истории, аналогичный случаю с М.С. Горбачёвым. Личности этих людей многое роднит: крестьянское происхождение, незаурядные личные способности, заслуги перед государством до определённого момента карьеры, справедливое недовольство существовавшими в их время порядками, критиче-

<sup>221</sup> Почему я стал на путь борьбы с большевизмом. Открытое письмо генерал-лейтенанта А.А. Власова. 1942. Листовка Русской освободительной армии.

<sup>222</sup> Обращение Русского Комитета к бойцам и командирам Красной армии, ко всему Русскому народу и другим народам Советского Союза. г. Смоленск. 27 декабря 1942 г. Листовка Русской освободительной армии.

<sup>223</sup> Русский народ – равноправный член семьи свободных народов Новой Европы! г. Смоленск. 30 января 1943 г. Листовка Русской освободительной армии.

<sup>224</sup> За Россию, против Сталина и большевизма. Листовка Русской освободительной армии. 1943.

ское к ним отношение, желание их исправить, но также и негодные средства, пущенные ими в ход для изменения положения к лучшему: *опора на внешние силы, враждебные нашей стране*. Сделав ставку на внешние враждебные России силы, Власов и Горбачёв совершили поступки предательского характера, благодаря которым, однако, и вошли в историю. Стоит ли удивляться тому, что *выбор* средств для достижения благородных целей у обоих определялся *очарованием Западной Европы*. Оба крестьянских сына питали к ней искреннюю инфантильно-романтическую любовь.

Ранее мы уже цитировали слова первого президента СССР о том, как у него родилась идея «обшеевропейского дома». Оказывается, нечто подобное происходило также в уме и душе у Власова и у многих членов его команды, например, у М.А. Зыкова. Вот как В.К. Штрик-Штрикфельдт<sup>225</sup> описывает это в своих мемуарах: «Контрастом... были слова Зыкова, сказанные им в тот же вечер во время прогулки по старинным кварталам Парижа. В узком переулке, глядя на постройки времён *ancien régime*, он заметил: «Смотрите-ка, Вильфрид Карлович, здесь могли бы сейчас появиться три мушкетёра или загадочная карета с придворной дамой. Я никогда не бывал в Париже, и всё же я чувствую в этот первый вечер здесь, что я уже его давно знаю. Это потому, что *мы, как и вы, – европейцы. Мы принадлежим Европе. Европа – наша общая духовная родина*». ***Идея европейской семьи народов завладела мыслями сотрудников Власова***»<sup>226</sup>. (Курсив мой – А.М.)

Штрик-Штрикфельдт оправдывает своего бывшего подопечного: «Власовым не руководили ни честолюбие, ни расчёт. Судьба, обстоятельства, его собственный опыт – всё это вместе привело к тому, что он действовал именно так. Принимая на себя ответственность, он был не одинок. Его идейные сотрудники отлично сознавали, что вторая мировая война открыла возможность (которая может больше никогда не представиться) освободить народы России от большевистского гнёта. Можно ли здесь говорить об измене? Немецкий теолог Дитрих Бонхёффер, участник немецкого Движения Сопротивления, казнённый нацистами, говорил, что в известных обстоятельствах измена является патриотизмом, а патриотизм – изменой. Когда один американец

<sup>225</sup> Штрик-Штрикфельдт, Вильфрид Карлович (1897-1977), переводчик, в 1941-1945 гг. капитан германской армии, приставленный гитлеровским командованием к Власову.

<sup>226</sup> Штрик-Штрикфельдт В. Против Сталина и Гитлера. Генерал Власов и русское освободительное движение. 3-е изд., репринт со 2-го изд. 1981; 1-е изд. 1970. М.: Посев, 1993. С. 296.

спросил меня, был ли Власов изменником, я задал ему встречный вопрос: были ли Вашингтон и Франклин изменниками? Если верно, что тот, чья цель – служить своей стране, а не вредить ей, – не изменник, то ни немец Клаус граф фон Штауфенберг, ни генерал А.А. Власов – не изменники. Это же относится и к тем, кто был рядом с ними. Если покойный социал-демократ Юлиус Лебер имел право призывать, чтобы весь мир, *включая коммунистов*, сплотился на борьбу против Гитлера, то покойный генерал Власов имел право призывать, в свете своего личного опыта, чтобы все народы России, да даже весь мир, *включая национал-социалистов*, сплотились на борьбу против Сталина»<sup>227</sup>.

