

Концепция «пророческого» социализма Макса Шелера

А. Н. Малинкин✉

Институт социологии ФНИСЦ РАН, Москва, Россия

✉lo_zio@bk.ru

В статье анализируются концептуальные основы «пророческого» социализма Макса Шелера (1874–1928). Рассматриваются основные принципы новой по тем временам политически-идеологической доктрины, призванной стать, по замыслу ее создателя, «противоядием» марксизму. Автор анализирует аргументацию Шелера, направленную, с одной стороны, против социализма в марксистской трактовке, с другой – на доказательство правомерности использования терминов «христианский социализм» и «христианский пророческий социализм». Социализм Шелер противопоставляет в первую очередь индивидуализму, который он истолковывает в социально- и нравственно-философском смысле, и лишь во вторую – либерализму и капитализму. Социализм и индивидуализм, предстающие ныне как антагонистические тенденции социокультурного развития, – это для него два одинаково необходимых и взаимосвязанных сущностных начала общественного бытия человека, понимаемого как духовно-телесное социальное существо. Индивидуалистические тенденции, считает Шелер, возобладали над социалистическими на Западе в Новое время, поэтому социализм в его марксистской трактовке и оказался столь востребованным в конце XIX и начале XX вв. Но уничтожение частной собственности противно христианству. «Принудительный коммунизм» несет с собой не рай на Земле, а катастрофу и культурную деградацию, предвещает он. Опираясь на учения отцов церкви и отталкиваясь от католической социальной доктрины, Шелер предлагает свое видение идеального социума в форме «личностной общности» (Personengemeinschaft), соответствующей истинному предназначению человека. В нем индивидуальное и социальное начала находятся в гармонии и взаимообусловленном развитии. «Пророческий» метод постижения социально-исторической действительности, применяемый, исходя из христианско-солидаристского идеала, Шелер противопоставляет материалистическому пониманию истории. Он указывает на три преимущества своей методологии: она учитывает свободу человека, неповторимость исторического события, соединяет в себе все виды и способы человеческого познания, не абсолютизируя научную форму знания. Автор раскрывает глубокое содержание шелеровской дефиниции марксизма как «протестной идеологии угнетенных классов», привлекая к анализу «социологическое учение об идолах» позднего Шелера. В нем он выявляет дорефлексивные предпосылки формирования классовых идеологий. Автор указывает на сущностное родство классовых предрассудков, о которых писал немецкий философ, и национально-ментальных предрассудков политических элит ведущих стран Запада. В заключение он ставит вопрос о том, насколько проблемы, поднятые в статье Шелера, актуальны сегодня в контексте современных российских реалий.

© Малинкин А. Н., 2021



Контент доступен по лицензии Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

Ключевые слова: социализм, марксизм, коммунизм, индивидуализм, либерализм, капитализм, персонализм, «пророческий христианский социализм», идеология.

Для цитирования: Малинкин А. Н. Концепция «пророческого» социализма Макса Шелера. Шелер М. Пророческий либо марксистский социализм? / пер. с нем. и коммент. А. Н. Малинкина // ДИСКУРС. 2021. Т. 7, № 5. С. 5–44. DOI: 10.32603/2412-8562-2021-7-5-5-44

Конфликт интересов. О конфликте интересов, связанном с данной публикацией, не сообщалось.

Поступила 15.09.2021; принята после рецензирования 05.10.2021; опубликована онлайн 24.11.2021

The Concept of “Prophetic” Socialism by Max Scheler

Alexander N. Malinkin✉

Institute of Sociology of FCTAS RAS, Moscow, Russia

✉lo_zio@bk.ru

The article analyzes the conceptual foundations of “prophetic” socialism by Max Scheler (1874–1928). The main principles of a new political and ideological doctrine at that time, designed to become, according to the plan of its creator, an “antidote” to Marxism, are considered. The author analyzes Scheler's argumentation, directed, on the one hand, against socialism in the Marxist interpretation, and on the other, at proving the legitimacy of using the terms “Christian socialism” and “Christian prophetic socialism”. Scheler opposes socialism, first of all, to individualism, which he interprets in social and moral-philosophical senses, and only secondarily to liberalism and capitalism. Socialism and individualism, which now appear as antagonistic tendencies of sociocultural development, are for him two equally necessary and interrelated essential principles of the social being of a person, understood as a spiritual-bodily social being. Individualistic tendencies, according to Scheler, prevailed over socialist tendencies in the West in modern times, therefore socialism in its Marxist interpretation turned out to be so in demand in the late 19th and early 20th centuries. But the destruction of private property is contrary to Christianity. “Forced communism” does not bring with it heaven on earth, but catastrophe and cultural degradation, he foreshadows. Based on the teachings of the Church Fathers and starting from the Catholic social doctrine, Scheler offers his vision of an ideal society in the form of a “personal community” (Personengemeinschaft), corresponding to the true destiny of a person. In it, the individual and social principles are in harmony and interdependent development. Scheler opposes the “prophetic” method of comprehending socio-historical reality, applied proceeding from the Christian solidarism ideal, to the materialistic understanding of history. He points to three advantages of his methodology: it takes into account human freedom, the uniqueness of a historical event, combines all types and methods of human cognition, without absolutizing the scientific form of knowledge. The author reveals the deep content of Scheler's definition of Marxism as “the protest ideology of oppressed classes”, drawing on the analysis of the “sociological doctrine of idols” of the late Scheler. In it, he reveals the pre-reflexive prerequisites for the formation of class ideologies. The author points to the essential kinship of the class prejudices about which the German philosopher wrote, and the national-mental prejudices of the political elites of the leading Western countries. In conclusion, he raises the question of how relevant the problems raised in Scheler's article are today in the context of modern Russian realities.

Key words: socialism, marxism, communism, individualism, liberalism, capitalism, personalism, “prophetic Christian socialism”, ideology.

For citation: Malinkin A. N. The Concept of “Prophetic” Socialism by Max Scheler. Max Scheler. Prophetischer oder marxistischer Sozialismus? Transl. and comments by Malinkin A. N. DISCOURSE. 2021, vol. 7, no. 5, pp. 5–44. DOI: 10.32603/2412-8562-2021-7-5-5-44 (Russia).

Conflict of interest. No conflicts of interest related to this publication were reported.

Received 15.09.2021; adopted after review 05.10.2021; published online 24.11.2021

Работа Макса Шелера (1874–1928) «Пророческий либо марксистский социализм?» (1919) представляет собой развернутый ответ немецкого философа на вопрос о собственном политически-идеологическом самоопределении в исторически новых условиях, сложившихся после Первой мировой войны. В побежденной Германии, как известно, разразился системный кризис, охвативший экономику, политику, социальную, культурную и духовную сферы жизни. Вызванные им обнищание народа, голод, а также возмущение условиями Версальского договора привели, особенно в молодежной среде, к росту реваншистских настроений, появлению националистических праворадикальных партий и групп. Это способствовало также и широкому распространению марксизма. Марксистские идеи проникли не только в низшие, но отчасти и в средние слои германского общества. Между тем в России большевики захватили власть и через образованный в 1919 г. Коминтерн всерьез обсуждали перспективы мировой революции, оказывая мощное влияние на левые партии европейских стран. Шелер указывал на опасность коммунистических идей – на «окрыляющую душу притягательную силу» марксизма, его системное «формальное совершенство» и «укорененность в современной общественной действительности» – вовсе не для того, чтобы запугать обывателя (это позднее стало обычной политической практикой элит «цивилизованных стран» Европы и США). Угроза «принудительного коммунизма» казалась тогда вполне реальной. В ноябре 1918 г. немцы на собственном опыте узнали, что такое «левая» революция, в марте 1919 г. была провозглашена Венгерская советская республика.

