

*Д.Ю. ДОРОФЕЕВ<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Санкт-Петербургский горный университет.  
199106, Санкт-Петербург, Васильевский остров, 21-я линия, д. 2.

### **ОТКРЫВАЯ МАКСА ШЕЛЕРА.**

**[Рец. на кн.] Малинкин А.Н. Концепция феноменологии  
Макса Шелера. Шелер vs Гуссерль. М.: Русская школа,  
2019. — 230 с.**

*Аннотация.* В рецензии рассматривается книга отечественного философа и социолога А.Н. Малинкина о Максе Шелере, изучением и переводом творческого наследия которого автор занимается долгие годы. Исследование представляет анализ феноменологической концепции Шелера, рассматриваемой через сравнение с установками основателя феноменологии Э. Гуссерля в отношении таких важных понятий, как научное знание, беспредпосылочность, редукция, интуиция. В монографии на большом материале, состоящем в основном из малоизвестных и не переведенных на русский язык текстов, показывается оригинальное и фундаментальное понимание Шелером философии, онтологии, познания, любви, человека, социологии, общества, истории. Книга А.Н. Малинкина позволяет существенно расширить представления о философии Макса Шелера, внося свой вклад в преодоление незаслуженной недооценки философа и раскрывая его актуальность для современной философской и социально-гуманитарной мысли.

*Ключевые слова:* М. Шелер; Э. Гуссерль; феноменология; созерцание сущности; персонализм; социология знания; метод; критика философского сциентизма.

*Для цитирования:* *Дорофеев Д.Ю.* Открывая Макса Шелера. [Рец. на кн.] Малинкин А.Н. Концепция феноменологии Макса Шелера. Шелер vs Гуссерль. М.: Русская школа, 2019 // Социологический журнал. 2021. Том 27. № 1. С. 157–171. DOI: 10.19181/socjour.2021.27.1.7849

У рецензента изданной в России книги о Максе Шелере (1874–1928) есть большой соблазн посвятить существенно больше внимания идеям немецкого философа, чем современному отечественному автору исследования о нем. И дело не только в том, что любая рецензия на

труд такого рода не может не обращаться в той или иной степени к его первопричине, той персоне, которой он посвящен. Просто фигура М. Шелера до сих пор занимает в отечественной философской и, шире, социально-гуманитарной литературе совершенно особое место. Наследие Шелера в значительной степени недооценено, что может хотя бы частично исправить даже рецензия. Причины относительно малой известности идей Шелера, их недостаточного знания и, как следствие, недооценки различны: это и сравнительно ранняя смерть философа, и отсутствие достойных последователей, и запрет его книг в Германии с начала 1930-х гг., и позднее, начавшееся лишь в 1954 г., издание собрания его сочинений. Но есть и еще одна причина: Шелер развивал феноменологию, которая была во многом альтернативой феноменологии Гуссерля, а она имела значительно большую известность и намного больше последователей, поэтому Шелер и остался в тени «основоположника». Так что, наверное, главная причина — это инаковость шелеровской феноменологии, ее чуждость той направленности идейного развития Европы, которую немецкий философ критиковал еще в начале XX в. и которой она продолжает следовать и сейчас.

Книга Александра Николаевича Малинкина, известного переводами работ немецкого философа, призвана изменить сложившуюся ситуацию. Уже в первой главе автор рассматривает проблему места и роли Шелера в феноменологическом движении (1.1), касаясь недооцененности его идей в перспективе социологии<sup>1</sup> и обращаясь для этого к концепции К. Манхейма о «конкуренции в области духовного» (1.2). Очевидно, что в этой конкуренции Шелер в среде профессионального сообщества проиграл и, к сожалению, продолжает проигрывать не только Э. Гуссерлю и М. Хайдеггеру, но и французским и англоязычным философам второй половины XX века. Более всего, пожалуй, признается шелеровский вклад в феноменологию. Неудивительно, что в названии книги четко обозначен акцент на сравнение, даже противопоставление феноменологии Шелера и Гуссерля. Названия трех из четырех глав сформулированы в виде альтернативных вопросов, представляя зачастую радикально различное понимание двумя феноменологами *философии, логики и редукции*, а также, в заключении, *интуиции*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Что неудивительно, учитывая социологическую направленность научных интересов А.Н. Малинкина.

<sup>2</sup> Глава 2: Философия: строгая наука или метафизика?; Глава 3: Логика: абсолютизм или релятивизм?; Глава 4: Редукции: рационалистическая методология познания или техника трансформации бытия человеческой личности? Вместо заключения: Понятие интуиции у М. Шелера и Э. Гуссерля. Первая же глава является по сути введением, показывающим, в том числе с точки зрения социологии, особенности места и роли Шелера в феноменологическом движении.