Почему-то Штрик-Штрикфельдту не приходит в голову мысль, что ненависть Власова и его единомышленников к Сталину и большевизму, стремление с помощью врагов поскорей избавиться от них русский народ не может служить оправданием для нарушения присяги и измены родине. Ненависть к Сталину не может быть индульгенцией. Не все солдаты и офицеры Красной Армии были коммунистами и любили Сталина, многие его втайне ненавидели. Точно так же не все солдаты и офицеры вермахта были национал-социалистами и любили Гитлера, многие его втайне ненавидели. Однако большинство и тех, и других воинскую присягу не нарушили. Почему? Потому что у них была *честь*, не позволившая им это сделать, потому что ценность верности воинскому долгу оказалась для них выше ценности сохранения собственной жизни. Поэтому Великая отечественная война 1941-1945 гг. была такой упорной и ожесточённой, и многие с обеих сторон остались на поле боя мёртвыми, но честно выполнившими долг.

Свои мемуарные записки Штрик-Штрикфельдт начинает с рассказа о том, как его призвали на службу в германскую армию. Этот эпизод позволяет лучше понять его позицию, благодаря которой он впоследствии сблизился с Власовым лично и даже стал его другом. «В январе 1941 г. в моё инженерное бюро в Познани явился офицер германского Генерального штаба. После краткого предисловия он сказал мне, что ему известна моя служба в императорской русской армии, а также моя работа при Международном Комитете Красного Креста после первой мировой войны. Он знал, что тогда я, со многими друзьями, организовал широкую кампанию помощи голодающим в России, ещё до того, как за это дело взяли Фридьоф Нансен и Герберт Гувер. И, наконец, он заявил мне, что, поскольку я знаю русский язык,

<sup>227</sup> Там же. С. 412-413.

фельдмаршал фон Бок хотел бы взять меня в свой главный штаб как офицера-переводчика. Сперва я был поражён точностью сведений о моей деятельности. Затем у меня возник вопрос: зачем фельдмаршалу понадобился русский переводчик? *Разве Гитлер и Сталин не поделили по сговору добычу от своих походов, приведших к уничтожению Польши и государств Прибалтики? Разве Советский Союз и Германия не стали союзниками?»*<sup>228</sup>. (Курсив мой – А.М.)

Таким образом, отношение Штрик-Штрикфельдта к Гитлеру и Сталину как равноценным хищным зверям, имевшим одинаковые намерения (раздел части Восточной Европы), его отношение к национал-социализму и большевизму как к идейно близким политическим идеологиям, которые несли остальному миру равное зло и одинаковую угрозу, – вот что обосновывает у него идею равной ответственности СССР и Третьего рейха за развязывание Второй мировой войны. *Ложные послышки – ложный вывод*. Откровенность и прямота Штрик-Штрикфельдта упрощают ситуацию, которая может показаться запутанной и мутной тем, кто далёк от военной истории и военного дела вообще. Они позволяют лучше понять, почему современным клеветникам России так важно неустанно внедрять в сознание россиян и граждан других стран идею равной ответственности СССР и Третьего рейха за развязывание Второй мировой войны: по обратной логике смысла её признание ведёт к указанным ложным отождествлениям. Правда, для зомбированных западной пропагандой ложность этих отождествлений и сегодня остаётся не очевидной<sup>229</sup>.

Если же последние принять за чистую монету, получается, что Власов, Малышкин, Жиленков, Трухин, Боярский, Зыков, другие организаторы и активисты «Русского освободительного движения», «Русской освободительной армии», «Комитета освобождения народов России» – не предатели, а героические борцы против сталинизма. Правда, они почему-то всё время находились в немецком тылу (наверно, бороться со Сталиным там было удобней). Абсурдность этих оправданий очевидна. Но давайте, на миг отрешившись от исторических реалий, спросим: может быть, они и присягу не нарушали, а, на-

<sup>228</sup> Там же. С. 7.

