

6. Хинтикка Я. Ситуации, возможные миры и установки // Знаковые системы в социальных и когнитивных процессах: Сб. науч. тр. / АН СССР, Сиб. отд.-ние, Ин-т истории, филологии и философии; Отв. ред. И. В. Поляков. – Новосибирск: Наука: Сиб. отд., 1990. – 157 с.

7. Эпштейн М.Н. От знания – к творчеству. Как гуманитарные науки могут изменять мир. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 480 с.

8. Ястреб Н.А. Конвергентные технологии (эпистемологический анализ). Автореферат дис. ... доктора философских наук / Нац. исслед. Том. гос. ун-т. – Томск, 2016. – 38 с.

BIBLIOGRAPHY

1. Kripke S. Naming and Necessity // Semantics of Natural Languages / Davidson' D. and G. Harman (eds.). – Dordrecht: Reidel, 1971. – P. 253-355.

2. Latour B. On actor-network-theory: A Few Clarifications plus more than a few Complications // Soziale Welt. – 1999. – № 47. – P. 369-381.

3. Delez Zh., Gvattari F. Chto takoe filosofija? – М.: Institut jeksperimentalnoj sociologii; SPb.: Aletejja, 1998. – 288 s.

4. Latur B. Novogo vremeni ne bylo. Jesse po simmetriinoj antropologii. – SPb.: Izd-vo Evrop. un-ta v S.-Peterburge, 2006. – 240 s.

5. Mjuller V.K. Polnyj anglo-russkij russko-anglijskij slovar. – М.: Jeksmo, 2013. – 1328 s.

6. Hintikka Ja. Situacii, vozmozhnye miry i ustanovki // Znakovye sistemy v socialnyh i kognitivnyh processah: Sb. nauch. tr. / AN SSSR, Sib. otd.-nie, In-t istorii, filologii i filosofii; Otv. red. I. V. Poljakov. – Novosibirsk: Nauka: Sib. otd., 1990. – 157 s.

7. Jepshtejn M.N. Ot znaniya – k tvorcestvu. Kak gumanitarnye nauki mogut izmenjat mir. – М.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2016. – 480 s.

8. Yastrebn A.A. Konvergentnye tekhnologii (epistemologicheskii analiz). Avtoreferat dis. ... doktora filosofskikh nauk / Nats. issled. Tom. gos. un-t. – Tomsk, 2016. – 38 s.

Поступила в редакцию 14.09.2020 г. (№ 2387)

UDC 140.8

DOI: 10.30936/1606-951X-2020-22-3/4-127-138



А.А. ЛЬВОВ

МЕСТО УЧЕНИЯ О МИРОВОЗЗРЕНИИ В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ МАКСА ШЕЛЕРА

Аннотация: Учение о мировоззрении – важная эпистемологическая проблема европейской философии рубежа XIX–XX вв. Макс Шелер в этой дискуссии предложил оригинальное решение проблемы построения философского мировоззрения в перспективе разрабатываемой им философской антропологии. Однако, как и многое в его работах, этот проект остался незавершенным, фрагментарно изложенным и по существу незамеченным ни его последователями, ни его исследователями. Мы предлагаем реконструкцию учения о мировоззрении Макса Шелера в свете основных поло-

Львов Александр Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург). Email: a.lvov@spbu.ru.

жений его философии человека. Исходя из обоснованного им понятия относительно естественного мировоззрения в рамках социологии знания, мы обратимся к его анализу современного ему индустриального буржуазного общества господствующего ресентимента, которому мыслитель противопоставляет мир христианской любви. Любовь при этом — вовсе не только этический, но и эпистемологический принцип, реализация которого на различных уровнях знания приводит Шелера к необходимости обоснования философского мировоззрения как высшего уровня раскрытия этого принципа. Метафизика тогда не может более считаться космологией и метафизикой предмета и переосмысливается как метаантропология и метафизика действия. Соответственно, человек возвращается к своему метафизически обоснованному идеалу микротеоса, или сотворца, соратника Бога в абсолютном творческом порыве не только теоретически, но и практически.

Abstract: *The doctrine of worldview is an important epistemological problem in the course of European philosophy at the edge of 19th-20th centuries. In this discussion Max Scheler introduced an original argument: to design philosophical worldview in the perspective of philosophical anthropology, developing by him. However, as many in his works, this project remained unfulfilled, fragmentally represented in his various writings, and little noticed by both Scheler's followers and his later scholars. The paper restores the Schelerian doctrine of worldview, based on the crucial tenets of his philosophy of man. Starting from the concept of relatively natural worldview, founded by him in the frames of sociology of knowledge, the paper further turns to his analysis of the contemporary industrial bourgeois society of dominating resentment, to which the German philosopher opposes the world of Christian love. Love should be considered not only as an ethical, but also epistemological principle, the realization of which on various levels of knowledge leads Scheler to the necessity to found a philosophical worldview as the highest level of revealing of such a principle. Hence, metaphysics cannot be regarded as simply a cosmology and metaphysics of things, and it is reconsidered as metaanthropology and metaphysics of action. Thus, the man gets back to his/her metaphysically based ideal of microtheos, or co-creator, associate of God in the absolute creative impulse, not only theoretically, but also practically.*

Ключевые слова: учение о мировоззрении, философская антропология, Макс Шелер, микротеос, социология знания, относительно естественное мировоззрение, метафизика действия, порядок любви, философское мировоззрение, критика индустриализма.