Однако по сути такая исследовательская перспектива представляет обзор *всей* философии Шелера в истории становления ее ключевых смысловых пунктов. И дело здесь не только в особой значимости для Шелера феноменологии и способа актуализации ее видения в споре с Гуссерлем. Как отмечает А.Н. Малинкин, «для Шелера феноменология, социология и философская антропология образуют *единство*» (с. 10), а его мышление «всегда было одновременно антропо-логично и онто-логично... и социо-логично» (с. 219), поэтому нельзя рассматривать одно, не обращаясь к другому.

Рецензируемая книга призвана преодолеть устоявшийся схематизм и открыть читателю во многом нового, неизвестного, зачастую неожиданного в своей глубине и прозорливости Шелера. Это объясняет большое количество и объемность цитат из шелеровских работ (в основном непереведенных и слабо известных даже специалистам), что дает основание автору несколько иронично называть стиль своего исследования *реферативным* (с. 7). Впрочем, должен сказать, что все эти цитаты, сопровождаемые комментариями, не затрудняют чтение, не сбивают с пути авторского исследования и не уменьшают его научной значимости, а, наоборот, воспринимаются заинтересованным читателем с большим интересом, как возможность соприкоснуться с новыми гранями шелеровского творчества. В самом деле, задача *открытия* философии Макса Шелера в целом и ее главных составляющих для современного отечественного (да и европейского) читателя актуальна даже сейчас, спустя без малого сто лет после смерти мыслителя. Напротив, именно в наше время, с его обезличивающей глобализацией и виртуализацией, агрессией, замкнутостью и т. п., она становится особенно насущной<sup>3</sup>.

Актуальность решения этой задачи совершенно очевидна в феноменологическом контексте, в котором, действительно, сравнение Шелера и Гуссерля предстает особенно интересным, даже интригующим. Феноменологическое движение (и это показывает известная книга Г. Шпигельберга [10]) очень *неоднородно*, и в этом его ценность. Поэтому даже у признанного основателя феноменологии Э. Гуссерля нет лицензии на обладание «легитимной», аутентичной, подлинной версией феноменологии — те общие принципы, которые он открыл, более значимы, чем тот конкретный путь, который был избран им самим для их развертывания. Парадоксально, но факт: феноменоло-

<sup>3</sup> Для решения этой задачи многое сделал Манфред Фрингс, на *обобщающее* исследование которого — первое и до сих пор, кажется, единственное — о Шелере активно ссылается А.Н. Малинкин [11]. Но этой работы Фрингса явно недостаточно. Между тем даже в известной историко-философской серии *The Cambridge Companion to...* до сих пор нет книги, посвященной Шелеру, хотя книги о Гуссерле и Хайдеггере выходили там уже несколькими изданиями.

гическая *открытость* («К самим вещам!») как теоретическая установка сочеталась у самого Гуссерля с жесткой монистической замкнутостью на *своем* учении и закрытостью, даже подчас агрессивностью по отношению к иным, в том числе шелеровскому, способам феноменологического видения. Думается, что в этом Гуссерль был человеком жесткой новоевропейской парадигмы, фундированной монистическим субъектом и протестантской культурой. Отсюда вытекает и абсолютизация им в философии *единственно* истинного принципа «строгой науки», метода, всеобщности, необходимости, неизменности и безличности знания, радикально выраженная в программной статье «Философия как строгая наука». А.Н. Малинкин подробно останавливается на анализе неокантианских установок Гуссерля (2.1), обращаясь в разных контекстах к его пониманию «строгой научности» (2.2; 3.1; 4.1) и сравнивая интерпретацию Гуссерлем и Шелером таких ключевых феноменологических понятий, как *беспредпосылочность*, *редукция*, *интуитивное созерцание*. Наверное, здесь следовало бы еще более проблематизировать, заострить, актуализировать конфликт между, с одной стороны, введенным Гуссерлем новаторским принципом «*сущностного созерцания*» (*Wesensschau, Wesenseinsicht*), а с другой — тем грузом *mathesis universalis*, методологичности, понятийности, рассудочности, который тянул немецкого философа назад, в XIX и даже XVII в. Для этого, возможно, следовало бы полней учитывать истоки феноменологического генезиса Гуссерля, связанные с его «Философией арифметики» и его отношениями в Галле с Ф. Brentano, Б. Больцано, К. Штумпфом и неокантианцами<sup>4</sup>.

В этом смысле Макс Шелер был мыслителем полностью иного склада и воплощал новые веяния XX века. Отличия Э. Гуссерля и М. Шелера выражены даже эстетически, что заметно при восприятии их образов, сохраненных фотографиями. Впервые увидевшись с Шелером в 1901 г. в Галле, Гуссерль думал найти в нем верного, даже послушного ученика и продолжателя своих идей, а встретил самостоятельного, независимого, во многом отличного от него феноменолога, что быстро вызвало отчуждение, раздражение и, как следствие, незаслуженное принижение, которые проявлялись в письмах и устных беседах (в своих опубликованных при жизни сочинениях Гуссерль вскользь упоминает Шелера — и то после его смерти — лишь однажды<sup>5</sup>). Шелер хотя и уважительно относился к Гуссерлю, с самых ранних

<sup>4</sup> Не так давно они стали предметом тщательного исследования Н. Мотрошиловой [5].

