

---

# ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА

УДК: 130.2, 168.522

DOI: 10.31249/hoc/2022.01.05

*Малинкин А.Н.*<sup>1</sup>

## ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ ЛИЧНОСТИ: ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ<sup>©</sup>

*Аннотация.* В статье рассматриваются теоретико-познавательные и бытийные аспекты понятия личности. Личность определяется как духовное образование. Критикуется научная методология «социология личности». Доказывается, что адекватный путь к пониманию того, что такое «человеческая личность», – философско-социологический подход. Только он может открыть духовную сущность личности. Предпринимается сравнительный анализ человеческой социальности в концепциях интересубъективности Э. Гуссерля и М. Шелера. Выявляются философско-антропологические предпосылки феномена «человеческая личность». Доказывается, что бытие человека как живого существа изначально социально и культурно-исторично, что и делает возможным формирование личности.

*Ключевые слова:* личность; духовность; человек; Бог; интересубъективность; общество; социальность; секуляризм; ценность.

Поступила: 08.04.21

Принята к печати: 23.04.21

---

<sup>1</sup> *Малинкин Александр Николаевич* – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт социологии ФНИСЦ РАН. Москва, Россия, e-mail: lo\_zio@bk.ru

*Malinkin Alexander N.* – PhD in Philosophy, Leading Researcher of the Institute of Sociology of FCTAS RAS. Moscow, Russia, e-mail: lo\_zio@bk.ru

© Малинкин А.Н., 2022

*Malinkin A.N.*

**Philosophical and sociological concept of personality:  
epistemological and ontological aspects**

*Abstract.* The article deals with the theoretical-cognitive and existential aspects of the concept of personality. Personality is defined as spiritual education. The scientific methodology «sociology of personality» is criticized. It is proved that an adequate way to understand what a «human personality» is a philosophical and sociological approach. Only he can discover the spiritual essence of a person. A comparative analysis of human sociality in the concepts of intersubjectivity by E. Husserl and M. Scheler is undertaken. The philosophical and anthropological prerequisites of the «human personality» phenomenon are revealed. It is proved that the existence of a person as a living being is initially social and cultural-historical, which makes it possible to form a personality.

*Keywords:* personality; spirituality; man; God; intersubjectivity; society; sociality; secularism; value.

Received: 08.04.21

Accepted: 23.04.21

**Эпистемологические аспекты**

Понятие «личность» встречается в актуальном социологическом и гуманитарном дискурсах не так часто, как в советское время, когда оно входило в число основных категорий «исторического материализма» – теоретико-социологической части марксистско-ленинской философии. В футурологической богоборческой части этой философии, «научном коммунизме», «*всестороннее и гармоничное развитие личности*» объявлялось первостепенной задачей, потому что без ее решения недостижимой осталась бы высшая гуманистическая цель, ради которой, собственно, и затевалось построение коммунистического общества как «рая на земле», – «формирование нового человека», богоподобного человека-демиурга. Правда, цель эта была поставлена в рамках сциентистской парадигмы, в Новое время казавшейся наиболее перспективной, поэтому стремиться к ней надлежало на основе философского материализма посредством достижений научно-технического прогресса. Упавали, разумеется, и на чудодейственную

гегелевскую диалектику, на «качественный скачок» из «царства необходимости в царство свободы». Но, увы, чуда не произошло: в новых жизненных обстоятельствах, радикально измененных в России после 1917 г., человеческая натура принципиально не изменилась, и величайший в истории богоборческий эксперимент в конце XX в. провалился.

Как бы критически мы ни оценивали сегодня рожденный в лоне марксизма-ленинизма научно-коммунистический проект, все же нельзя не признать три очевидные вещи: во-первых, его колоссальное влияние на нашу реальную отечественную историю с последней трети XIX в. вплоть до наших дней; во-вторых, идейно-ценностное влияние доктрины К. Маркса и Ф. Энгельса и марксистско-ленинской идеологии на наших соотечественников, не сопоставимое по силе и глубине проникновения в сердца и умы людей ни с одним другим философским учением; благородный антикапиталистический пафос высшей гуманистической цели и сопутствующей ей задачи – задачи «всестороннего и гармоничного развития личности». Сегодня такая задача больше не ставится. Понятие личности нередко понимается превратно, используется часто некорректно<sup>1</sup>. Для тех коллег-гуманитариев, кто, позабыв о К. Марксе, сотворил себе нового кумира в лице М. Вебера и усвоил позитивистские алгоритмы социологического мышления как нечто само собой разумеющееся, остается большой загадкой, что же такое личность и как соотносятся между собой понятия «личность» и «человек».