<sup>229</sup> Доказательство нелепости указанных выше отождествлений выходит за рамки нашей статьи и требует отдельного разговора, в том числе привлечения фактов научно-исторических исследований. Впрочем, насколько известно автору этих строк, такие факты не раз уже приводились и такие разговоры не раз уже велись.

оборот, выполняли её в гостях у немцев даже честнее всех остальных, ибо руководствовались не мнимой, но самой что ни на есть *подлинной* любовью к родине, о которой Штрик-Штрикфельдту поведал теолог Дитрих Бонхёффер? Допустим, так. Но... если Власов и К<sup>о</sup> не предатели, тогда, получается, что офицеры и солдаты Красной Армии, выполнявшие предательские приказы Верховного главнокомандующего большевика И.В. Сталина и разгромившие гитлеровский Вермахт, все поголовно – предатели России и русского народа?

Как ни странно, но Власов и его единомышленники именно так и считали. Трудно иначе объяснить их обещание в «Манифесте Комитета освобождения народов России»: «Никакой мести и преследования тем, кто прекратит борьбу за Сталина и большевизм, независимо то того, вёл ли он её по убеждению или вынужденно»<sup>230</sup>.

Очевидно, к концу 1944 года, когда Красная армия, выйдя за границы СССР, вошла в страны Центральной Европы, власовцы осознали, что явный крен в сторону русского национализма, взятый в программных документах и листовках РОА, может навредить общему делу борьбы со Сталиным и большевизмом. В «Манифесте» КОНР о «русском народе» уже речь не идёт – говорится только о «народах России». Зато коллаборационистская опора на гитлеровскую армию по-прежнему преподносится как необходимый и единственно возможный инструмент общего для всех (включая русских) дела – «освободительного движения»: «Комитет Освобождения Народов России приветствует помощь Германии на условиях, не затрагивающих чести и независимости нашей родины. Эта помощь является единственной реальной возможностью организовать вооружённую борьбу против сталинской клики»<sup>231</sup>. Но кто диктовал условия: Власов гитлеровцам или они – ему? Вопрос чисто риторический. И разве «честь и независимость нашей родины» уже не была «затронута» гитлеровской армией самым чудовищным образом – ведь к концу 1944 г. уже были убиты миллионы мирных советских граждан, военнопленных, красноармейцев, разрушена и разграблена западная часть СССР?

Трудно сказать, чего в этом «Манифесте» больше – лжи, лицемерия или самообмана, иллюзий, заблуждений. Ведь Власову достаточно было просто заглянуть в книгу Гитлера «Моя борьба», почитать

<sup>230</sup> Манифест Комитета освобождения народов России (Прага, 14 ноября 1944 г.). Приложение 3 / Штрик-Штрикфельдт В. Против Сталина и Гитлера. Генерал Власов и русское освободительное движение. 3-е изд., репринт со 2-го изд. 1981; 1-е изд. 1970. М.: Посев, 1993. С. 433.

<sup>231</sup> Там же. С. 434.

«Мифы XX века» А. Розенберга и т. п., чтобы понять всю утопичность и бесперспективность идеи «освобождения» народов России с помощью сотрудничества с немецкими национал-социалистами. Для народов России, прежде всего евреев и русских, но также и других, была уготована совсем другая участь, никак не «освобождение». Может быть, Власов искренне надеялся, что ему удастся использовать нацистов в своих целях, однако история сотрудничества с ними, описанная в мемуарах Штрик-Штрикфельдта, показала: на самом деле это нацисты использовали его, наверно, помня слова Ф. Шиллера, что «Россию могут победить только русские»<sup>232</sup>. Причём использовали со свойственным им цинизмом, подчас даже не скрывая брезгливой ненависти к нему лично и его людям как «расово неполноценным» (это отмечает Штрик-Штрикфельдт)<sup>233</sup>. Зачем же Власову надо было делать из нужды (своего плена и предательского коллаборационизма) добродетель (позиционировать себя как лидера национально-освободительного движения)? Для нас ответ очевиден: для самооправдания, чтобы достойно выглядеть в своих собственных глазах и глазах «сообщников» по предательству.