<sup>5</sup> Характерно, что это происходит в контексте обсуждения проблемы феноменологии intersубъективности и Другого. Гуссерль принижает значение шелеровской концепции «чужого Я» и других теорий, утверждая, что они «не привели ни к какому осязаемому результату» [1, с. 276]. Своему мона-

пор подвергал его учение критике, о чем свидетельствует рукописное наследие философа (например, малоизвестная рукопись 1905/1906 гг. Logik I, на которую активно ссылается А.Н. Малинкин). Нельзя забывать и о том, что Гуссерль был образцом классического институционализованного ученого: он прошел школу прусской академической нормативности, имел высокий социальный статус (в Германии профессора университетов — чиновники довольно высокого ранга) и, соответственно, высокую самооценку. В личности Шелера мы находим скорее пример спонтанного духа, идейного бунтаря, открытого пульсирующим ритмам бытия и отдающегося порывам мысли, чуждого системности и не приемлющего неокантианской методологичности. (Страстность природы Шелера проявилась и в его трех браках.) Для Гуссерля все это было доказательством того, что Шелер «гений поэзерства и внутренне неподлинный пророк», а его феноменология — лишь «золото дураков», Talmi (с. 15–17). Названные особенности не позволяли Шелеру соответствовать консервативным устоям немецких университетов. Все 1910-е годы он был *Privatlehre*, то есть свободным исследователем, неаффилированным, почти маргинальным для академического сообщества, хотя и очень известным, — и это был, наверное, самый продуктивный период в его жизни. По сравнению с Гуссерлем Шелер как человек и мыслитель был носителем принципиально иного *этоса*. Рюдигер Сафрански справедливо отмечает, что различие этих этосов проявлялось в особенностях их философских мастерских, в способе работы над сочинениями. Если Гуссерля отличали доведенный почти до предела педантизм, тщательность, перфекционизм, рождающий настоящую фобию перед итоговыми публикациями (отсюда огромное количество неопубликованных рукописей, до сих пор выходящих в *Husserliana*), то у Шелера идеи рождались непринужденно, в стихии устного диалога. Они струились, не находя зачастую полноценной проработки, они могли быть многочисленными, разнонаправленными, и их автор одновременно мог работать на всех этих фронтах, подготавливая к изданию сразу несколько книг [6, с. 114–115]. Думается, в том числе и отсюда следовало то различное понимание философии, знания, метода, принципов беспредпосылочности, редукции, интуиции, которое было у Макса Шелера и у Эдмунда Гуссерля и которое подробно вскрывает А.Н. Малинкин на протяжении всей своей книги.

---

дологическому решению этой проблемы в рамках трансцендентальной субъективности эго он придает тем самым статус единственно правильного. Между тем, как показало время, шелеровский вариант феноменологии Другого, представленный, в частности, в сочинении «Сущность и формы симпатии» [3, с. 282–302], более адекватен и перспективен, чем гуссерлевский.

В целом можно согласиться с утверждением автора о влиянии на феноменологию Гуссерля новоевропейского субъективного трансцендентализма, что было неприемлемо для Макса Шелера. При этом, однако, отметим, что влияние это все же носило не прямой, а скорее «археологический» характер (в смысле М. Фуко), поскольку определялось «пассивным синтезом» (в смысле позднего Э. Гуссерля) его этоса. Для Гуссерля феноменология была системной наукой о методе познания, для Шелера — путем раскрытия фундаментальных метафизических данностей. В основе этого расхождения лежало разное понимание самой философии — соответственно, как «строгой науки» и как метафизики бытия. Это старый, как сама философия, вопрос о статусе философии и ее отношениях с наукой. В разные исторические периоды и на разных этапах эволюции конкретных мыслителей он решался по-разному<sup>6</sup>. В главе 2.2. рассматривается концепция М. Шелера об «автономном самоконституировании философии» и его критика философского сциентизма, прежде всего в гуссерлевском варианте. Шелер, показывая свою генетическую связь с философией жизни, в работе «О сущности философии»<sup>7</sup> во многом принимает позицию В. Дильтея, подчеркивавшего принципиальное отличие «наук о духе» (*Geist*) от «наук о природе», методы которой старается брать на вооружение Э. Гуссерль (с. 45–48). Если кратко и схематично суммировать эти расхождения, то можно сказать, что Шелер стоит за *личный* способ познания, позволяющий раскрывать целостность мира в уникальной перспективе, определяемой конкретной *личностью* (*Personlichkeit*) познающего человека, тогда как Гуссерль исходит из трансцендентальной субъективности, воплощающей всеобщие и необходимые структуры обезличенного *cogito*. Сразу оговоримся, что это очень сложный вопрос, и иногда кажется, что в этой части книги Малинкина Гуссерль предстает лишь продолжателем Канта, что, конечно, не совсем так. То, что идеи Канта могут истолковываться как близкие подлинно метафизическим, показал М. Хайдеггер в сочинении «Кант и проблема метафизики», и в любом случае оценку Гуссерля нельзя осуществлять, не учитывая фундаментального различия между *рассудком* и *разумом*, которому отводилось большое место уже в самой немецкой классической философии. Другое дело, что, действительно,