Keywords: *doctrine of worldview, philosophical anthropology, Max Scheler, microtheos, sociology of knowledge, relatively natural worldview, metaphysics of action, order of love, philosophical worldview, critique of industrialism.*

Состояние проблемы. Разработка Максом Шелером оригинального учения о мировоззрении оказывается до сих пор *terra incognita* в контексте осмысления его творчества. Несмотря на то, что изучение его идей активно продолжается и в России [1], и за рубежом, до сих пор этому вопросу исследователи не уделяли должного внимания: ни в русско-, ни в иноязычной литературе до сих пор не было специальной работы, в которой бы была представлена такая реконструкция. Это может объясняться несколькими причинами, две наиболее общих из которых мы здесь проанализируем.

Во-первых, проблема мировоззрения, кроме как в поздней (1928 года) статье «Философское мировоззрение», Шелером глубоко не рассматривалась. Тексты по смежным темам — циклы статей «Нация и мировоззрение» и «Христианство и общество», — включенные в 6 том «Собрания сочинений», не отличаются систематичностью и даже взаимосвязанностью [19, 115-219; 221-324]. Можно предположить, что

проблема мировоззрения занимала философа скорее в техническом отношении, как дополнение к его антропологическим штудиям, хотя этот вывод преждевременный и не проясняющий сути дела. Во-вторых, можно предположить, что мировоззрение в поздних сочинениях Шелера играет роль вспомогательного понятия, которое он сам не считал концептуально значимым.

Действительно, кроме уже указанной статьи, разработкой собственно *philosophische Weltanschauung* или *Weltanschauungslehre* философ ни в одном своем сочинении не занимался. Однако в сочинении 1924 года «Проблемы социологии знания» он вводит понятие *относительно естественное мировоззрение*, которое впоследствии оказалось весьма плодотворным в немецкой социологии и продолжило свою жизнь в работах более поздних авторов (см. прим. 1). Более того, именно с философским мировоззрением — в отличие от иных возможных мировоззренческих форм — непосредственно связано развитие учения Шелера об инстинктах, присущих живым существам. Это учение, многие положения которого М. Шелер основывал на виталистической натурфилософии своего учителя, биолога Х. Дриша, стало важным пунктом в разработке философского учения о человеке как метафизической системе. И хотя сам проект остался незаконченным из-за скорострительной смерти философа, тем не менее можно и нужно говорить о внутренней взаимосвязи тех идей, которые он продумывал, начиная, по крайней мере, с 1920-х гг.

Наконец, необходимость исследования заявленной Шелером проблемы мировоззрения обосновывает значение, которое сам автор придавал ему в своей исследовательской работе. Чтобы лучше уяснить это значение, обратимся к тем историческим обстоятельствам, в которых она была сформулирована. Среди тех, кто исследовал взаимосвязи между сознанием и обществом первой половины XX в. в Германии, возникло стремление предложить «третий путь», который составил бы некий срединный вариант по отношению к идеалистическому (гегельянскому) и материалистическому — марксистскому или позитивистскому. Так, например, М. Вебер и Э. Трёльч попытались миновать Сциллу и Харибду идеализма и материализма, выдвинув идею о том, что возникновение религиозных норм и идеалов независимо от общественных условий, и большую роль в этом процессе играют исторические обстоятельства, в которых люди стремятся применить эти идеалы к любому социальному устройству [22, 163-164].

Одним из таких гуманитариев был и М. Шелер; он попытался разработать оригинальную социологию знания, которая стала бы таким «третьим путем» и, как надеялся на это сам автор, положила бы основание всей культурной политики [20, 4]. Он искренне полагал, что для преодоления каких бы то ни было культурных разногласий и идеологических конфликтов, правительство должно прибегать к помощи специалистов по анализу мировоззрений (*Weltanschauungsanalysis*), и именно такие специалисты смогут научить политиков, как избежать односторонности и классовой предубежденности в своей деятельности. Он был уверен, что именно мировоззрение составляет такую естественную для каждого народа и его представителей сетку понятий и ценностей, которая формируются различным историческим и социальным опытом этих народов. Все остальное (искусство, наука, политика т.п.) суть лишь интеллектуальные проявления изначально единого и целостного конгломерата естественного мировоззрения.

Исследователи философии М. Шелера справедливо отмечают, что философская антропология как отдельная дисциплина должна была составить метафизическое

основание для многочисленных «региональных» человековедческих (в том числе и позитивных) дисциплин в рамках философской науки [17, 42–43]. При этом философская антропология должна обеспечить не только фундамент, но и цель познания человека: проект, над которым размышлял Шелер, был одновременно и путем к его собственной метафизике. И хотя история создания этого, так и не получившего свое завершение в обстоятельной форме, проекта была драматичной [12, 40–47; 9, 10–11], это был важный шаг для подведения итогов господствовавшим в конце XIX – начале XX вв. направлениям и школам в философии. Вот почему, несмотря на незавершенность и достаточно фрагментарный характер метафизической системы Шелера, все-таки представляется возможным проследить развитие его идеи об учении о мировоззрении.