Генерал Д.М. Карбышев<sup>234</sup> не изменил присяге и погиб мученической героической смертью. Генерал Власов предпочёл с жизнью не расставаться и попал в плен. «Он сравнивал себя с генералом Самсоновым, который в августе 1914 г. во время первой мировой войны также командовал 2-ой армией. Убедившись, что он не оправдал доверия своей страны, Самсонов застрелился. По словам Власова, у Самсонова было нечто, за что он считал достойным умереть; он же,

<sup>232</sup> Например, когда вопреки протестам Власова перебросили батальоны РОА с Восточного фронта на Западный, в Нормандию – против американцев и англичан. См. *Филатов В.И.* Власовщина. РОА: белые пятна. М.: Эксмо, Алгоритм, 2005.

<sup>233</sup> Сами власовцы предполагали, что похищение и пропажа без вести в июне 1944 г. М.А. Зыкова (урождённого Эмиля Израилевича Ярхо) – дело рук гестаповцев.

<sup>234</sup> Карбышев, Дмитрий Михайлович (1880-1945) – генерал-лейтенант инженерных войск, доктор военных наук, профессор Военной академии Генерального штаба РККА. Член ВКП (б) (1940). Герой Советского Союза (1946, посмертно). См.: *Ясман З.* Человек-легенда. Новые материалы о генерале Д.М. Карбышеве в Государственном историческом музее. М., 2004. Конечно, Д.М. Карбышев был не единственным генералом, отвергнувшим путь предательства и коллаборационизма. Так, член-корр. АН СССР генерал-лейтенант П. Жилин в своей статье против А.И. Солженицына («Известия», 28 января 1974 г.) упоминает – только для примера – генералов Г. И. Тхора, М. Ф. Лукина, М. Г. Ефремова.

Власов, не собирался кончать с собой во имя Сталина»<sup>235</sup>. Но причём тут Сталин? Генерал А.В. Самсонов думал ведь не о царе Николае II, но о доверии к нему всего русского народа. У него была честь офицера. Ему было стыдно жить дальше. Почему же у Власова не нашлось того, за что он посчитал бы достойным умереть? На наш взгляд, ответ простой: *Власов нужен был себе живой*.

Любовь к самому себе, к своей драгоценной жизни, или себялюбие, – это, на наш взгляд, одна из основных, если не главная причина измены Власова и ему подобных. К сожалению, это одновременно и то, что сегодня привлекает к его личности внимание людей среднего и молодого поколений, настроенных пацифистски, либерально или абстрактно-гуманистически. Себялюбие роднит их с Власовым. Для них жизнь – это самое дорогое, что есть у человека. Согласно их взглядам, государство и общество должны быть устроены так и функционировать таким образом, чтобы жизни людей никогда ничего не угрожало, чтобы необходимость жертвовать жизнью ради кого-то или чего-то была полностью исключена, чтобы, следовательно, не оставалось места героизму, поскольку обычно он есть следствие допущенных кем-то ошибок, сбоев в системе. Такая государственная и социальная организация предполагает утопию всеобщей гармонии бытия индивидуумов и их личностных целей. В основе подобных взглядов лежит либеральная идея о том, что политика всех государств должна быть моральной – и тогда наконец наступит Вечный мир.

Шелер характеризует такой тип отношений между политикой и моралью в предлагаемой им типологии как второй монистический<sup>236</sup>. *«Это точка зрения христианской философии средневековья и христианско-ортодоксального естественного права (например, Фомы Аквинского), а также современного революционного индивидуалистического естественного права, из которого произошли как*

<sup>235</sup> Андреева Е. Генерал Власов и Русское освободительное движение. Пер. с англ. London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1990. С. 62. Далее Андреева, не скрывавшая сочувствия к делу Власова, пишет о нём: «И если он не собирался продолжать бороться за Сталина, то он автоматически становился в ряды его противников. И хотя он не искал немцев сам, он не сопротивлялся, когда они нашли его. После передышки и переоценки своего чисто военного существования Власов теперь вступал в сферу политики. С первых же шагов очевидны его наивность, отсутствие знаний и опыта в этой области». (Там же.) И такая личность вознамерилась использовать лишь как средство Гитлера, Гиммлера, Гелена, Лея, Хильгера и др.!

<sup>236</sup> См. Приложение 2.