<sup>6</sup> Здесь показателен пример М. Хайдеггера, который в разные времена понимал философию как пранауку, трансцендентальную науку, метафизику, «мышление бытия». Впрочем, и у Гуссерля, если брать его работы от «Философии как строгой науки» до «Кризиса европейских наук» (не говоря уже о поздних рукописях), мы найдем различное понимание науки [12, р. 45–78].

<sup>7</sup> Кстати, недавно изданной, наряду с другими цитируемыми в книге сочинениями, в новом сборнике переведенных А.Н. Малинкиным шелеровских работ: [7, с. 75–118].

есть основания разделять позиции Гуссерля и Шелера по следующим критериям: если первый акцентирует внимание на 1) строгой науке (философский сциентизм), 2) познании (методология), 3) трансцендентальном субъекте, то второй, соответственно, — на 1) метафизике, 2) бытии, 3) личности.

Одним из ключевых моментов в этом расхождении является трактовка принципа *беспредпосылочности*. Для Гуссерля принцип беспредпосылочности — основа феноменологии. Он требует выявления и исключения всех, особенно скрытых, предпосылок и допущений, не позволяющих обрести подлинную очевидность *cogito*. По мнению А.Н. Малинкина, трактовка Гуссерлем этого принципа носит *гносеологический* характер, поскольку она ориентируется на абсолютизацию методологической составляющей познания и стремление максимально приблизиться к идеалу *mathesis universalis* (с. 61). Шелер же как метафизический философ рассматривает беспредпосылочность исходя из приоритета онтологической проблематики. Соответственно, вслед за древними греками он понимает познание, с одной стороны, как определяемое бытием, то есть признает вторичность, производность метода, а с другой — как направленное на его, бытия, самовыявление и созерцание в сущности самоданных феноменов (с. 62–64). Есть особенный смысл в том, что именно основатель современной философской антропологии в своем онтологизме, основанном на постулате «предданности бытия любому познанию» (с. 63), лишает приоритетного статуса трансцендентальную активность субъективного эго в понятийном мышлении для того, чтобы актуализировать фундаментальную значимость человеческой *личности*, бытие которой *вовлечено* в плоть истории, культуры и социума.

Вся третья глава книги А.Н. Малинкина посвящена исследованию важнейшего для Шелера вопроса, как актуализация историко-культурного и социально-политического пространства существования человека совмещается с феноменологической установкой, не уводя в пропасти и соблазны релятивизма, которых так боялся Гуссерль. Речь идет об осуществленной внутри феноменологического поля радикальной альтернативе гуссерлевской вневременной «логики абсолютной истины». Шелер начал критиковать ее довольно рано, в 1905–1906 гг., называя «неоплатонической логикой» (с. 70–74).

Надо сказать, что Макс Шелер является уникальным философом еще и в том отношении, что он *совмещает* фундаментальные метафизические исследования бытия с более «приземленными» социологическими, раскрывая их глубинную связь с первыми. Неудивительно, что рождение социологии знания происходит у Шелера одновременно с возникновением и развитием замысла поздней философской антропологии в Кёльне [4, с. 160–240]. Разгадка этого феномена кроется в том, что сам Шелер эти сферы не разделял и тем более не противопоставлял.

Они были иерархически взаимосоотнесены: бытие манифестировало себя в конкретных социокультурных и визуально-эстетических формах<sup>8</sup>. Хотя о сравнении Шелера и Гуссерля в третьей главе, самой большой по объему, прямо говорится лишь в первом параграфе, в последующем изложении тема шелеровского понимания беспредпосылочности, столь отличного от гуссерлевского, все же развивается и проясняется.

Проблема связи философии и социологии поднимается Шелером в его главном социологическом труде «Проблемы социологии знания» (опубликованном в 2011 г. в переводе А.Н. Малинкина [8]). В нем закладываются основы социологии знания через понятия «идеальные факторы» и «реальные факторы», абсолютного и относительного, вечного и временного, онтологического и социокультурного. Предлагая оригинальное понимание абсолютного, нельзя было не переосмыслить и понятие относительного: Шелер берет на себя мужество *реабилитировать релятивизм*, принимая его *относительную*, историко-культурную и социальную модификацию как *необходимую* составляющую феноменологического познания и *самого бытия человека*. Немецкий философ понимает этот «объективистский релятивизм» как «функционализацию содержания сущностных усмотрений», благодаря чему осуществляется «подлинный рост человеческого духа в истории» (цит. по рецензируемой книге: с. 79–80); этому посвящен второй параграф третьей главы. Не уходя в феноменализм, свойственный позитивизму конца XIX в., Шелер раскрывал *онтологические* истоки и основы феноменальной данности человека самому себе в историко-социальных формах человеческого существования, познания и самопонимания<sup>9</sup>.