Итак, наша задача состоит в том, чтобы продемонстрировать, какое место занимает учение о мировоззрении в рамках философской антропологии М. Шелера. Для этого необходимо обнаружить концептуальные взаимосвязи между основными идеями, пронизывающими его работы и, по сути, представить учение о мировоззрении в качестве идейного хребта, организующего разрозненные элементы метафизики Шелера. Этот подход можно считать плодотворным, поскольку и сам философ полагал построение особого философского типа мировоззрения в качестве квинтэссенции своих теоретических исследований [13, 5]. Таким образом, в основании нашей реконструкции лежит гипотеза о системообразующей роли практического аспекта разработки философской антропологии в форме учения о мировоззрении.

Истоки идеи: социология знания и критика индустриализма. Учение о мировоззрении М. Шелера можно признать закономерным следствием из его социологических исследований, которые являются органичной составляющей его антропологического проекта. Интересно отметить, что подобное сочетание метафизической и социологической проблематики в подходе Шелера к исследованию проблемы человека расширяет границы предшествующих попыток представителей философии жизни, неокантианства или позитивизма разработать философию мировоззрения прежде всего как проблему мировоззренческих типов. В существовавших на тот момент теоретических исследованиях были проанализированы только те культурные достижения и процессы, которые имели место или непосредственно формировались в Новое время.

Шелер не поддерживал распространенный среди своих коллег философский релятивизм [22, 154], поскольку был убежден в том, что истина едина, а всякий исторический или социологический анализ является комплементарным по отношению к философии. В частности, он был уверен, что анализ мировоззрения у предшественников, например, у Вильгельма Дильтея, превратил мировоззрение в искусственную конструкцию сознательной деятельности человека, т.е. проложил путь к признанию всеобщей относительности духовных форм и истины в истории человечества. В отличие от М. Вебера, полагавшего, что философия должна быть подчинена науке, а ее задача заключается в каталогизации и упорядочивании различных мировоззрений, Шелер обосновывал мировоззренческую проблематику как творческую задачу философии [22, 157].

Пример такого продуктивного метафизического подхода к обоснованию мировоззрения Шелер видит в «Феноменологии духа» Гегеля. Примечательно, что ни кантовская, ни гегелевская трактовка разума Шелера не удовлетворяют – именно в них

он усматривает ущербность европоцентристских установок. Поэтому во избежание такого опасного для иных культурных форм обобщения, М. Шелер начал утверждать, что всякая историческая форма мировоззрения смогла воплотиться в известных выражениях только под воздействием, и будучи обусловленной, конкретными общественными установками в конкретный исторический период. И значит, нужно уметь вычленять относительно естественные мировоззрения, которые как бы погребены многочисленными духовными формами их выражения в различных культурах.

М. Шелер в работе «Проблемы социологии знания» расшифровывал это понятие следующим образом: «"Относительно естественные мировоззрения" – это органически выросшие образования, движение которых происходит лишь в очень больших временных измерениях. Для обучения они совершенно недостижимы; они могут измениться, причем в самом глубоком смысле, только в результате расового смешения и случайного смешения языков и культур. Они всегда принадлежат к низшим центрам автоматически работающей "групповой души" – ни в коем случае ни к групповому духу» [14, 62].

Заметим при этом, что проект социологии знания М. Шелера имеет дело вовсе не только с теми рационализированными формами общественного бытия или деятельности, которыми занимался в своих исследованиях М. Вебер: «Социология знания имеет своим предметом отнюдь не только социологию истинного знания, но и социологию социального безумия, суеверия, социологически обусловленные формы заблуждений и обмана» [14, 62]. Пожалуй, здесь впервые мы обнаруживаем идею, развитую впоследствии на богатом историческом материале М. Фуко, а именно: показать развитие нерациональных форм выражения общественной жизни и одновременно продемонстрировать не меньшую их важность для жизнедеятельности культуры – их постоянного присутствия как некоего «проблеска истины» в рациональном дискурсе эпохи [11, 598]. И в том, и в другом случае речь идет как бы об узнавании большими социальными группами людей друг друга, признании направляющих их сил и инстинктов, а следовательно, об антропологическом анализе (впоследствии развитом в исследованиях представителей «Школы анналов», а также Д. Кампера, Н. Земон Дэвис и др.).