Противопоставление Шелером марксистскому социализму своего «пророческого христианского социализма» – попытка ответить на вызов времени способом, адекватным для консервативно мыслящего интеллектуала и, как сказали бы сегодня, независимого аналитика. Политической деятельностью Шелер никогда не занимался (если не считать идеологически-пропагандистскую миссию в Голландии по поручению МИД Германии во время Первой мировой войны), хотя живо ей интересовался и реагировал на вековые политические события публицистическими произведениями, иногда острополемическими [1, с. 32–33]. В 1919 г. опасность «слева» была для него совершенно очевидна, тогда как опасность «справа» была в то время еще не столь заметна; в полной мере Шелер осознал ее после убийства В. Ратенау в июне 1922 г.¹ Надо было решить триединую задачу: самоопределился в актуальном политически-идеологическом поле, выработать более эффективное, чем предлагала традиционная «католическая наука» (в частности, в лице Г. Пеша), идейно-ценностное «*противоядие*» марксизму и сформулировать его в виде установки, доступной пониманию каждого человека. Ключевым вопросом при этом являлся выбор для нового идейного течения такого *названия*, которое должно было явить широкой публике его *differentia specifica*. Термин «христианский социализм», который Шелер после долгих колебаний предпочел традиционному понятию «солидаризм», в Германии того времени не был общепринятым. Доказывая правомерность его употребления, Шелер аргументирует следующим образом.

Во-первых, он указывает на то, что в изменившихся исторических реалиях начала XX в. понятие «социализм» утратило свой прежний крамольный смысл, обусловленный тесной

¹ См. комментарии к переводу работы «Пророческий либо марксистский социализм?» (с. 25–44).

ассоциативной связью исключительно с марксизмом. С одной стороны, международный опыт показывал, что понятие «социализм» давно используется для обозначения многих идейных течений, полемизирующих с принципами учения К. Маркса и Ф. Энгельса, а иногда и прямо им противоположных. С другой стороны, после войны и революции сам марксизм как идейное течение оказался, по мнению Шелера, в глубоком кризисе: он распался на множество конфликтующих между собой направлений, получивших политически-партийное оформление.

Во-вторых, ширящееся в европейских странах рабочее и профсоюзное движение, появление в них большого числа левых партий – социал-демократических, социалистических, коммунистических – привело к тому, что термин «социализм» вошел в повседневную общественно-политическую жизнь и стал на фоне этих реалий привычной номиналией. Он больше не был экзотическим пугалом для обывателей и правящих кругов государств. Шелер задается резонным вопросом: «...почему в мире, в котором известная мера социализма начинает предполагаться как нечто само собой разумеющееся в составе *общего воззрения на мироустройство* и споры ведутся лишь *о виде и направлении* социализма, не говорить также о “христианском социализме”? Разве у нас есть лишь одно право – принципиально отказаться от участия в формировании мира социалистических идей из-за того, что слова “христианский” и “социализм” мы обычно употребляем как взаимоисключающие?» [2, S. 261].

В-третьих, с научной и логической точек зрения, понятие «социализм» лучше всего проясняется, по мнению Шелера, через антитезу «социализм – индивидуализм» (другие термины-оппозиции «социализму», а именно «либерализм» и «капитализм», он считает значимыми в большей мере во вненаучной практике). В последние века в Западной Европе индивидуалистические тенденции преобладали над социалистическими, а это, по его мнению, означало, что «история европейского Запада при ее сравнении с христианской корпоративной идеей пошла с XV в. по ложному пути» [2, S. 266]. «Если у нас так же мало оснований считать, что социалистические тенденции родились из христианской веры, как и оснований полагать, будто из нее возник индивидуализм во всех его формах, и первые мы можем рассматривать в конечном счете как противоядие индивидуализму, а не как нормальное питание человека, – пишет он, – то все же практикующему христианскому врачу обществу как социальному терапевту больше подобает называть себя по имени *того* движения, которое является носителем противоядия. В этом смысле можно говорить также о “христианско-педагогическом социализме”, или человечественно-педагогическом (*menschheitspädagogische*)» [Ibid.].

Из этих слов становится понятно, что Шелер нарочито дистанцируется от того, что имеет для него только инструментальную ценность и практическую значимость средства. Было бы опрометчиво ставить знак равенства между религиозной философией Шелера и ее, так сказать, политически-идеологическим *аватаром* в виде «*пророческого* христианского социализма». Именно «пророческая» методология, о которой будет сказано ниже, транспонирует религиозную философию Шелера в политическую идеологию или, выражаясь иначе, создает ее политически-идеологическое измерение.

Но, может быть, Шелер заблуждался, и у нас все же есть основания считать, что индивидуалистические тенденции, равно как и социалистические, родились из христианской веры? Так, Ф. Ницше, объявивший христианскую любовь ядовитым плодом *ressentiment*'а

еврейского народа, усматривал именно в «религии рабов», христианстве, истоки социализма. Шелер вывел на чистую воду разоблачения Ницше [3] но, как говорится, осадок остался. Для кого-то подозрения Ницше значили и по-прежнему значат больше, чем аргументы Шелера. С другой стороны, и самого Шелера кто-то может «уличить» в том, что его персонализм, ставящий под сомнение «категорический императив» Канта, строится на индивидуалистической основе. Чтобы разобраться в этом непростом вопросе, надо несколько углубиться в социальную философию Шелера.

Каковы принципы и отличительные особенности «пророческого христианского социализма» Шелера, сформулированные им в статье? Немецкий философ излагает их в классической *диалогической* форме, отвечая поочередно на вопросы, которые ставит перед самим собой. Вот главные из них:

1. «...Есть ли у нас право, причем право *принципиальное*, говорить о “христианском социализме” в том смысле, когда он понимается как *исключительная противоположность индивидуализму*? Со всей категоричностью отвечу: нет!» [2, S. 262].

2. «Но имеем ли мы поэтому право считать себя *принципиальными индивидуалистами*? Мой ответ: в такой же малой степени, как и принципиальными социалистами» [2, S. 263].

3. «Должны ли мы теперь сказать, что христианские принципы в том очищенном виде, в каком я их только что представил, лежат “посередине” между социализмом и индивидуализмом? Ни в коей мере» [2, S. 264].

4. «На вопрос “*можем и должны ли мы также называть себя исторически-временными христианскими социалистами?*” я даю такой же ясный ответ “да!”, каким был ответ “нет!” на предыдущий вопрос» [2, S. 265].

Рассмотрим аргументацию в соответствующей последовательности.

Для Шелера духовное индивидуально-личностное начало в человеке, столь высоко развитое в западном мире как раз благодаря христианству, есть высшая ценность. В своем главном труде «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913–1915) он обосновывает *персонализм*, доказывая возможность «*индивидуального духовного бытия*», каковым является человеческая личность. Кантовское обоснование «автономии» личности он объявляет несостоятельным, поскольку оно строится исключительно на рационалистической основе, т. е. в конечном счете предполагает монизм всеобщего универсального разума. «Индивидуальное духовное бытие» недопустимо и неприемлемо для Канта. Шелер же, критикуя одинокого кенигсбергского мыслителя за «господство безличного номоса» над личностью, поскольку последняя определяется как «разумная личность», утверждает, что из тех предпосылок, из которых исходит Кант, «логически должна была бы следовать не автономия (слово “авто” указывает на самостоятельность *личности*), а скорее *логономия* и одновременно крайняя *гетерономия личности*» [4, S. 372]. Кантовское понятие личности, продолжает он, было усвоено и развито Фихте и Гегелем: «У обоих личность становится в конечном счете безразличным проходным пунктом для безличностной (*unpersönlich*) деятельности разума» [Ibid.]. Результаты их умозрений, несмотря на разность исходных позиций, совпадают с выводами Аверроэса и Спинозы, резюмирует Шелер¹.

¹ Таков главный, хотя не единственный, аргумент Шелера против кантовского обоснования «автономии личности».