Шелер не был философом, оторванным от конкретики жизни в ее социокультурном и даже политическом измерениях (в этом он близок М. Хайдеггеру 1930-х гг.). Его метафизика была открыта бурным реалиям общественного существования, а его персонализм не ограничивался самостной монадологией. Об этом свидетельствует хотя бы его интерес к понятию *Gesamtperson* — то есть к собирательным, или коллективным, личностным общностям (под которыми подразумевались социальные и культурные группы, классы, нации и т. п.). Более того, раскрывая интересубъективные основания отношений Я и Другого как необходимые для саморазвертывания личности в бытии и социуме, Шелер, не применяя современного понятия «диалог культур», имел

---

<sup>8</sup> Вот почему такое большое значение для Шелера имеет понятие «манифестация» [2, с. 192–229].

<sup>9</sup> Такой подход, сформированный метафизическим пониманием бытия и воплощающей его социокультурной действительностью, позволяет в новом контексте развивать *визуальную антропологию и эстетику человеческого образа*, понимаемую нами в качестве *феноменальной манифестации бытия человека*.



в виду, по сути, именно подлинный диалог культур, так как стремился преодолеть абсолютизацию глубоко укоренившейся «европоцентристской» установки, сохранившейся до настоящего времени. Со всей выразительностью это раскрывается в понятии «*сотработничество*» (*Zusammenarbeit*): «...совершенное познание сущностного мира достижимо лишь в совместности познания, в сотработничестве человечества во всех видах духовной деятельности» (цит. по: с. 93). Представляемые и интерпретируемые автором шелеровские тексты, установки, понятия на эту тему позволяют отнести Шелера к важнейшим представителям диалогической традиции XX в. (с. 91–108). У Шелера диалог характеризует не только личностно-экзистенциальные отношения конкретных людей, но и целых *Gesamtperson*, бытие и отношения которых друг с другом невозможно понять вне социально-исторического контекста. Шелер открывается здесь как глубокий *философ истории и общества*: принимая постулат Карла Маркса о том, что «бытие определяет сознание», он все же обоснованно критикует абсолютизацию экономической составляющей бытия и призывает учитывать целостность человеческого существования (с. 112–116).

Такое сочетание, с одной стороны, метафизики, онтологизма, персонализма, а с другой — историзма, социологичности, «относительного релятивизма» очень непривычно и представляет для современной философии тем большую ценность, что она боится либо не способна рассуждать о бытии вообще и о бытии человека в частности, заменяя все это *аналитикой частных*. Судя по всему, в этом кроется одна из основных причин, вследствие которых Макс Шелер с его социологией знания не был по достоинству оценен в Западной Европе и США. Предложенный им глубинный смысловой диалог онтологического и социального, метафизического и исторического, сущностно абсолютного и феноменально относительного измерений человека не укладывался в узкие рамки господствовавшего там позитивистского феноменализма «абсолютной относительности», вызывая непонимание, отторжение и обвинения в чрезмерном интеллектуализме и «философской перегруженности». Малинкин прекрасно показывает эту несовместимость, разбирая способ восприятия и оценки Шелера Питером Бергером и Томасом Лукманом, а также другими европейскими социологами второй половины XX в. (3.3). Полемиические пассажи третьей главы позволяют нам более адекватно оценить идеи Шелера и глубже понять направленность его философии. В этом отношении можно признать эту часть книги самой лучшей, важной и ценной, требующей отдельного разбора.

Проблема беспредпосылочности философии неизбежно приводит к вопросу о *феноменологической редукации* как методологии последовательного преодоления «естественной установки» с выключением или «вынесением за скобки» всех скрытых преданностей, мешающих

обретению предельной очевидности. Гуссерль, как известно, выделяет три последовательно осуществляемых ступени феноменологической редукции — *психологическую, эйдетическую и трансцендентальную*. Гораздо менее известно оригинальное понимание редукции поздним Максом Шелером, и этой теме посвящена четвертая глава книги А.Н. Малинкина. Отмечается, что Шелер предпочитал использовать понятие «естественное мировоззрение», а не «естественная установка». Шелер считал, что его главная особенность — внутренняя целостность, отмечая при этом, что оно состоит из разнородных элементов, включая духовно-нравственные, эмоциональные, волевые, разумные. Редукция, по Шелеру, есть то, что игнорирует в воспринимаемом феномене «случайное *hic et nunc*, наличное бытие предметов» и усматривает только их «чистое “что”», то есть их «сущность» (цит. по: с. 152). Таким образом, редукция есть путь приближения к «усмотрению сущности», обретения априорной сферы.