Введенное Шелером понятие *относительно естественное мировоззрение* получило широкое освещение прежде всего в работах немецких социологов. Одним из наиболее известных исследователей, занимавшихся проблематикой относительно естественного мировоззрения, был А. Шюц. С его точки зрения, это «привычное мышление, или "мышление-как-обычно"», в которое «включаются те "само-собой-разумеющиеся" допущения, релевантные для конкретной социальной группы <...>» [16, 538]. При этом такое «мышление-как-обычно» поддерживается только до тех пор, пока остаются истинными фундаментальные допущения относительно, во-первых, постоянства жизни и опыта социальной коммуникации; во-вторых, преемственности знания; в-третьих, типологии событий в нашем жизненном мире; в-четвертых, принципа интересубъективности для всех указанных допущений. Он также подчеркивает, что особую роль в функционировании этого мировоззрения играет родной язык его носителя [16, 518-519].

Обобщая рассмотренные А. Шюцем аспекты, мы можем заключить, что понятие *относительно естественное мировоззрение* характеризуется тем, что, во-первых, оно позволяет социально и культурно определенным образом смотреть на мир и ви-

деть его в перспективе привычных способов его артикуляции (например, в языке); во-вторых, эти способы артикуляции мира являются внутренне присущими данной культуре и служат эффективным инструментом не только творческого взаимодействия с действительностью, но и выявления носителей иных подобных порядков речи; в-третьих, у каждой культуры и в каждой эпохи существуют свои собственные только ей органически присущие способы такой артикуляции мира.

С точки зрения М. Шелера, для современного человека таким способом артикуляции мира выступает индустриализм. Напомним, что согласно Шелеровой метафизике, и в органическом, и в неорганическом мире правят инстинкты, которые представители органического мира умеют, в отличие от элементов неживой природы, направлять на предмет своего воления, так что человек оказывается наиболее совершенным из живых существ, или духом. Однако в его наличном бытии проявляются также инстинкты, роднящие его с животными. Шелер в разных текстах говорил о соответствующих группах инстинктов – всего о трех: религиозном влечении, философском познании и научном исследовании мира, – и все они исходят из развитого и присущего уже высшим приматом любопытства – чувства любознательности [13, 5 слл.; 14, 64 слл.].

Сопутствующие человеку изначально, эти влечения всегда реализуются в культурах параллельно друг другу и соответствующими для каждой конкретной культуре способами. Нельзя, например, сказать, что с возникновением математического естествознания необходимость в религии или философии пропала – наоборот, появились новые формы выражения религиозного и философского влечений, такие, как протестантизм или рационализм и эмпиризм. Однако научное познание мира развивалось настолько бурно, что породило определенный этос, характерный для представителей промышленной цивилизации: «Он (т.е. Шелер. – А.Л.) полагал, что над новоевропейцами на Западе господствовал “этос индустриализма”, который отмечен одержимостью ростом и технологическим управлением. В добавок этот этос формировал взгляд на наше отношение к окружающему миру природы и прочих его обитателях-нечеловеках (non-human inhabitants)» [18, 50]. Однако эта механизация оказала существенное влияние и на ревизию самого органического мира: человек вторгся в мир природы, реализуя инстинкт завоевывающего хозяйствования, или, говоря словами М. Шелера, свое деятельное и трудовое отношение к миру, выражающееся в стремлении к власти и господству [14, 66]. Круг замкнулся: механистическое преобразование мира научно-исследовательской деятельностью человека оказало фундаментальное влияние и на образ самой покоренной человеком действительности.

Связующее звено: любовь как познавательный и творческий акт. Соответственно, если попытаться вернуть человека в центр этих культурных оценок, хотя бы в рамках присущих новоевропейской исследовательской цивилизации стремлениях к покорению и господству, то мы должны будем показать принципиальное метафизическое единство тех развитых из инстинкта любознательности стремлений, которыми человек по природе своей обуреваем. Анализ разума, который Шелер полагал только одним из аспектов своей философской социологии, не мог вполне удовлетворить его в плане составления целостной взаимосвязанной системы. Для стимула и развития его философской мысли, как и для многих его современников-интеллектуалов, принципиально важен был опыт осмысления Первой мировой войны [3, 37-45; 7, 385]. В своем сочинении 1915 года «Гений войны и немецкая война» (*Der Genius des Kriges und*

der Deutsche Krieg) он изложил многие волновавшие его идеи о благотворном влиянии военных событий, начавшихся годом ранее, на закостенелую мораль и *modus vivendi* буржуазного общества каким оно сложилось к концу XIX века. Среди прочего, он видел ценность войны в победе над присущим буржуазному миру лицемерием и рессентиментом как принципам, противоположным любви. Это диалектика любви и рессентимента поможет нам перейти к проекту философского мировоззрения.

В исследовании генеалогии морали Ф. Ницше утверждал, что именно христианство породило особую «мораль вины», которая не позволяла восторжествовать сильным, здоровым, властным проявлениям независимого от рессентимента деятеля [10, 105-106]. Однако Шелер решительно отказывается от такой трактовки рессентимента. Для него само это понятие (означающее самоотравление души) является абсолютной онтологической противоположностью понятию божественной любви [15, 13]. Он уверен: христианские ценности произросли не на почве рессентимента, но повлечь его может любая попытка абсолютизировать ценности данной конкретной моральной нормы: «<...> наибольшую силу рессентимент набирает тогда, когда определяет всю “мораль” в целом» [15, 68]. Его убежденность зиждется на признании многообразия моральных норм, которые являются только порядком предпочтения одних ценностей другими; собственно, этот-то порядок предпочтения со временем изменяется и даже варьируется от культуры к культуре. Сами же ценности остаются неизменными, и Шелер поэтому решительно восстает против всякой абсолютизации этических норм, которые в определенном момент артикулировались в истории и культуре тем или иным образом [15, 66].