*либерализм, так позднее и «утопический социализм». Эта точка зрения имеет чрезвычайно богатую историю; она меняет своё содержание в зависимости от того, как понимаются и обосновываются моральные нормы и какие ценности принимаются в качестве высших для жизни человеческого бытия (гедонистические, утилитарные, витальные, духовные, религиозные ценности). Мощнейшей системой такого рода является английский по своему происхождению утилитаризм от Иеремии Бентама до Герберта Спенсера. К этому же типу относится и учение Канта: в нём «высшее земное благо» – создание непротиворечивого царства целей, в котором цель каждого человека может гармонично сочетаться с целями всех других людей и которое находит своё завершение в конституции космополитического государства»<sup>237</sup>.*

## 8

С конца прошлого века «комплекс Смердякова» трансформировался в очередной раз – ведь на мировое господство претендуют ныне уже не французы или немцы, а правящие круги США, ставшие наследниками имперских установок англо-саксонской политической культуры и подмявшие под себя всю Европу. Поэтому сегодня в глазах российских смердяковых-власовых именно США – цитадель мирового прогресса и вселенского добра, излучаемого на весь мир: оплот свободы и демократии, финансовая и информационная опора. Интеллигентные адепты власовщины призывают россиян, якобы обманутых В.В. Путиным, сбросить с себя оковы «авторитарного режима», сорвать шоры «кремлёвской пропаганды» и признать, наконец, историческую вину СССР за развязывание Второй мировой войны. При этом используется всё та же стратегия «обезглавливания», нацеленная на личность Президента России и прикрытая лицемерной заботой об интересах российского народа<sup>238</sup>. Излюбленной технологией при этом является негативная

<sup>237</sup> *Scheler M.* Manuskripte zu Politik und Moral und die Idee des Friedens und Pazifismus / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 13. Schriften aus dem Nachlass. Bd. IV. Philosophie und Geschichte. Bonn: Bouvier Verlag. 1990. S. 16.

<sup>238</sup> Этой стратегии неукоснительно придерживалась геббельсовская пропаганда. Например, в листовках гитлеровского командования, выпущенных в 1941 г., И.В. Сталин упоминается 91 раз, Яков Джугашвили – 13 (для сравнения: Гитлер упоминается 9 раз, маршалы С.М. Будённый и С.К. Тимошенко – по 7, Л.М. Каганович – 6, В.И. Ленин – 5; все остальные – меньшее количество раз). Контент-анализ сделан автором по изданию: *Kirchner, Klaus.* Flugblätter aus

оценка государственно-политических решений Президента России *с точки зрения морали*.

Не умолкают апеллирующие к общечеловеческим ценностям и гуманизму требования прекратить милитаризацию экономики («чтобы средства пошли на социальные нужды»), милитаризацию общественного сознания («чтобы люди стали добрее, милосерднее»). Звучат требования покончить с негуманным, якобы разжигающим вражду и страх между народами «победобесием», которое мешает России войти в «семью европейских народов» (где нас ждут, наконец, гармония и мир). «Вхождение» рассматривается как *безальтернативный* путь России в будущее («Иного не дано!») – к подлинной политической свободе и демократии (а то у нас сейчас авторитарный «репрессивный режим»), быстрому экономическому росту (а то у нас сейчас полный коррупционный застой), культурному многообразию на основе *толерантности*<sup>239</sup> ко всем формам самовыражения человеческой индивидуальности (а то у нас нет гей-парадов и однополых браков).

Увы, пропаганда агентов западного влияния находит отклик в умах и душах молодых людей, не получивших патриотического воспитания в школе из-за реформы образования, в основу которой была положена идея «вхождения» России в «в семью народов Новой Европы» и её «мировой интеграции». Сказалось отсутствие у нас с начала 1990-х государственной идеологии, утрата национального суверенитета в области образования, науки и культуры. Частично потерянная память о Великой отечественной войне 1941-1945 гг. – главная опора для консолидации российской нации и нашей новой национальной идентичности – начала восстанавливаться лишь недавно благодаря гражданско-патриотическому мемориальному ритуалу «Бессмертный полк». Сбой в эстафете поколений произошёл не от легкомысленной забывчивости людей. Всё дело в избирательном, ценностно-ориентированном *внимании* к тем или иным событиям отечественной истории, к истории вообще. Общественное внимание можно и нужно направлять. Когда это делаем не мы, за нас это делают другие, но по-своему и в своих целях. Необходимо влиять на формирование у молодых людей *желания знать историю родной*

---

Deutschland 1941. Bibliographie, Katalog / Flugblattpropaganda im 2. Weltkrieg. Bd. 10. Erlangen: Verlag D+C, 1987.