Принцип шелеровского «материального априори», представленный в «Формализме в этике...» как альтернатива «формальному априоризму» Канта, хорошо известен; но Малинкин считает, что «формального априоризма» придерживался и Гуссерль (с. 154). Это очень сильное утверждение, и оно, конечно, требует большей обоснованности, чем это представлено в книге. Впрочем, благодаря отмечаемому различию «в мировоззренческих позициях философов» (с. 155) трактовка редукции у них не могла не различаться. Если для Гуссерля редукция *par excellence* — это трансцендентально-методологическая процедура очищения *cogito*, то для Шелера — «техника перестройки самой личности» (цит. по: с. 157), то есть не гносеологический, а онтологический процесс развертывания и становления *личностного бытия человека*, имеющего более совершенную самоорганизацию, чем *cogito*, эгоцентризм, индивидуализм, витализм, антропоморфизм. Шелер работает не с трансцендентальным субъектом, рациональным мышлением и рассудком, а с бытием уникального личностного этоса человека. От уровня его совершенства зависит способность познания, широта и глубина «сущностного усмотрения». Центр, ядро личностного этоса Шелер видит в *любви*. Рассмотрению взаимосвязи любви и познания Шелер посвящает отдельное исследование<sup>10</sup>. Через проблему редукции феноменология Шелера соприкасается не только с персонализмом, этикой и аксиологией, но и с религией, о чем говорит его обращение к теме страдания, аскезы, смирения (недаром священное знание Шелер ставит выше философского и тем более позитивно-научного).

<sup>10</sup> См. его текст «Любовь и познание» [9]. К сожалению, А.Н. Малинкин не обращается к этому тексту, хотя тема движения шелеровской мысли от симпатии и любви философии 1910-х гг. к пантеистически ориентированной поздней метафизике Эроса исследуется в отдельном параграфе четвертой главы рецензируемой книги — см. с. 185–194.

В таком контексте феноменологическая редукция раскрывается уже как религиозная, даже мистическая установка по самоизменению и самопреображению. Обращаясь к анализу шелеровского сочинения «О смысле страдания» [7, с. 255–299], А.Н. Малинкин показывает в этой связи, какой большой интерес был у Шелера не только к христианству, но и к буддизму, точнее говоря — к учению и личности Будды (с. 164–173). Показательно, что последний этап идейной эволюции Шелера, когда от оригинального философского истолкования католического вероучения он переходит к переосмыслению основ христианства и буддизма в некоем *метафизически-пантеистическом* синтезе и к пониманию *взаимодополняющей связи Духа (Geist) и Порыва (Drang) в единстве «Человек»*, потребовал от него и нового понимания редукции. Об этом свидетельствует рукопись «К феноменологической редукции» 1926–1928 гг. [7, с. 320–344]. Здесь Шелер пишет о трех формах редукции: 1) научно-познавательной, 2) феноменологической и 3) высшей — дионисической. Трудность понимания «*дионисической редукции*» обусловлена незаконченностью размышлений Шелера на эту тему. Здесь важно понятие *сублимации* З. Фрейда, которое, по мнению А.Н. Малинкина, привело Шелера к новым понятиям «*ресублимация*» (*Re-Sublimierung*) и «*десублимация*» (с. 194–204). Ресублимацию Малинкин понимает как психофизическую реорганизацию бытия человеческой личности, которая предполагает десублимацию в качестве основного необходимого момента или частичного процесса. Ресублимация как сознательно осуществляемый процесс, имеющий целью постижение сущностей и трансформацию, пре-образ-ование личностного бытия, и есть «*дионисическая редукция*» (см. с. 201). Иначе говоря, философ применяет для актуализации созерцательного потенциала высших основ бытия по отношению к себе технику самоперестройки и самопреобразования, аналогичную техникам аскетике (например, исихазма), буддизма и йоги по изменению сознания. Это и является сутью «*дионисической редукции*» (или ресублимации). Важно, что понятия ресублимации и десублимации Шелер применяет и в более широком контексте, а именно ко всей современной ему европейской культуре, видя в них неумеренное проявление низших инстинктивных влечений, которые в своей произвольности вытесняют высшие, духовные (с. 203–204).

Если у Шелера периода 1910-х гг. человек трактовался как личность, причем в понимании, близком христианской антропологии, то в поздний период человеческая личность трансформируется в проводника, просвет, окно *Deitas*, то есть «из существа любящего» превращается в «микрокосм», «микротеос» и «всечеловека» (*Allmensch*) (с. 197). Тут невольно возникают сравнения с Хайдеггером, который совершил в чем-то схожую эволюцию — от антропологического понимания *Dasein* в «Бытии и времени» до «фундаментально-онтологи-