В работе «Проблемы религии. К религиозному обновлению» (1917–1920) он воспроизводит эту критическую аргументацию в другом контексте. «Кантианский принцип логического тождества разумного духа у всех человеческих групп (рас, культурных кругов, народов и т. д.), – пишет Шелер, – мы также *оспариваем*, поскольку он выходит за границы чисто формальных функций или законов духа, тождество которых к тому же само становится впервые понятным из тождества тех же самых формальных предметных сущностей, относящихся к наиболее первичным и простейшим сущностным усмотрениям. [Еще более радикально мы отвергаем формировавшееся у Й. Г. Фихте и вполне завершенное Гегелем учение о реальном тождестве разума (мирового разума) у всех людей – доктрину, благодаря которой совершенно ясно проявился заложенный еще Кантом пантеистический аверроизм. Всем этим учениям мы противопоставляем плюралистический взгляд на самих что ни на есть первичных обладателей разумного человеческого духа. – Прим. М. Шелера.] Ибо, так как реальные круги “matters of fact” у всех людей и групп различные, то *разнообразными* могут быть также и *совокупности сущностных усмотрений различных субъектов* (народов, рас и т. д.) – без ущерба для априорности, очевидности и значимостной прочности полученных сущностных усмотрений» [5, с. 139–140, 162].

В шелеровской аксиологии ценность индивидуальной духовной личности уступает лишь ценности абсолютного бытия (Бога), в глазах человека также имеющего личностную форму. Человеческая личность, пишет Шелер, есть «*индивидуально-субстанциальное духовное бытие*», причем «бытие бессмертное, стремящееся к вечным целям, которые выходят за пределы всякого земного бытия, всех земных сообществ и их истории» [2, S. 262]. Вот почему «любой принципиально антииндивидуалистический социализм является учением, *противным христианству*» [Ibid.]. Духовный индивидуализм, за который ратует Шелер, несовместим, в частности, ни с «*политическим* всевластием государства», ни с «*экономическим коммунизмом*», поскольку религиозный субъект, гражданин государства, экономический субъект – это на самом деле не «разные вещи» (как, между прочим, думают многие современные социологи, политологи и экономисты), а разные *социально-общностные* ипостаси одного и того же единого человеческого бытия, существующего в индивидуально-личностной форме. «Разделение их возможно только при условии ложного дуалистического воззрения на связь человеческого тела (Leib) и души, в смысле Платона, Канта или Декарта, – справедливо утверждает Шелер. – С философской точки зрения, это воззрение ошибочно, и церковью оно также отвергнуто. Тело человека принадлежит его душе *сущностно-необходимо*, а вовсе не случайно. Пока и поскольку душа фактически обладает земным человеческим телом в его возможно более невредимом состоянии, постольку тело принадлежит этой душе, а телу, в свою очередь, принадлежит окружающая среда (Umwelt), которой личность распоряжается свободно и беспрепятственно, так же, как в ее пределах – всеми находящимися в ней вещами. Из этого фундаментального положения проистекают все определенные так называемые *естественные права* человека: право на существование, необходимую оборону, право на труд и т. д.; в том числе также право на собственность вообще и частную собственность...» [2, S. 262–263].

Признавая право на частную собственность неотъемлемым «естественным правом» человека, Шелер выступает против фундаментальной и целеполагающей идеи марксизма – неотвратимого естественно-исторического движения всех человеческих обществ в направ-

лении к обобществлению средств производства, которое приведет в конечном счете к тотальной *общности имуществ* в мировом масштабе. «Государственный и общественный порядок, который хочет устранить частную собственность в этих сущностных границах, противен христианству, следовательно, таковым является и порядок, желающий обобществить (*kommunisieren*) все средства производства» [2, S. 263]. Но, в отличие от идеологов либерализма, выступающих за абсолютную свободу рыночной экономики, неограниченный рост капитала, его безграничную мобильность и безусловную открытость всех обществ, Шелер *ограничивает* сферу частной собственности «непосредственно используемыми и потребляемыми вещными ценностями» и средствами производства лишь в том размере, в каком они требуются в то или иное исторически изменчивое время для «выработки минимума благ, необходимого для сохранения каждого человека и его семьи, ее здоровья и существования» [Ibid.]. Эта принципиальная *антикапиталистическая* установка Шелера, считавшего капитализм крайней формой индивидуализма, не получает здесь дальнейшего развития, однако она становится ведущей в рукописных материалах философа под названием «Христианский социализм как антикапитализм» (1919) [6]¹.

После признания необходимым и существенным духовного индивидуально-личностного начала в человеке Шелер сразу же переходит к критике индивидуализма как философско-мировоззренческого принципа. Он стремится показать, что индивидуализм, как и социализм, бывает разный, и его нравственно-философский персонализм, основанный на идее «духовного индивидуума», вовсе не исключает социализма в христианском смысле. Он отвергает индивидуалистические, восходящие к античному *атомизму*, предпосылки «*теории договора*», *протестантско-богословскую* интерпретацию Э. Трельчем одной из центральных евангельских заповедей и вообще объявляет ложным «всякое учение, которое отрицает *сущностные связи отдельного человека с общностью*, либо отрицает *человеческую духовность (религиозного или культурного субъекта в человеке)*», потому что тем самым оно «утверждает существование только фактических отношений, ввергает все земные общности природной каузальности и религиозно ценит лишь одну отдельную душу» [Ibid.] (курсив мой. – А. М.). Принципиальное различие между философско-мировоззренческим индивидуализмом и этическим персонализмом Шелера состоит в том, что он утверждает равную изначальность и взаимообусловленность индивидуального и социального начал в человеке. При этом концепция личности Шелера опирается на его социальную философию, согласно которой душевно-духовная эволюция человека восходит от бессознательного со-бытия людей в *жизненной общности*, когда духовное индивидуально-личностное начало в человеке еще малоразвито, через осознание себя индивидуумом и развитие индивидуальной личности в *обществе* к формированию солидарной в Боге «*личностной общности*», или общности индивидуальных личностей².

Последний тип социального единства, «личностную общность», – свой христианско-солидаристский идеал – Шелер характеризует как «*единство самостоятельных, духовных*,

¹ На основе первой части этих материалов и была написана статья «Пророческий либо марксистский социализм?». См. комментарии к переводу.

² Речь идет 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: «орда», или «масса», «жизненная общность», или просто «общность» (*Gemeinschaft*), «общество» (*Gesellschaft*), «личностная общность» (*Personengemeinschaft*) [4, S. 515–529].

индивидуальных отдельных личностей “в” самостоятельной, духовной, индивидуальной совокупной личности (*Gesamtperson*)¹». «Это то самое единство, – пишет он, – о котором мы утверждаем, что оно и только оно составляет *ядро* и всю *новизну* древнехристианской идеи общности и здесь впервые предстает 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)» [4, S. 522].

Развивая идею Б. Паскаля о нравственном космосе, Шелер утверждает, что «человек не только несет ответственность за каждое свое свободное деяние перед самим собой», но что в силу естественной морали и естественной религии он «изначально *со-ответственен* за единое целое общности, членом которой он в той или иной мере является» [2, S. 263]. Более того: «В глубине своей самости – прежде, чем он узнает, за что и перед кем ответственен в частности, – человек сознает себя соответственным за целое нравственного космоса вообще, так что в силу этого изначального знания, первичного в не меньшей степени, чем знание о своем собственном духовном существовании и ответственности перед самим собой, его долг – снова и снова познавать всю полноту того, кому он также может быть чем-то обязан» [2, S. 263–264].