Порядок предпочтения ценностей регулируется в человеке стремлением к любви, и это стремление является определяющим для выяснения сущности человека. М. Шелер был убежден в том, что еще до того, как человек может быть каталогизирован в качестве мыслящего существа (*ens cogitans*) или существа волящего (*ens volens*), он является существом любящим (*ens amans*) [13, 352]. В этом чувстве любви сосредоточивается вся универсальная сущность человека, которую Шелер трактует только в качестве духовного, а вовсе не биологического существа. Важный смысл в любви имеет и личный пример, в особенности – пример служения Христа человечеству. Именно христианской любви Шелер противопоставляет буржуазное лицемерие, воплощение которого он склонен видеть в такой характерной для английского характера черте, как ханжество, *cant* [15, 39].

Исследователи Шелера полагают, что он склонен был связывать возникновение массового общества и рессентимента с новоевропейским феноменом капитализма, а вовсе не с христианской проповедью любви к ближнему [21, 16]. Этот новый, по сравнению с античностью, тип любви провозглашает немыслимые для прежней греко-римской структуры морали постулаты: о том, что Бог возлюбил человека так, что снизошел до него; о том, что в Христовом вероучении нет места мщению и ненависти к личным врагам; наконец, о том, что Бог сам становится субъектом любви – любящим Богом, личностью, которая являет в самой себе весь совершенный порядок (Λόγος) мира. Иными словами, христианское понимание любви как чистого интенционального акта дало возможность вывести социально значимое единство, живущее и управляющееся духовными законами любви, всякий член которого осознает себя как носителем такой любви, или, согласно терминологии позднего периода творчества Шелера, как микротеос [15, 77].

М. Шелер стремится обосновать то, что он вслед за Б. Паскалем называет «математикой сердца» (*mathematique du coeur*). Человек как субъект воления внутренне целостен, о чем свидетельствует то, как он, руководствуясь внутренними порывами, принимает то или иное решение. Желания и стремления человека всегда выражают его собственную внутреннюю интенцию, поскольку они изначально принадлежат к его внутреннему мироустройству. Ведь самопознание для него есть реализация (буквально: «овеществление») всего мира — и в этом состоит одна из сущностных человеческих установок: «Его фактический этос, т. е. правила предпочтения одних ценностей и небрежения другими, определяет также структуру и содержание его мировоззрения, познания мира, мышления о мире, а к тому же его волю к самоотдаче вещам или к господству над ними» [13, 353].

Всем миром, как некий духовный *primum mobile*, управляет Бог, неограниченный в своей само-реализации никакими рамками. Помимо личного, Бога следует трактовать и как формальный принцип: он есть источник любви, но в отличие от человеческой любви, его любовь является универсальной космической силой и сообщает человеку способность познать мир. Только при наличии любви, понимаемой как возвышение личности до высшего уровня познания [15, 73], мир оказывается цельным, а значит, и потенциально постижимым. В этом смысле человеческая деятельность, реализуемая как акт любви, всегда есть способ удержать космос в его упорядоченном единстве и целостности, т.е. по существу творческий акт [13, 352].

Таким образом, человек оказывается как бы на перекрестке двух миров. С одной стороны, он является чем-то витальным, по сущности своей возвышающимся над определенным таксоном органического мира. С другой стороны, человек как цель самого себя в познании и в реализации принадлежит особой сфере образования, сфере духа, могущей быть освоенной только совместно с членами того сообщества, из которого он вышел и к которому принадлежит. Этот дуализм вовсе не кантовского рода, так много критикуемый Шелером: в данном случае человек, как и всякое живое существо, воспринимается не как предмет, а как «последний вид категориальных единств» [13, 305]. Следовательно, он, будучи органическим существом, никогда не числился по разряду «вещей».

Сущность человека такова, что он оказывается тождественным миру, поскольку вбирает в себя и содержит в себе все те бытийные основания, которые характерны для универсума. Шелер вслед за католическими мыслителями — Августином Блаженным, Фомой Аквинским и Николаем Кузанским, — а также представителями пантеизма Нового времени, утверждает, что в человеке «целое мира содержится как в одной из частей мира целиком» [13, 21], несмотря на нетождественность наличного бытия человека и мира. А в этом отношении суть философской антропологии Шелера можно представить как переосмысление ренессансного концепта антропоцентризма, или микрокосма в макрокосме [1, 274–276] — с той оговоркой, что Шелер утверждает принципиальное сотворчество человека с Богом, в котором и достигается высший философский синтез и возможность обоснования философского мировоззрения.