ческого» в своих поздних сочинениях. Таким образом, не исключено, что в предполагаемых, но так и не написанных поздним Шелером трудах «Метафизика» и «Философская антропология» персонализм в строгом смысле слова уже не являлся бы основой. Шелер, конечно, искал *новый* синтез Духа и Порыва, который, возможно, и есть *сублимированная спонтанность*, но только не сугубо личностная, а, так сказать, космическая, которую человек лишь разворачивает собой. Ведь сублимация как *преобразование* энергии низших витальных сил в духовную деятельность понимается уже не только в отношении человека, но в масштабах всего космоса. Конкретно для человека это означает необходимость *преобразовывать, а не выкорчевывать* свои, может быть, не лучшие качества, склонности, свойства. Нужно принимать себя, весь мир, все бытие во всей их *целостности*, не выбирая одну сторону за счет ущемления, уничтожения или преодоления другой, повторяя схематичный дуализм «духа» и «тела», а ориентируясь на целостное преображение (сравнимое в чем-то с обожением). Так, со-страдание, боль, заботы, жертвование и самопожертвование — это тоже важные части жизни, и в них нужно видеть ценные способы личностного разворачивания, ведь они зачастую есть условия обретения духовного опыта, недостижимого никакими установками гносеологизма, гедонизма и эвдемонизма. Для Шелера любовь как жертвенное служение характеризует отношение не только к любимому человеку, но и к ценимой человеком мудрости, истине, знанию, к другим высшим ценностям (с. 204–212).

Думается, глубокий духовный опыт Макса Шелера, яркого, самобытного, фундаментального мыслителя, имеет не только историко-философскую и общетеоретическую ценность, — он *жизненно* важен для нас сегодня. И книга А.Н. Малинкина помогает понять актуальность такой установки. По крайней мере, наша рецензия на эту книгу писалась с целью подчеркнуть особую значимость философского наследия Макса Шелера для современного человека, задающегося вопросами о себе и своем положении в Космосе.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Наука, 1998. — 315 с.
2. Дорوفеев Д.Ю. Манифестация времени позднего Шелера (в соприкосновении с ранним Хайдеггером) // Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы / Отв. ред. Д.Ю. Дорوفеев. СПб.: Алетейя, 2011. С. 192–229.
3. Дорوفеев Д.Ю. Феноменология intersubjectивности и сочувствия Макса Шелера. Предисловие к переводу работы Макса Шелера «Сущность и формы симпатии» (часть А, I–II) // HORIZON. Феноменологические исследования. № 6 (2). 2017. С. 282–302.

4. *Дорофеев Д.Ю.* Макс Шелер. СПб.: Наука, 2019. — 287 с.
5. *Мотрошилова Н.В.* Ранняя философия Эдмунда Гуссерля. Галле, 1887–1901. М.: Прогресс-Традиция, 2017. — 800 с.
6. *Сафрански Р.* Хайдеггер. Германский мастер и его время / Пер. с нем. Т.А. Баскаковой. М.: Молодая гвардия, 2002. — 614 с.
7. *Шелер М.* О сущности философии: работы разных лет / Пер. с нем. А.Н. Малинкина. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. — 352 с.
8. *Шелер М.* Проблемы социологии знания / [Пер. с нем., коммент., послесл. А.Н. Малинкина]. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. — 320 с.
9. *Шелер М.* Любовь и познание / Пер. с нем. Д.Ю. Дорофеева // Философская антропология Макса Шелера. Уроки, критика, перспективы / Науч. ред. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Алетейя, 2011. С. 435–458.
10. *Шнигельберг Г.* Феноменологическое движение. Историческое введение / Пер. с англ. В. Большаков и др. М.: Логос, 2002. — 608 с.
11. *Frings M.* The Mind of Max Scheler. The first comprehensive guide based on the complete works. Milwaukee: Marquette university press, 1997. — 324 p.
12. *Mohanty J.N.* The development of Husserl's thought // The Cambridge Companion to Husserl / Ed. by B. Smith, D.W. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, P. 45–78. DOI: 10.1017/ccol0521430232.002

#### СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

**Дорофеев Даниил Юрьевич** — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Санкт-Петербургский горный университет.

**Адрес:** 199106, Санкт-Петербург, Васильевский остров, 21-я линия, д. 2.

**Телефон:** +7 (952) 383-08-59. **Электронная почта:** dorofeev61@mail.ru

Дата поступления: 12.01.2021.

---

**SOTSIOLOGICHESKIY ZHURNAL = SOCIOLOGICAL JOURNAL. 2021.**  
**VOL. 27. No. 1. P. 157–171.** DOI: 10.19181/socjour.2021.27.1.7849

#### *DANIIL YU. DOROFEEV*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> St Petersburg Mining University.

2, 21st Line, 199106, St Petersburg, Russian Federation.