Кажется, что Шелер стремится занять сбалансированную центристскую позицию, найти «золотую середину» между индивидуализмом и социализмом. Однако он отвергает такой вульгарный подход: «Между полюсами ложной противоположности не может быть и верной “середины”» [2, S. 264]. Ложность дилеммы кроется в том, что естественная, заповеданная Богом нормальность человеческого бытия предполагает *в равной мере и то, и другое*: она требует гармоничного развития в нем как индивидуального, так и социального начал, которое может происходить только на основе их взаимной обусловленности и взаимного дополнения. Идеал гармоничного развития этих двух начал впервые сформулирован, по мнению Шелера, святыми отцами в классическом христианском корпоративном учении, которое «содержит в себе нечто свое, первичное, оригинальное, то, что должно как бы в ослабленной мере духовно вливаться в каждую общность и в каждое воззрение на общность, включая экономическую. Это учение в принципе равно удалено от социализма и индивидуализма...» [Ibid.].

Постепенно мы все больше утрачивали истинное понимание этого учения, поясняет Шелер, вот почему сегодня интерпретируем его как «золотую середину» меж двух заблуж-

¹ «*Gesamtperson*», или совокупная личность (= солидарная, коллективная, соборная) – центральное понятие философской социологии Шелера. Это, во-первых, *индивидуальная личность*, т. е. акт актов, или акт собирания воедино всех духовных актов; во-вторых – *сверхиндивидуальная личность*, т. е. центр особых духовных актов единения (солидаризации, сплочения) индивидуальных личностей по тому или иному основанию. Шелер подчеркивает: 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. «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» [4, S. 514].

дений, вместо того, чтобы видеть в нем то, что от них одинаково и бесконечно далеко. «Ядром этого корпоративного учения является идея *взаимной реальной солидарности всех со всеми*, всех за каждое целое в заслуге и вине и во всех вытекающих из них последствиях, несмотря на самостоятельную индивидуальную субстанциальность каждой души, – идея совершенного взаимопроникновения ответственности перед самим собой и со-ответственности в каждой душе и в каждой меньшей общности по отношению к большей охватывающей ее общности (со-ответственности семьи за народ, народа – за нацию, нации – за культурный круг, культурного круга – за человечество, человечества – за царство всех конечных духов). Эта солидарность не имеет ничего общего с тем, что на языке социалистов часто именуют “общностью интересов”, соответственно, чувством и волей, возникающими вследствие осознания общности интересов» [2, S. 264–265].

Шелер прав: поступательный процесс секуляризации в Европе зашел сегодня так далеко, что подавляющее большинство современных европейцев утратило истинное понимание христианского корпоративного учения. Более того, оно во многом потеряло и саму способность понимать то, что еще во времена Шелера воспринималось как нечто само собой разумеющееся. Проблему утраты в ходе реально-исторического процесса не только смысловых познавательных достижений, но и способности их понимать Шелер анализирует в работе «Проблемы религии...» в контексте своей теории *функционализации*.

Аргументация по четвертому вопросу, наверное, наиболее сложная для понимания. Из социальной философии она постепенно выходит в предметную область философии истории.

Кратко изложив суть солидаризма согласно христианскому корпоративному учению, Шелер заявляет: «Таким образом, в этом *принципиальном вопросе нет никакого* христианского социализма» [2, S. 265]. Что это значит? Выше отмечалось, что «христианский социализм» для Шелера – не самоцель. Эта политическая идеология представляет для него инструментальную ценность. Она – своего рода *аватар*, выполняющий роль практически значимого средства. Напомним, с чего начинается статья: «Не надо предпринимать ревизию высших принципов воззрений на общество, государство, право, хозяйство, унаследованных нами от старых времен», – писал Шелер, «...однако требуется существенная и глубокая *ревизия их применения*» [2, S. 259]. Актуализация вечных истин *применительно* к новым исторически-временным условиям человеческого существования посредством их интерпретации – это и есть первое и главное в том, что Шелер называет «*функционализацией сущностных усмотрений*» [7, с. 92–108]. Отсюда становится более понятным суждение немецкого философа, которое может показаться сначала туманным: «Если мы имеем право говорить о “христианском социализме” как антитезе индивидуализму, то речь о нем должна идти только в *исторически-временном, практическом* и относительном смысле» [2, S. 265].

Соответственно, и практически-политический метод – «*пророческий*» – актуализации вечных истин в процессе участия в реальной общественно-политической жизни страны *в принципе не может быть прямым*. Христианский социалист – *посредник* между народом и богоданными вечными истинами, который прислушивается к гласу Божьему. Он исходит из заповедей Священного Писания, но, функционализируя их применительно к актуальным историческим реалиям, не может позволить себе делать предсказания об историческом будущем, которые претендуют на абсолютную значимость. «Ибо это противоречило бы вере в Бога, который как изначально свободная личность не только создал мир, но и сохраняет его,

управляет и правит им; который может изменить любое будущее событие на основании отношения человеческих личностей к нему и его заповедям. Так что пророк по природе своей не может делать абсолютные предсказания. Он может делать только *условные* предсказания – а именно, обусловленные свободным морально-практическим и религиозным отношением людей, к которым он обращается» [2, S. 267–268].

Выходит, что «*пророческая*» методология Шелера, конвертируемая в политическую технологию, наделена ценными в наше время качествами – *терпимостью* и *интерактивностью*. Христианский социалист как субъект политического действия терпимо относится к людям (ибо грешны все) и вступает с ними в диалог. Он не может видеть в людях объект – он видит в них принципиально неопредмечиваемые человеческие личности, т. е. такого же равного (перед Богом) субъекта, каким является и сам. Он понимает, что обращение с народом как с объектом политического воздействия – даже если оно мотивировано искренним желанием принести ему счастье, – в конце концов превратит людей в стадо баранов, которое нуждается в окрике и плетке пастуха. Если же политические деятели, управляя людьми, холодно и безапелляционно ссылаются на якобы высший авторитет научного знания, согласно которому счастливое будущее народа придет автоматически по известному им расписанию, и надо лишь выполнять их приказы, дело должно закончиться массовыми репрессиями. Политическая история СССР – яркое тому подтверждение.

Но есть и другая причина, по которой Шелер отвергает научно обоснованные предсказания далекого будущего в духе «астрономического» социализма Маркса: ткань истории обрывается, по его убеждению, из неповторимых событий, и эта уникальность исторических событий необходимо связана со свободой человеческой личности. «В противоположность Марксу, – пишет Шелер, – пророческий христианский социалист признает *неповторимость исторического становления* и *свободу* человека. <...> Да, в отличие от Маркса, он (христианский социалист. – А. М.), как утопист и как выступающий за реформы социалист, проповедует мораль, однако выше собственной проповеди, обращенной к человечеству, он ставит ту *объективную проповедь исторических катастроф*, влекущих за собой кровь и нищету, в которой передает услышанное им слово Божье, обращенное к людям. Христианский социалист ведет себя как “пророк”, потому что его слух способен улавливать это предостерегающее слово Божье, всякий раз различая его в шуме настоящего времени *исторической действительности*, потому что в этой действительности он способен увидеть нечто большее, чем сумму отдельных ограниченных случайных фактов, а именно – *духовную взаимосвязь тенденций*, которая влияет на них и еще только начинает разворачиваться дальше в совершенно определенном зримом направлении» [2, S. 268].