Финал: от любви к постижению сущностной структуры мира. Современные исследователи отмечают, что понятие мировоззренческой философии впервые было введено в оборот Э. Кассирером, опиравшемся на кантовское различие школьной и мировой (всемирной) философии, и доказывавшем, что последнюю Кант понимал именно как мировоззренческую, что и послужило основанием для различения науч-

ной и мировоззренческой философии [8, 21]. Эта коллизия была предметом активного обсуждения в начале 1880-х гг. в среде старших неокантианцев, в частности, в работах А. Рилья [5]. Э. Кассирер же полагал, что предшествующее развитие науки XIX столетия было сосредоточено вокруг одной важнейшей гипотезы: обоснования единства и единообразия природы человека. В конце концов, объяснительная сила положительного знания превзошла способности метафизики, однако возник парадокс, связанный с наметившимся в то же время кризисом философского самопознания [2, 195]. М. Шелер в своих работах критикует неокантианцев за ту роль, которую они отводят методологии и позитивным наукам в формировании философского знания. Ему важно показать, что философское мировоззрение не просто «метафизика» (мы берем это понятие в кавычки вслед за М. Шелером), но и высочайшая форма знания, приближенного к высшему бытию.

Высшее бытие постигается на основании своих атрибутов: во-первых, сам образующий идеи разум, который одновременно формирует сущностную структуру мира и самого человека; и, во-вторых, полагающий иррациональное наличное бытие и случайное так-бытие («образы», как называет их Шелер) иррациональный порыв, который выражает все многообразие и становление жизни во всех ее различных формах. Каким именно способом это происходит должна показать натурфилософия неорганической и органической природы. Изначально, увеличивающееся взаимодействие указанных атрибутов высшего бытия в этом наполняет смыслом привычный нам мир, что в свою очередь одухотворяет творческий порыв изначально безответным идеям и высшим ценностям, или, как формулирует этот процесс М. Шелер, обнаруживаются «растущие власть и сила первоначально бессильного, лишь проектирующего идеи бесконечного духа» [13, 10]. Здесь уже перед нами разворачивается попытка примирения позиций представителей классической немецкой философии, которые связывали мировоззрение с натурфилософским постижением мира (Шеллинг) и, с другой стороны, с диалектическим развитием самосознания (как это мы встречаем в философии Гегеля). Именно на основании такого примирения, или соединения данных позитивной науки и результатов аксиологических дисциплин, М. Шелер переходит непосредственно к метафизическому, или священному знанию.

Исследователи мысли Шелера настаивают на синтетическом характере его антропологического проекта, в котором нашли отражение античные поиски самопознания и созерцания бытия, элементы западного и восточного подходов к философствованию, а также представления о единстве с иными формами живой и неживой природы [18, 66]. Такой всеобъемлющий замысел, требовавший практических экспликаций всей полноты некогда заявленных теоретических (этических, аксиологических, антропологических) оснований, заставил философа обратиться к анализу особого, философского мировоззрения. В своей одноименной статье он указывает на тот факт, что академическая немецкая философия до последнего отказывалась от построения мировоззрения: «Десятилетиями она ограничивалась тем, чтобы быть лишь служанкой позитивных наук, проверяя их предпосылки, методы и цели. Так, философия последней трети XIX в. почти целиком сводилась к учению о познании и душевном опыте. Но точно так же как философия не может быть служанкой церковной веры, она не может быть и простой служанкой наук» [13, 3].

Далее, описывая поражения позитивизма, неокантианства и историцизма, в связи с их отрицанием метафизики, Шелер стремится обосновать особое философское

мировоззрение, связанное с выходом в трансцендентное. Такой выход характеризует духовный характер самого существа человека и является одним из краеугольных камней философской антропологии. Более того, Шелер подчеркивает, что у человека нет выбора, формировать или не формировать у себя метафизическую идею и метафизическое чувство, или, как он поясняет, идею о том, какова лежащая в основе мира и самого человека субстанция (см. прим. 2).

Итак, способность ориентироваться в мире, наблюдая и исследуя метафизическое его основание, и называется у Шелера философским мировоззрением: «Но философски свободное исследование абсолютного возможно не только потому, что метафизика — всегда нечто реальное. У человека есть также законные средства познания, чтобы осторожно и основательно, в строго очерченных границах познать основу всех вещей — всегда, правда, несовершенно, но истинно и с очевидностью. И точно так же он обладает способностью в ядре своей личности обрести живое причастие к основе всех вещей. Путь к этому должен быть указан» [13, 5].

Заметим, что этот путь пролегает через знание, которое может принимать следующие три вида: 1) знание ради господства или достижений, 2) сущностное, или образовательное, и 3) метафизическое, или знание ради спасения. В первом случае философия, объединяясь с позитивными науками, предпринимает попытку выведения законов, закономерностей, через них — господства над миром, исходя из постижения его внутреннего порядка. Однако в стремлении этого господства над природой виден сам человек — и потому мы переходим ко второму виду знания — сущностному, или, по сути, первой философии.