<sup>239</sup> Центральное понятие социальной морали, которая изуродована политкорректностью современного «цивилизованного» общества.

страны, хранить память прежде всего *о ней*, чтить и почитать её героев<sup>240</sup>.

Россия не может и не должна «входить» ни в Европу, ни в Азию, потому что она – *самобытная евроазиатская цивилизация*, изначально тесно связанная с Европой и Азией бытовыми и культурными узами. Нельзя войти в то, чем изначально являешься, разумеется, обладая известной самобытностью. Используя терминологию Шелера, можно констатировать: *обращённость нашей интеллигенции на Запад, инфантильно-романтическая очарованность им – это российская национально-ментальная болезнь*. От неё надо исцеляться, ибо она чревата осложнениями: патриотическим нигилизмом, капитулянтством, предательством, коллаборантством. В словах «Заграница нам поможет!» эта болезнь была высмеяна И. Ильфом и Е. Петровым после Первой мировой войны, за которой последовала *интервенция союзников по Антанте*, имевшая, как известно, *мародёрский характер*. «Помощь» нам западных «партнёров» в 1990-е годы мало чем отличалась от этой мародёрской интервенции.

Подлинный смысл призыва «войти в Новую Европу» заключается в том, чтобы мы *сами, добровольно* одели на себя рабский ошейник культурного колониализма со всеми вытекающими отсюда последствиями. Результат культурно-колониального подчинения состоит в том, что подчинившиеся начинают думать, представлять, чувствовать точно так же, как думают, представляют, чувствуют культурные колонизаторы – в структурных формах их ментальности и душевно-эмоционального строя. Тогда, что бы конкретно они ни мыслили, ни представляли и не чувствовали, всё это *в конечном счёте* работает на культурную метрополию и против них самих. Вспомним, что писал Шелер о проникновении в Германию английского способа мышления в «Гении войны...» или в работе о «Двух немецких болезнях» о рабской вторичности подражателей. На самом деле Германия проиграла войну Англии много раньше 1918 года – тогда, когда взяла Великобританию себе за образец, заразилась её «империализмом» и начала ей во всём подражать. Зачем же нам сегодня повторять аналогичные ошибки, если мы уже знаем, к чему они привели немцев? Внедрение в сознание россиян образа Европы, «Запада» как центра

<sup>240</sup> *Малинкин А.Н.* Социально-этический смысл государственных наград СССР периода Великой отечественной войны 1941-1945 годов // Исторический журнал: научные исследования. 2012. № 6 (12). С. 7-20.

мироздания («европеизм»<sup>241</sup>), а образа родной страны как их недо-развитой восточной *окраины* – старая *идеологическая западня* для культивации интеллигентской «элиты» с «комплексом Смердякова» и власовско-коллорационистской психологией.

Но то же самое относится и к мнимой проблеме мнимого «покаяния» с последующей «десталинизацией». Культурный колониализм в ментальной сфере предполагает, как писал Шелер, *«то недостойное лакейство, которое содержится (пусть и в самой малой степени) в априорной склонности перед новым предметным исследованием проблемы уже втайне признавать, что могут быть оправданы обвинения со стороны мира против прошлых немецких воззрений на неё – оправданы, если и не полностью, то на три четверти, наполовину, на одну сотую или хотя бы лишь на одну тысячную, – что, стало быть, необходимо нечто вроде «покаяния», «раскаяния» (In-sich-gehen), «искупления»; что германская политика (или, по крайней мере, политика правящих кругов Германии) должна стать всё же немного или намного более моральной и идеально мотивированной, чем была перед мировой войной. (...) Любая такого рода априорная склонность – унижительное заражение, отказ нации от собственного суждения, лакейское подчинение чуждому способу мышления»*<sup>242</sup>. Исторический опыт поражения немцев в Первой мировой войне, в его понимании Шелером, может пригодиться нам сегодня для правильного осмысления исторического опыта нашего так называемого «поражения» в «холодной войне», причин распада СССР, особенностей олигархического капитализма РФ и специфики формирования новой российской идентичности.