Здесь уместно заметить, что Шелер отвергает не сам по себе научный подход к изучению истории, а *сциентизм* как философское мировоззрение, согласно которому высшей формой знания объявляется научное, а внутри него нормативным образцом выступает естествознание. Для него неприемлем взгляд, будто в мире нет ничего недоступного научному познанию, а научное объяснение – единственно адекватное, будто миф, религия, искусство, философия и другие виды культуры – всего лишь этапы на пути становления научного познания. Шелер выступает за применение человеком всех его познавательных способностей, предлагая концепцию «совокупного созерцания». «...Христианский социалист вырабатывает свою программу <...> в совокупном созерцании (*Zusammenschau*) того, какие требования

проистекают из принципов разумного и христианского социальных учений, христианской этики или естественного права *вкуне* с требованиями жизни, которые он, прибегая к методологии пророческого типа, усматривает в хаосе исторической жизненной действительности на основе философски фундированного учения о “порядке исторических каузальных факторов”. Насыщаясь созерцанием социальной действительности, которую он не только холодно обсчитывает и вычисляет, но и стремится в высоком душевном порыве всесторонне охватить и симпатически в нее проникнуть, христианский социалист вместе с тем корректирует свою программу по тому масштабу, который находит не в истории, но в вечных идеях добра и зла, правды и неправды. Маркс вообще отрицает эти идеи» [2, S. 270]. Итак, *религиозная* философия истории, которую Шелер противопоставляет *сциентистской* философии истории К. Маркса, открыта для адекватного восприятия и совокупного осмысления достоверно установленных фактов, данных статистики, результатов социально-научных исследований – эмпирических и теоретических (наряду с христианским социальным учением упоминается «разумное социальное учение»), выводов философии истории (учения о «порядке исторических каузальных факторов»), – но при этом она делает ставку не столько на калькуляцию, анализ и синтез, сколько на духовно-разумное умозрение и основанную на опыте интуицию.

Немецкий философ сравнивает свою «пророчески-социалистическую» установку, соответствующую его религиозной философии, с четырьмя политически-идеологическими установками, актуальными для послевоенной Германии, а именно: 1) на утопический социализм; 2) на «реально-исторический, так называемый “научный социализм” Карла Маркса»; 3) на «романтический, реакционно-феодальный социализм»; 4) на «практически-реформаторский социализм». Все они, разумеется, не выдерживают его критики. Из этих четырех установок наибольшего внимания и, соответственно, самой серьезной критики удостоивается вторая. И понятно почему: о причинах особого отношения Шелера к марксизму было сказано выше, да и само название статьи говорит о многом.

Шелер не скрывает свой глубокий пессимизм относительно того, что касается будущего Европы и Запада вообще, вызванный, вероятно, не только проигранной войной, революцией и тенденциями к принудительному коммунизму. На наш взгляд, можно говорить о влиянии на него культурного пессимизма О. Шпенглера. Первый том «Заката Западного мира» вышел в 1918 г. и стал чуть ли не главной послевоенной сенсацией. Шелер оценил его очень высоко, несмотря на критические отзывы современников и даже собственную критику.¹ Но как верующий католик и философ-персоналист Шелер видел причины упадка западного мира, конечно, не в естественных и поэтому якобы необоримых силах, которые фиксируют законы эволюции человеческих культур и соответствующих им цивилизаций, а в господстве с XV в. *этоса «фаустовского»* типа человека и сформированной на его основе культуры. Именно так, на наш взгляд, следует понимать его слова об «измене европейского человека своему предназначению и истинному предназначению человека вообще, коренящейся в первоначальной *свободной* вине, в относительной наследственной и совокупной вине» [2, S. 272].

¹ «Неужели думают, – писал Шелер, работая над «Проблемами социологии знания», – будто полученные в серьезной и кропотливой работе достоверные результаты, скажем, Леви-Брюля, или моих исследований, а также *многое и неопровержимое в гениальном труде Шпенглера*, – будто все эти результаты исчезнут и пойдут прахом только из-за того, что удалось обнаружить какой-то “круг”, какое-то “логическое противоречие”? Никуда они не денутся!» [8, с. 217] (курсив мой. – А. М.).

В отличие от К. Маркса он видит в опасных тенденциях к принудительному коммунизму приближение не рая на Земле, а скорее чего-то прямо противоположного. Да, действительно, история Нового времени («буржуазная эпоха») движима по преимуществу экономическими факторами, признает Шелер, но это всего лишь узколокальный и сравнительно небольшой период истории Запада, а не «необходимый результат универсально-исторического развития человечества» [2, S. 271–272].

«В движениях новейшего времени, в той мере, в какой они действительно соответствуют марксистским законам, христианский социалист видит *декаданс* Европы и угрозу культурной смерти Запада, а вовсе не прогресс и не все более высокое развитие так называемого человечества – либерализм и капитализм не имеют с человечеством ничего общего, так как выросли только на западно-европейско-американской почве. К тому же, с логической точки зрения, Маркс не имел ни малейшего права выдавать за “прогресс” исторический процесс, движимый только слепой экономической каузальностью», – утверждает Шелер [2, S. 272]. Любопытно, что в рукописи «Христианский социализм как антикапитализм» он доказывает, что марксистский социализм – отнюдь «не подлинный противник капитализма и его корня, капиталистического духа», но является одной из форм «идеологии интересов» внутри современного капиталистического общества. Здесь взгляды немецкого философа совпадают, иногда почти буквально, со взглядами Вл. Соловьева, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева и других русских религиозных философов.

Хотя Шелер и не был пророком, многие его предвидения, основанные на «цельном» видении исторических реалий, осуществились. В первую очередь это относится, на наш взгляд, к *культурному декадансу западного мира*, о котором он, как и Шпенглер, предупреждал – не только в рассматриваемой статье, но и в ряде последующих работ¹ – однако в отличие от Шпенглера не считал его неотвратимым в принципе. Если судить по истории конца XX и начала XXI вв., европейский человек не изменился к лучшему – скорее наоборот. Другим, более конкретным примером является предсказание Шелера о том, что кризис марксизма «будет усугубляться по мере того, как марксистско-социалистически мыслящие классы и их вожди будут призваны *участвовать* в руководстве и *правлении* общественными делами. Марксизм – это *типичная идеология угнетенных и критическая протестная идеология*; чем больше она будет отклоняться от своего социологического условия, тем скорее марксизм как таковой начнет исчезать» [2, S. 260]. Нельзя отказать Шелеру в прозорливости: большевизм, ленинизм, сталинизм, марксизм-ленинизм времен Н. С. Хрущева, Л. И. Брежнева и др. – исторические этапы постепенного исчезновения живого духа из учения К. Маркса или, точнее говоря, ступени его вырождения в догматизированную государственную квазирелигиозную идеологию [10, 11].

Особый интерес представляет, на наш взгляд, приведенная в цитате лаконичная, но чрезвычайно емкая по смыслу дефиниция марксизма. Рассмотрим ее смысловое содержание.

Трактовка марксизма как «*протестной идеологии*» – основная интерпретация Шелером этого направления политически-идеологической мысли. Она опирается на его идеи, изложенные еще в работе «Ресентимент в структуре моралей» (1912–1913) [3, с. 22–23, 31–32, 47–48]. В книге «Гений войны и Германская война» (1914) [12, S. 216], в статье «О двух

¹ См., например, [9].

немецких болезнях» (1919) Шелер отмечал конститутивную слабость немецкого мышления, характерную в особенности для марксизма, – глубокую *методологическую вторичность*, а именно зависимость от *английского* образа мыслей, взятого за образец из-за слепого, смешанного с завистью восторженного поклонения немцев перед великой мировой державой и колониальной империей.¹ «Во время войны я начал собирать коллекцию сочинений наших “врагов Англии”, – писал 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?» [14, S. 205].

Выявляя предпосылки и истоки вторичности современного немецкого мышления, Шелер обнаруживает их не только в реальных факторах, в частности, в политической и экономической отсталости Германии в XVIII и первой половине XIX в., но и в идеальных. Речь идет в первую очередь о вкладе Лютера и всего протестантского движения в возникновение *протестного способа мышления*, который, по его мнению, получил свое грандиозное выражение в материалистическом переворачивании К. Марксом гегелевской идеалистической философии. «Конечно, это было ценно, что один немец увидел превратность такого способа мышления (Шелер имеет в виду идеализм Гегеля. – А. М.). Но ничего ценного не было в том – и привело даже к еще 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» [14, S. 206].