Среди главных особенностей такого познания можно выделить следующие шесть: во-первых, влечению к господству над природой приходит на смену любовь; во-вторых, игнорируется реальное наличное бытие вещей, то есть, их сопротивляемость нам и их случайность, как они даны нам в ощущении; в-третьих, сущностное познание не зависит от количества опыта, или индукции — здесь важную роль играет однажды достигнутое знание; в-четвертых, такое познание расширяет границы вообще возможного познания и переходит к трансцендентному; в-пятых, преобразование рассудочного знания в чисто человеческий интеллект становится на службу разуму и стремится к постижению объективного порядка ценностей; наконец, в-шестых, формирование сущностной структуры и наличного бытия мира должны быть отнесены к абсолютно сущему.

Следовательно, заключает М. Шелер, высшей целью всякого метафизического мировоззрения является установка на мышление и созерцание абсолютно сущего, которое существует посредством самого себя таким образом, что соответствует и вообще соразмерно «найденной в “первой философии” сущностной структуре мира и реальному наличному бытию мира и случайного так-бытия, становящемуся нам доступным в сопротивлении нашему стремлению» [13, 7]. Ни один из этих трех видов знания не существует только для самого себя, а служит преобразованию сущего — либо вещей, либо образовательной формы самого человека, либо абсолютного.

Высшей целью всякого метафизического мировоззрения является установка на мышление и созерцание абсолютно сущего, которое существует посредством самого себя таким образом, что соответствует и вообще соразмерно «найденной в “первой философии” сущностной структуре мира и реальному наличному бытию мира и случайного так-бытия, становящемуся нам доступным в сопротивлении

нашему стремлению» [13, 21]. Однако между метафизикой пограничных проблем позитивных наук и метафизикой абсолютного стоит философская антропология. Современная метафизика, с точки зрения немецкого мыслителя, не может более считаться космологией и метафизикой предмета — она становится метаантропологией и метафизикой действия.

Бытие человека понимается как онтология микрокосмоса — именно через него нам дается первый подступ к Богу. Духовная «личность» (кавычки Шелера) человека — не субстанциальная вещь и не бытие в форме предмета. Человек может лишь активно вобрать себя в личность, которая понимается как «монархически упорядоченная структура духовных актов, которая представляет собой уникальную индивидуальную самоконцентрацию единого бесконечного духа, в котором коренится сущностная структура объективного мира» [13, 13]. Человек в этом смысле возвращается к своему метафизически обоснованному идеалу сотворца Бога, его соратника в абсолютном творческом порыве не только умозрительно, теоретически, но и практически.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дорощев Д.Ю. Макс Шелер. — СПб.: Наука, 2019. — 285 с.
2. Залевский А.В. Философия человека: мировоззренческий сдвиг в понимании природы человека // Вестник Поволжской академии государственной службы. — 2008. — № 4. — С. 191-196.
3. Львов А.А., Крюкова К.В. Самоидентификация в конфликте или диалог культур? Антропологический анализ стратегии «особого пути» // Конфликтология. — 2020. — Т. 15. — № 2. — С. 38-53.
4. Львов А.А. Дискуссии о мировоззрении в немецкой философии в конце XIX—начале XX столетий // Парадигма: философско-культурологический альманах. — 2019. — № 31. — С. 67-85.
5. Львов А.А. Ниспровергатель мировоззрений: обоснование Алоизом Рилем задач ненаучной философии // Terra Aestheticae. — 2018. — № 2. — С. 163-178.
6. Малинкин А. Философская социология Макса Шелера // Шелер М. Проблемы социологии знания. — М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. — С. 251-276.
7. Марков Б.В. Проблема социального единства в русской и немецкой философии XX века // Вестник Мурманского государственного технического университета. — 2011. — Т. 14. — № 2. — С. 383-390.
8. Некрасова Н.А., Некрасов С.И. Мировоззрение как объект философской рефлексии. // Современные наукоемкие технологии. — 2005. — № 6. — С. 20-23.
9. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — 368 с.
10. Ницше Ф. К генеалогии морали. — М.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. — 224 с.
11. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. — СПб.: Университетская книга, 1997. — 576 с.
12. Хорьков М. Контурсы поздней философии Макса Шелера в свете его неопубликованного наследия // Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. — С. 7-47.
13. Шелер М. Избранные произведения. — М.: Издательство «Гнозис», 1994. — 490 с.
14. Шелер М. Проблемы социологии знания. — М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. — 320 с.
15. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. — СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. — 231 с.
16. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — 1056 с.
17. Kelly E. Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann. — Springer, 2011. — 253 p.
18. McCune T.J. The Solidarity of Life: Max Scheler on Modernity and Harmony with Nature // Ethics and the Environment. — 2014. — Vol. 19. — No. 1. — P. 49-71.
19. Scheler M. Gesammelte Werke. — Bern und München, Francke Verlag, 1963. — Band 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.
20. Scheler M. (ed.). Versuche zu einer Soziologie des Wissens. Schriften des Forschungsinstitutes für Sozialwissenschaft in Kūln. — München und Leipzig: Duncker & Humblot, 1924. — Vol. II.
21. Schneck S.F. Person and Polis. Scheler's Personalism as Political Theory. — New York, State University of New York Press, 1989. — 375 p.
22. Staude J.R. Max Scheler. An Intellectual Biography. — London, Collier-Macmillan Press, 1967. — 298 p.