#### **DISCOVERING MAX SCHELER [REV.] MALINKIN A.N. KONTSEPTSIYA FENOMENOLOGII MAKSA SHELERA. SHELER VS GUSSERL'. [THE CONCEPT OF PHENOMENOLOGY BY MAX SCHELER. SCHELER VS HUSSERL.] MOSCOW: RUSSKAYA SHKOLA PUBL., 2019**

*Abstract.* This is a review of a book by Russian philosopher and sociologist A.N. Malinkin about Max Scheler, whose creative heritage he has been studying and translating for many years. The study presents an analysis of Scheler's phenomenological concept, examined through comparison with the attitudes of the founder of phenomenology Husserl regarding the understanding of such important concepts as scientific knowledge, lack

of premise, reduction, intuition. The monograph on a large material, consisting mainly of little-known texts and those not translated to Russian, shows Scheler's original and fundamental understanding of philosophy, ontology, knowledge, love, man, sociology, society, history. The book by A.N. Malinkin makes it possible to significantly expand one's understanding of Max Scheler's philosophy, serving to compensate this philosopher being undeservedly underestimated and revealing its relevance for modern philosophical and socio-humanitarian thought.

**Keywords:** M. Scheler; E. Husserl; phenomenology; contemplation of essence; personalism; sociology of knowledge; method; criticism of philosophical scientism.

**For citation:** Dorofeev, D.Yu. Discovering Max Scheler. [Rev.] Malinkin A.N. Kontseptsiya Fenomenologii Maksa Shelera. Sheler vs Gusserl'. [The Concept of Phenomenology by Max Scheler. Scheler vs Husserl.] Moscow: Russkaya Shkola publ., 2019. *Sotsiologicheskii Zhurnal = Sociological Journal*. 2021. Vol. 27. No. 1. P. 157–171. DOI: 10.19181/socjour.2021.27.1.7849

## REFERENCES

1. Husserl E. Cartesianische Meditationen. [Russ. ed.: *Kartezijskie razmyshleniya*. Transl. from Germ. by D.V. Sklyadnev. St Petersburg: Nauka publ., 1998. 315 p.]
2. Dorofeev D.Yu. Manifestation of the time of the late Scheler (in contact with the early Heidegger). *Filosofskaya antropologiya Maksa Shelera: uroki, kritika, perspektivy*. [Philosophical Anthropology of Max Scheler: Lessons, criticism, perspectives.] Ed. by D.Yu. Dorofeev. St Petersburg: Aleteya publ., 2011. P. 192–229. (In Russ.)
3. Dorofeev D.Yu. The phenomenology of intersubjectivity and sympathy by Max Scheler. Preface to the translation of Max Scheler's work "The Nature and Forms of Sympathy" (Part A, I–II). *HORIZON. Fenomenologicheskoe issledovaniya*. 2017. No. 6 (2). P. 282–302. (In Russ.)
4. Dorofeev D.Yu. *Maks Sheler*. [Max Scheler.] St Petersburg: Nauka publ., 2019. 287 p. (In Russ.)
5. Motroshilova N.V. *Rannaya filosofiya Edmunda Gusserlya. Galle, 1887–1901*. [Early philosophy of Edmund Husserl. Halle, 1887–1901.] Moscow: Progress-Tradition publ., 2017. 800 p. (In Russ.)
6. Safranski R. Heidegger. German master and his time. [Russ. ed.: *Khaidegger: Germanskii master i ego vremya*.] Transl. from Germ. by T.A. Baskakova. Moscow: Molodaya gvardiya publ., 2002. 614 p.
7. Scheler M. *O sushchnosti filosofii: raboty raznykh let*. [On the essence of philosophy: Works of different years.] Transl. from Germ. by A.N. Malinkin. Moscow: Center for Humanitarian Initiatives publ., 2020. 352 p. (In Russ.)
8. Scheler M. Probleme einer Soziologie des Wissens. [Russ. ed.: *Problemy sotsiologii znaniya*.] Transl. from Germ., comment., afterword by A.N. Malinkin. Moscow: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy publ., 2011. 320 p.
9. Scheler M. Love and knowledge. *Filosofskaya antropologiya Maksa Shelera. Uroki, kritika, perspektivy*. [Philosophical Anthropology of Max Scheler. Lessons, criticism, perspectives.] Ed. by D.Yu. Dorofeev. St Petersburg: Aleteya publ., 2011. P. 435–458. (In Russ.)
10. Spiegelberg G. Phenomenological movement. Historical introduction. [Russ. ed.: *Fenomenologicheskoe dvizhenie. Istoricheskoe vvedenie*.] Transl. from Eng. by V. Bolshakov, et al. Moscow: Logos publ., 2002. 608 p.
11. Frings M. *The Mind of Max Scheler. The first comprehensive guide based on the complete works*. Milwaukee: Marquette university press, 1997. 324 p.

12. Mohanty J.N. The development of Husserl's thought. *The Cambridge Companion to Husserl*. Ed. by B. Smith, D.W. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 45–78. DOI: 10.1017/ccol0521430232.002

*INFORMATION ABOUT THE AUTHOR*

**Daniil Yu. Dorofeev** — Doctor of Philosophical Sciences,  
Professor of the Department of Philosophy, St Petersburg Mining University.  
**Phone:** +7 (952) 383-08-59. **Email:** dorofeev61@mail.ru

Received: 12.01.2021.

---