Более глубокая критика марксизма как протестной идеологии низших классов была дана Шелером в «Проблемах социологии знания» (1926). В целом он характеризует марксизм так: «...рационализированная форма древнееврейского мессианства, секуляризированная надежда на царство Божье и к тому же типичная идеология низшего класса» [15, с. 192]. Отдельные системные части марксизма критически анализируются Шелером по ходу изложения им собственной концепции социологии знания, прежде всего социологии науки и научного знания. Критика позитивизма и марксизма рассыпана по всей книге и нуждается в самостоятельном исследовании. Однако два аспекта в интерпретации марксизма как идеологии здесь обойти нельзя.

Во-первых, марксизм интерпретируется Шелером через концепцию трех основных видов чистого знания (наука, философия, религия). Если познание руководствуется не каким-то из трех высших устремлений человека, лежащих в основе этих видов знания, а выражает

¹ Более подробно об этом см. [13]. Германия считается «родиной» марксизма, между тем большую часть жизни К. Маркс и Ф. Энгельс провели в Англии.

классовые предчувствия, пристрастия, предрассудки либо движимо всякого рода *интересами*, то в результате возникают *смешанные* формы знания в виде различных идеологий, «чудовищным примером которых в новейшей истории является марксизм как одна из разновидностей “идеологии угнетенных”. Подчинить законам становления идеологий становление всякого знания – специфический тезис экономического воззрения на историю» [15, с. 26].

Во-вторых, марксизм рассматривается в разделе «Развитие знания и внутренняя политика (“логика классов” – “социологическое учение об идолах”)». Шелер описывает «классово обусловленные формальные типы мышления», т. е. специфические особенности способов мышления низших и высших классов [15, с. 179–206]. Низшие классы – суть угнетенные классы, поэтому идеологии последних – это идеологии низших классов. Шелер вскрывает *дорефлексивные предпосылки* формирования классовых идеологий и предлагает феноменологически фундированную типологию мироощущения, мировосприятия и мировоззрения высших (господствующих) классов и низших (угнетенных), выстроенную по антитетическому принципу из десяти позиций [15, с. 189–190].

В философско-социологической литературе эта типология до сих пор незаслуженно игнорировалась, хотя еще большевик Н. И. Бухарин ее приметил и оценил, насколько это было позволительно ему как ведущему идеологу ВКП(б). «В новейшее время, – писал он, – софистицированный марксизмом известный полукатолический философ Макс Шелер занимался специально проблемами социологии знания и в своей капитальной работе о социологически определяемых формах знания (“Wissensformen”) выработал даже целую таблицу господствующих идейных ориентаций, специфических, с одной стороны, для – как он выражается – “Oberklasse”, с другой – для “Unterklasse”» [16, с. 481].¹ Типология, безусловно, заслуживает отдельного рассмотрения. Здесь нам хотелось бы обратить внимание на то, как именно Шелер поясняет ее *эпистемологический статус* и позиционирует в ряду своих феноменологических открытий. Приведем этот важнейший и, как нам кажется, еще не оцененный по достоинству фрагмент целиком.

Под выделяемыми типами подразумеваются «...*живые способы мышления и формы созерцания в самом их действии*, а не только одноименные *философские теории*, т. е. не рефлексивное знание об этих способах и формах. Речь идет о *классово обусловленных под-сознательных склонностях* воспринимать мир преимущественно так или иначе, – подчеркивает немецкий философ. – Это не классовые “предрассудки”, а нечто большее, чем предрассудки: это *формальные законы образования* предрассудков; а именно формальные законы, которые, будучи законами преобладающих склонностей образовывать те или иные

¹ Выражения «софистицированный марксизмом» и «полукатолический» нуждаются в пояснении. На первых страницах «Проблем...» Шелер, *дистанцировавшийся к тому времени от католицизма*, писал, поясняя свой *философско-антропологически* фундированный «закон порядка действия идеальных и реальных факторов истории»: «Да, в конечном счете 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 все их возможное “сознание”, “знание”, определяет границы их понимания и переживания» [15, с. 8]. В другом месте он писал, полемизируя с Максом Адлером: «Я сам в этом отношении едва ли не больший “марксист”, чем Адлер, поскольку все сознание объясняю бытием, все высшие принципы и формы разума – функционализацией осмысленных форм бытия, но не так, как Маркс, – только материальным бытием, а *целостным* бытием человека. Из этого трактата явствует, что единообразные, неизменные имманентные функциональные законы сознания и разума человека, т. е. константность категориального аппарата, для меня, в противоположность Макс Адлеру, *неприемлемы*. И в этом пункте (правда, только в этом пункте) моя теория ближе к учениям позитивизма и Маркса, чем теория Адлера» [15, с. 159].

предрассудки, коренятся только в классовом положении и лишь в нем одном – совершенно независимо от индивидуальности, профессии, меры знаний человека, а также его расы, национальности и т. д. Если бы их полностью признали, осознав *необходимость* их происхождения из классового положения, то они вошли бы в состав социологии знания как новое учение, которое – по аналогии с учением Бэкона об идолах (иллюзиях) внешнего восприятия и созданным мной учением об идолах внутреннего восприятия¹ – я бы назвал “социологическим учением об идолах” мышления, созерцания и оценки. Эти социологически обусловленные “идолы” – нечто большее, чем просто заблуждения. Они касаются и того, что принадлежащий к тому или иному классу человек воспринимает из самого мира как еще наглядный материал, и тех *предметных форм*, в которых последний ему вообще *дается* (без особого искусственно направленного внимания и последующего сознательного осмысления).

Таким образом, они суть нечто гораздо более сильное, упрямое, навязчивое, чем совершаемые задним числом в воспоминании и суждении фальсификации наглядного восприятия мира, существование которых так охотно предполагает дешевый рационализм, не затрагиваемый социологией знания. На самом деле именно *сам мир дан в различном формальном рельефе* низшим и высшим классам, а также обоим классам, поскольку они переживают и осознают себя как “восходящий” либо “нисходящий” класс. Эти идолы передаются в классах *по традиции*, – так сказать, впитываясь с молоком матери. До этого момента теория знания экономизма полностью права. Заблуждение начинается только тогда, когда эти классово обусловленные системы идолов, во-первых, *отождествляются* с формами бытия и становления вещей, во-вторых, с предметно-значимыми формами мышления, созерцания и оценки, а потом о тех и о других судят по аналогии с категоризованными перспективами классовых интересов; в-третьих, когда их считают “необходимыми” не только в качестве мыслительных *склонностей* и созерцательных *побуждений* – каковыми они в действительности являются, – но и, кроме того, считают каузально необходимым, чтобы все принадлежащие классу индивиды *обязательно* следовали этим склонностям и побуждениям в над-автоматической сознательной *духовной* деятельности познания» [15, с. 190–191].

Если теперь из глубины столетней давности взглянуть на современную практику международных политических отношений, то выявленные Шелером «подсознательные склонности воспринимать мир преимущественно так или иначе» невольно проецируются на причины второй холодной войны, развязанной против России Западом, прежде всего Англией и США. Разница лишь в том, что Шелер писал о «классово обусловленных» склонностях, здесь же мы имеем дело со склонностями, обусловленными *колониально-имперскими* амбициями правящих элит западных стран, которые веками укоренялись в их *национальном менталитете*, приняв форму убеждения в собственной *исключительности* и *вседозволенности*. Разве не скрывалось за пресловутым «highly likely» премьер-министра Великобритании Терезы Мэй, когда она раскручивала так называемое «дело Скрипалей», *традиционное англосаксонское лицемерие (cant)* [18; 13, с. 87–93], питаемое чувством *национального превосходства*? Что подкрепляло искреннюю убежденность английских политиков в своей моральной правоте, в праве судить и наказывать «санкциями» ни в чем не повинное суверенное государство и его народ, если не англосаксонская *идея избранности* с ее пуританской

¹ Шелер имеет в виду феноменологически-социологическое исследование «Об идолах самопознания» [17].

подоплекой? Не стоит ли за политической практикой США распространять свою юрисдикцию на все страны мира все та же, по сути расистская англосаксонская идея?