BIBLIOGRAPHY

1. Dorofeev D. Ju. Maks Sheler. – SPb.: Nauka, 2019. – 285 s.
2. Zalevskij A. V. Filosofija cheloveka: mirovozzrencheskij sdvig v ponimanii prirody cheloveka // Vestnik Povolzhskoj akademii gosudarstvennoj sluzhby. – 2008. – №4. – S. 191-196.
3. Lvov A. A., Krjukova K. V. Samoidentifikacija v konflikte ili dialog kul' -tur? Antropologicheskij analiz strategii «osobogo puti» // Konfliktologija. – 2020. – T. 15. – № 2. – S. 38-53.
4. Lvov A. A. Diskussii o mirovozzrenii v nemeckoj filosofii v konce XIX–nachale HH stoletij // Paradigma: filosofsko-kulturologicheskij almanah. – 2019. – № 31. – S. 67-85.
5. L'vov A. A. Nisprovergatel mirovozzrenij: obosnovanie Aloizom Rilem za-dach nenauchnoj filosofii // Terra Aestheticae. – 2018. – № 2. – S. 163-178.
6. Malinkin A. Filosofskaja sociologija Maksa Shelera // Sheler M. Problemy sociologii znaniya. – M.: Institut obshhegumanitarnyh issledovanij, 2011. – S. 251-276.
7. Markov B. V. Problema social'nogo edinstva v russkoj i nemeckoj filosofii HH veka // Vestnik Murmanskogo gosudarstvennogo tehničeskogo universiteta. – 2011. – T. 14. – № 2. – S. 383-390.
8. Nekrasova N. A., Nekrasov S. I. Mirovozzrenie kak objekt filosofskoj refleksii. // Sovremennye naukoemkie tehnologii. – 2005. – № 6. – S. 20-23.
9. Plesner H. Stupeni organičeskogo i chelovek: Vvedenie v filosofskuju antropologiju. – M.: «Rossijskaja političeskaja jenciklopedija» (ROSSPJeN), 2004. – 368 s.
10. Nicshe F. K genealogii morali. – M.: Azbuka, Azbuka-Attikus, 2011. – 224 s.
11. Fuko M. Istorija bezumija v klassičeskiju jepohu. – SPb.: Universitetskaja kniga, 1997. – 576 s.
12. Horkov M. Kontury pozdnej filosofii Maksa Shelera v svete ego neopublikovannogo nasledija // Sheler M. Filosofskie fragmenty iz rukopisnogo nasledija. – M.: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2007. – S. 7-47.
13. Sheler M. Izbrannye proizvedenija. – M.: Izdatelstvo «Gnozis», 1994. – 490 s.
14. Sheler M. Problemy sociologii znaniya. – M.: Institut obshhegumanitarnyh issledovanij, 2011. – 320 s.
15. Sheler M. Resentiment v strukture moralej. – SPb.: Nauka, Universitetskaja kniga, 1999. – 231 s.
16. Shjuc A. Izbrannoe: Mir, svetjashhijja smyslom. – M.: «Rossijskaja političeskaja jenciklopedija» (ROSSPJeN), 2004. – 1056 s.
17. Kelly E. Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann. – Springer, 2011. – 253 p.
18. McCune T. J. The Solidarity of Life: Max Scheler on Modernity and Harmony with Nature // Ethics and the Environment. – 2014. – Vol. 19. – No. 1. – P. 49-71.
19. Scheler M. Gesammelte Werke. – Bern und München, Francke Verlag, 1963. – Band 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.
20. Scheler M. (ed.). Versuche zu einer Soziologie des Wissens. Schriften des Forschungsinstitutes für Sozialwissenschaft in Kuln. – München und Leipzig: Duncker & Humblot, 1924. – Vol. II.
21. Schneck S. F. Person and Polis. Scheler's Personalism as Political Theory. – New York, State University of New York Press, 1989. – 375 p.
22. Staude J. R. Max Scheler. An Intellectual Biography. – London, Collier-Macmillan Press, 1967. – 298 p.

Примечания

1. Книга «Проблемы социологии знания» была опубликована в 1924 г., но работать над рассмотренными в ней вопросами М. Шелер начал раньше, по крайней мере, в 1921 г. – см.: [6, 251].
2. Заметим *ad marginem*, что здесь в самой интенции мысли Шелера о разнообразии проявлений единой субстанции проглядывает биологическая доминанта витализма, заимствованная им, по-видимому, у Х. Дриша. Интересно, что перу Шелера принадлежит также мастерски выполненный очерк жизни и творчества Спинозы [13, 57-69], творчество которого привлекало Шелера разработкой пантеистического взгляда на мир [1, 276; 22, 217]. Небесспорное, с историко-философской точки зрения, изложение идеи нидерландского мыслителя о субстанциальной идентичности Бога и его творения для нас представляется обоснованием и прояснением истоков виталистических взглядов самого основателя философской антропологии.

Поступила в редакцию 14.09.2020 г. (№ 2388)