*Наша опора – только в нас самих.* Никто нам не поможет, если мы сами себе не поможем: казалось бы, истина, очевидная с точки зрения здравого смысла. Но нет, её демагогично оспаривают: дескать, зачем нам автаркия, зачем нам северно-корейское «чучхе»?! Но ведь

<sup>241</sup> В терминологии А.А. Зиновьева, «западнизм». Формулу европоцентристского предрассудка дал в своё время ещё Э. Трёльч. «В европейском мышлении всегда присутствует *завоеватель, колонизатор и миссионер*. В этом источник его практической силы и плодотворности, но и многих теоретических ошибок и преувеличений» (Трёльч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М.: «Юрист», 1994. С. 608). (Курсив мой – А.М.)

<sup>242</sup> Scheler M. A. Die Halbheiten der gegewärtigen Standpunkte in dieser Frage / Manuskripte zu Politik und Moral und die Idee des Friedens und Pazifismus / Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 13. Schriften aus dem Nachlass. Bd. IV. Philosophie und Geschichte. Bonn: Bouvier Verlag. 1990. S. 11.

и подлинные мотивы тех, кто оспаривает эту истину, тоже очевидны. Наивная голубоглазая вера в человеколюбие и добросердечность политических кругов западных стран, вера в искренность их заявлений *постыдна* сегодня не только для политиков РФ, но и всех российских граждан. Почему сегодня важно сохранять историческую память российского народа о битве с псами-рыцарями на Чудском озере, о польском нашествии в Смутное время, об Отечественной войне 1812 г., о Крымской войне и, наконец, об нападении на нашу страну объединённой Гитлером Европы в 1941-1945 гг.? Потому что в ней – ответ на вопрос: откуда и почему исходила для нас угроза и кто постоянно совершал против нас агрессии?

Чтобы память о ключевом событии XX века, о Великой отечественной войне 1941-1945 гг., сохранилась, требуется артикулированная государственная идеология, в рамках которой должна проводиться системная политика национальной памяти. Без неё невозможны ни «национализация элиты», ни социальная политика в области образования и культуры, включающая гражданско-патриотическое воспитание. Идеологическая война за российскую национальную идентичность продолжается, а это прежде всего борьба интеллектуальных концепций и решений, информационных технологий в сфере национальной памяти. Нельзя оперировать только эмоциями, традициями, ощущениями и интуициями, справедливо утверждает И. Фомин: «Сегодня нам нужна не архаичная, аморфная, коррумпированная, невнятная и бессистемная суэта вокруг госбюджетов, не банкеты и юбилеи, не оркестры и караваи, а современная интеллектуальная, высокотехнологичная, целенаправленная и экспансионистская Политика Памяти»<sup>243</sup>. В современной ситуации жёсткого столкновения интерпретаций истории политически недальновидно уповать лишь на то, что здравый смысл, миролюбие и великодушие нашего политического лидера обдумают идейных врагов России.

<sup>243</sup> Фомин И. Вспомнить всё. Политика Памяти в РФ как реальность и как необходимость // Сократ. Журнал современной философии. 2010. № 2. С. 14-19.

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Макс Шелер. Мысли о политике и морали</b> .....	7
КОММЕНТАРИИ .....	27
ПРИЛОЖЕНИЕ 1. ....	67
ПРИЛОЖЕНИЕ 2. ....	69
ПРИЛОЖЕНИЕ 3. ....	75
А.Н. Малинкин. Германо-российские исторические параллели в свете политической философии и публицистики М. Шелера .....	79

**Макс Шелер**

**Мысли о политике и морали**

Научное издание

Подписано в печать 17.03.2020

Формат 60х90 1/16. Объем 8, 25 печ.л.  
Бумага офсетная.

Отпечатано  
в ПАО «Т8 Издательские технологии»  
тел. 8(495) 322-38-30