Неотъемлемой частью современной *социальной мысли России* благодаря семидесятилетнему советскому периоду отечественной истории стало марксистско-ленинское видение социализма. Речь идет прежде всего о понимании *социализма как переходной стадии от капитализма к коммунизму* в свете учения К. Маркса об «общественно-экономических формациях» в интерпретации В. И. Ленина в книге «Государство и революция» (1917) и Н. И. Бухарина в книге «Экономика переходного периода» (1920). За долгие годы большевистской пропаганды марксистские идеи настолько глубоко внедрились в сознание наших соотечественников, что и сейчас обычному человеку, далекому от философии, трудно от них дистанцироваться, тем более найти им альтернативу. Сегодня нам важно переосмыслить накопленный в XX в. идейный опыт, чтобы извлечь из него уроки и не делать ошибок завтра. Вот почему необходим критический анализ марксистско-ленинской компоненты нашего наследия, в котором она присутствует и тянет нас назад.

В плане этой задачи статья Шелера «Пророческий либо марксистский социализм?» полезна и поучительна во многих отношениях. Но обо всем в рамках статьи не скажешь. Наверное, главное все же заключается в том, чтобы вырваться, наконец, из идеологической ловушки марксизма и перестать видеть в социализме «формационную стадию» или «общественный строй». Пора, наконец, понять, что эвдемонистическая сциентистская эсхатология К. Маркса и Ф. Энгельса – *протестная диссидентская утопия*, вводящая низшие социальные классы общества в соблазн и прельщение, что их предсказания о грядущем коммунистическом рае на Земле, строящемся посредством *исторического «материализма» на диалектическом отрицании отрицания (экспроприации экспроприаторов)* как якобы *высшей науке*, не менее иллюзорны и потенциально опасны, чем визионерские конструкции Платона, Т. Мора, Ш. Фурье и др. Мало того, что диалектика – будь то у Гегеля или Маркса – не имеет ничего общего с наукой, позитивная наука может стать инструментом эмансипации человека вообще лишь при условии, если сама свободна от сциентизма как современной квазирелигии и управляется не технократами, лишенными культурно-исторической памяти, а людьми морально и социально ответственными.

Еще в 1878 г. Вл. Соловьев писал в статье, содержание которой вошло потом в «Критику отвлеченных начал», что между социализмом и капитализмом не существует принципиального различия. «Плутократия» (= капитализм) и ее альтернатива (= социализм) – это две стороны одной медали, ибо исходят из одного принципа: «Хлебом единым будет жив человек»¹. Шелер же, доказывая, что личность формирует приоритет духовного начала над материальным, душевного над телесным, при том, что все они образуют взаимообусловленное единство, вслед за Вл. Соловьевым возвращает нас к первоначальному, *социально-этическому*, значению термина «социализм», за которым стоят вечные *нравственно-философские* смыслы, возникающие из *духовного бытия* человека как *социального существа*.

Может ли «пророческий социализм» в том виде, в каком его предлагал Шелер, претендовать на то, чтобы стать одной из политических идеологий в современной России? Попытки возвращения христианско-социалистических идей на российской почве в 1990-е гг. успеха не имели. Дело не только в том, что в России слишком мало католиков и с тех пор

¹ В более развернутом виде эта аргументация представлена в «Оправдании добра» [19, с. 481–482].

прошло более 100 лет, но и в том, что современный российский народ в массе своей состоит из людей религиозно индифферентных, в Бога не верующих, а верующие в России не делятся, как 100 лет назад в Германии, в основном на католиков и протестантов, но исповедуют главным образом православие, а также ислам, буддизм, иудаизм и др. Надо сказать, что и сама религиозная вера, отношение верующих к заповедям, церкви, культу и пр. – о какой бы конфессии в данном случае ни шла речь – стали сегодня другими, поскольку произошли радикальные изменения в образе жизни и мыслей людей. За последний век изменился сам характер религиозности.

Между тем в современной России не пропали ни искренняя вера в Бога, ни открытая для каждой индивидуальной личности возможность богопознания через откровение, ни философское осмысление религиозного опыта и возможность создания новых религиозно-философских идей, будь то на основе христианской традиции или традиций других конфессий. Большим и важным шагом стала разработка по инициативе Патриарха Кирилла и принятие на Архиерейском соборе 2000 г. «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви». Предметом этого документа являются «фундаментальные богословские и церковно-социальные вопросы, а также те стороны жизни государств и обществ, которые были и остаются одинаково актуальными для всей церковной Полноты в конце XX в. и в ближайшем будущем» [20]. Социальная концепция РПЦ создает предпосылки для ее сближения с российским обществом и государством, а политическим представителям последних позволяет лучше понять «вечные истины» Священного Писания и политику церкви.

Нужен ли нам сегодня *«православный социализм»*, как, по мнению Шелера, немцам был нужен «католический социализм» в 1919 г., или более целесообразно теоретически и практически развивать конституционную идею «социального государства»? Достаточно ли укреплено, с конституционно-правовой точки зрения, российское государство, чтобы удерживать владельцев крупных капиталов в границах, за которыми они превращаются в жестоких эксплуататоров природных и человеческих ресурсов, в глобалистски ориентированных «игроков», готовых ради увеличения прибыли подрывать традиционные духовные скрепы российского общества? Оставим пока эти вопросы открытыми.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Шелер М. Мысли о политике и морали / пер. с нем. и коммент. А. Н. Малинкина. М.: МСЛ, 2020.
2. Scheler M. Prophetischer oder marxistischer Sozialismus? // Max Scheler. Gesammelte Werke. Bd. 6: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 3. durchges. Aufl., Hrsg. von Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986. S. 259–272.
3. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / пер. с нем. и коммент. А. Н. Малинкина. СПб.: Наука, Университетская книга, 1999.
4. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus // Max Scheler. Gesammelte Werke. Bd. 2. 6. durchges. Aufl., Hrsg. von Manfred S. Frings. Bern und München: Francke Verlag, 1980.
5. Шелер М. Проблемы религии. К религиозному обновлению // О сущности философии. Работы разных лет / пер. с нем. и коммент. А. Н. Малинкина. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 118–165.
6. Scheler M. Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus // Max Scheler. Gesammelte Werke. Bd. 4: Politisch-pädagogische Schriften. Hrsg. von Manfred S. Frings. Bern und München: Francke Verlag, 1982. S. 615–675.

7. Малинкин А. Н. Концепция феноменологии Макса Шелера. Шелер vs Гуссерль. М.: Русская школа, 2019.

8. Шелер М. Социология знания и теория познания. Дополнения из рукописного наследия к «Проблемам социологии знания» // Проблемы социологии знания / пер. с нем. А. Н. Малинкина. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. С. 215–218.

9. Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Избранные произведения / пер. с нем. А. В. Де-нежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филиппова. М.: Гнозис, 1994. С. 98–128.

10. Малинкин А. Н. Социология и философия: нераздельны и неслиянны. Рождение марксистской социологии из духа большевизма. Ч. 1 // Социологический журнал. 2020. Т. 26, № 3. С. 148–171. DOI: 10.19181/socjour.2020.26.3.7399.

11. Малинкин А. Н. Социология и философия: нераздельны и неслиянны. Рождение марксистской социологии из духа большевизма. Ч. 2 // Социологический журнал. 2020. Т. 26, № 4. С. 137–169. DOI: 10.19181/socjour.2020.26.4.7647.

12. Scheler M. Der Genius des Kriegeres und der Deutsche Krieg // Max Scheler. Gesammelte Werke. Bd. 4: Politisch-pädagogische Schriften. Hrsg. von Manfred S. Frings. Bern und München: Francke Verlag, 1982. S. 7–217.

13. Малинкин А. Н. Германо-российские исторические параллели в свете политической философии и публицистики М. Шелера // Шелер М. Мысли о политике и морали / пер. с нем. и коммент. А. Н. Малинкина. М.: МСЛ, 2020. С. 79–131.

14. Scheler M. Von zwei deutschen Krankheiten // Max Scheler. Gesammelte Werke. Bd. 6: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 3. durchges. Aufl., Hrsg. von Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986. S. 204–219.

15. Шелер М. Проблемы социологии знания / пер. с нем. А. Н. Малинкина. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011.

16. Бухарин Н. И. Философские арабески // Узник Лубянки. Тюремные рукописи Николая Бухарина. М.: АИРО-XXI, 2008. С. 240–673.

17. Scheler M. Die Idole der Selbsterkenntnis // Max Scheler. Gesammelte Werke. Bd. 3: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. 5. Aufl., Hrsg. von Maria Scheler. Bern und München: Francke Verlag, 1972. S. 213–292.

18. Scheler M. Zur Psychologie des englischen Ethos und des Kant. Anhang zu: Der Genius des Kriegeres und der Deutsche Krieg // Max Scheler. Gesammelte Werke. Bd. 4: Politisch-pädagogische Schriften. Hrsg. von Manfred S. Frings. Bern und München: Francke Verlag, 1982. S. 218–250.

19. Соловьев Вл. С. Оправдание добра. Нравственная философия / отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации; Алгоритм, 2012.

20. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. URL: <https://az-byka.ru/otekhnika/dokumenty/osnovy-sotsialnoj-kontseptsii-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/> (дата обращения: 21.08.2021).

Информация об авторе.

Малинкин Александр Николаевич – кандидат философских наук (1990), ведущий научный сотрудник Института социологии ФНИСЦ РАН, ул. Большая Андроньевская, д. 5, стр. 1, Москва, 109544, Россия. Автор 70 научных публикаций и 28 научных переводов. Сфера научных интересов: история философии и социологии, история отечественной социальной мысли, социология знания, социология науки, социология культуры, социология наградного дела. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7169-110X>. E-mail: lo_zio@bk.ru

REFERENCES

1. Scheler, M. (2020), *Myśli o polityce i moralności* [Thoughts on Politics and Morals], Transl. by Malinkin, A.N., Moscow, MSL, RUSS.

2. Scheler, M. (1986), "Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?", *Max Scheler. Gesammelte Werke. Bd. 6: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 3. durchges. Aufl., Hrsg. von Manfred S. Frings, Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, Bonn, GER, S. 259–272.
3. Sheler, M. (1999), *Resentiment v strukture moraley* [Ressentiment in the structure of morals], Transl. by Malinkin, A.N., Nauka, Universitetskaya kniga, SPb., RUS.
4. Scheler, M. (1980), "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus", *Max Scheler. Gesammelte Werke. Bd. 2*, 6. durchges. Aufl., Hrsg. von Manfred S. Frings, Bern und München, Francke Verlag, GER.
5. Scheler, M. (2020), "Problems of religion. Towards a Religious Renewal", *O sushchnosti filosofii. Raboty raznykh let* [On the Essence of Philosophy. Works of different years], Transl. by Malinkin, A.N., Tsentr gumanitarnykh initsiativ, Moscow, SPb., RUS, pp. 118–165.
6. Scheler, M. (1982), "Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus", *Max Scheler. Gesammelte Werke. Bd. 4: Politisch-pädagogische Schriften*, Hrsg. von Manfred S. Frings, Francke Verlag, Bern und München, GER, S. 615–675.
7. Malinkin, A.N. (2019), *Kontseptsiya fenomenologii Maksa Shelera. Sheler v Gusserl* [Max Scheler's concept of phenomenology. Scheler v Husserl], Russkaya shkola, Moscow, RUS.
8. Scheler, M. (2011), "Sociology of knowledge and the theory of knowledge. Additions from the handwritten heritage to "Problems of the Sociology of Knowledge", *Problemy sotsiologii znaniya* [Problems of the Sociology of Knowledge], Transl. by Malinkin, A.N., Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy, Moscow, RUS, pp. 215–218.
9. Scheler, M. (1994), "Man in the era of equalization", *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works], Transl. by Denezhkin, A.V., Malinkin, A.N. and Filippov, A.F., Gnosis, Moscow, RUS, pp. 98–128.
10. Malinkin, A.N. (2020), "Sociology and Philosophy: Inseparable and Non-Merged. The Birth of Marxist Sociology from the Spirit of Bolshevism. Part 1", *Sociological J.*, 2020, vol. 26, no. 3, pp. 148–171. DOI: 10.19181/socjour.2020.26.3.7399.
11. Malinkin, A.N. (2020), "Sociology and Philosophy: Inseparable and Non-merged. The Birth of Marxist Sociology from the Spirit of Bolshevism. Part 2", *Sociological J.*, 2020, vol. 26, no. 4, pp. 137–169. DOI: 10.19181/socjour.2020.26.4.7647.
12. Scheler, M. (1982), "Der Genius des Kriegeres und der Deutsche Krieg", *Max Scheler. Gesammelte Werke. Bd. 4: Politisch-pädagogische Schriften*. Hrsg. von Manfred S. Frings, Francke Verlag, Bern und München, GER, S. 7–217.
13. Malinkin, A.N. (2020), "German-Russian historical parallels in the light of political philosophy and journalism of M. Scheler", *Sheler M. Mysli o politike i morali* [Scheler M. Thoughts on Politics and Morals], Transl. by Malinkin, A.N., Moscow, MSL, 2020. pp. 79–131.
14. Scheler, M. (1986), "Von zwei deutschen Krankheiten", *Max Scheler. Gesammelte Werke. Bd. 6: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 3. durchges. Aufl., Hrsg. von Manfred S. Frings, Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, Bonn, GER, ss. 204–219.
15. Scheler, M. (2011), *Problemy sotsiologii znaniya* [Problems of the Sociology of Knowledge], Transl. by Malinkin, A.N., Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy, Moscow, RUS.
16. Bukharin, N.I. (2008), "Philosophical Arabesques", *Uznik Lubyanki. Tyuremnye rukopisi Nikolaya Bukharina* [A Prisoner of the Lubyanka. Prison Manuscripts of Nikolai Bukharin], Moscow, AIRO-XXI, pp. 240–673.
17. Scheler, M. (1972), "Die Idole der Selbsterkenntnis", *Max Scheler. Gesammelte Werke. Bd. 3: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, 5. Aufl., Hrsg. von Maria Scheler, Francke Verlag, Bern und München, GER, S. 213–292.
18. Scheler, M. (1982), "Zur Psychologie des englischen Ethos und des Cant. Anhang zu: Der Genius des Kriegeres und der Deutsche Krieg", *Max Scheler. Gesammelte Werke. Bd. 4: Politisch-pädagogische Schriften*, Hrsg. von Manfred S. Frings, Francke Verlag, Bern und München, GER, S. 218–250.
19. Soloviev, V.I.S. (2012), *Opravdanie dobra. Nравственна́я философия* [Justifying Good. Moral philosophy], in Platonov, O.A. (ed.), Institut russkoi tsivilizatsii; Algoritm, Moscow, RUS.

20. *Osnovy sotsial'noi kontseptsii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* [Fundamentals of the social concept of the Russian Orthodox Church], available at: <https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/osnovy-sotsialnoj-kontseptsii-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/> (accessed 21.08.2021).

Information about the author.

Alexander N. Malinkin – Can. Sci. (Philosophy) (1990), Leading Researcher, Institute of Sociology of FCTAS RAS, 5 bldg. 1, str. Bolshaya Andronievskaya, Moscow 109544, Russia. The author of 70 scientific publications and of 28 scientific translation works. Area of expertise: history of philosophy and sociology, history of Russian social thought, sociology of knowledge, sociology of science, sociology of culture, sociology of award affairs. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7169-110X>. Email: lo_zio@bk.ru