Личность – это *духовно-нравственное начало* в человеке, *всеобщее* по своей форме, форме духовности, – и *единичное*, уникальное в своем конкретном содержании, ибо вырастает из душевно-эмоциональной, волевой и психофизической жизни (природной одаренности) индивидуума, пронизывает ее и надстраивается над ней. Дух существует и проявляется исключительно актуально, т.е. реализует себя только в духовных интенциональных актах. Такова специфика духовного уровня бытия вообще. Соответственно, личность человека представляет собой, с одной стороны, не какую-то инертную духовную субстанцию в виде накопленного культурного багажа, который еще надо актуализировать, но саму эту активную и всегда творчески-созидательную актуализацию, т.е. сливающиеся в целостный континуум мгновенные акты сосредоточения всех духовных интенциональ-

ных актов в центре самосознания. С другой стороны, функционализация культурного капитала в акте концентрации всех актов ведет личность не к замкнутости в своем самосознании, а, наоборот, открывает доступ к постижению необходимой сущностной связи с другими личностями как членами социума и – что принципиально важно с точки зрения социология знания – с самим социумом как первичной реальностью, преданной для каждой индивидуальной личности исторически и смыслологически.

Разумеется, чем более обширен и структурирован накопленный человеком культурный багаж – совокупность (система) знаний, представлений, символов, образов, опыта душевных и эмоциональных переживаний и т.д., – тем больше, в принципе, духовный потенциал личности, который может быть актуализирован. Однако прямой пропорциональной зависимости между величиной культурного капитала и масштабом (величием) личности на самом деле нет. Мало того, что возможность и ее воплощение в действительность разделяет дистанция, покрыть которую удастся не всем и не всегда, поскольку актуализация культурного капитала требует силы воли и неуклонного постоянства в стремлении к практической цели, но дело в том, что сама эта цель должна быть нравственной или, по крайней мере, не асоциальной (т.е. в *конечном счете* благой). Духовность и нравственность по сути своей необходимо взаимосвязаны (хотя и не тождественны), поскольку обе укоренены в специфически-человеческой социальности, о которой речь пойдет ниже. Они обуславливают и дополняют друг друга. Они так же обязаны своим происхождением социуму, как социум обязан им рождением культуры и истории. Образно выражаясь, это две стороны одной медали.

Личность человека, писал М. Шелер, – «...это не субстанциальная вещь и не бытие в форме предмета. Человек может лишь активно собрать себя в личность. Ибо личность есть монархически упорядоченная структура духовных актов, которая представляет собой уникальную индивидуальную самоконцентрацию *единого* бесконечного духа, в котором коренится сущностная структура *объективного* мира. Но человек как инстинктивное и живое существо равноизначально коренится также – в аналогичном смысле – и в божественном порыве “природы” в Боге. Это единство укорененности всех людей, да и всего живого, в божественном порыве мы испытываем в великих движениях

симпатии, любви, во всех формах чувственного единения с космосом» [Шелер, 1994 а, с. 13]. «Личность – это в каждом человеке то, что не может рассматриваться как объект, – писал Э. Мунье. – (...) Существенно отличаясь от доступного наблюдению объекта, она не является ни имманентным субстратом, ни субстанцией, определяющей наше поведение, ни абстрактным принципом, руководящим нашими конкретными поступками. (...) Личность есть живая активность самотворчества, коммуникации и единения с другими личностями и познается в действии, каким является *опыт персонализации*. (...) Здесь обнаруживается главный парадокс личностного существования: оно есть собственно человеческий способ бытия и вместе с тем должно быть нескончаемым завоеванием...» [Мунье, 1992, с. 9, 10, 11].

Такое понимание личности сразу выводит нас за границы возникших в лоне сциентистской парадигмы социологических теорий, в которых личность либо вовсе элиминируется (например, в так называемой «внесубъектной» социологии), либо номиналистически подменяется ценностно-стерилизованными абстрактными терминами «индивид», «субъект», «деятель», «актер», «актор», «агент» и т.п. Социально-научное мышление не может не редуцировать личность человека к отвлеченному атомарно-деятельному началу, потому что в принципе не признает дух и духовность в качестве самостоятельных реалий и факторов человеческого бытия в социуме. Натуралистическая атомистская криптометафизика, лежащая в основе позитивистской традиции в социологии, игнорирует в человеке то, что мы называем «личностью», ибо отрицает в нем *духовно-нравственное начало* как таковое. Для нее человек – «политическое животное», живая особь, движимая исключительно эгоистическими плотскими влечениями, материальными потребностями, интересами, а также стремлением к власти ради господства над природой и себе подобными. Инструментами для господства служат научное знание и основанные на нем постоянно прогрессирующие техника и технологии: «знание – *сила!*».

Но если в контексте сциентистской традиции неадекватность представлений о том, что такое личность, достаточно очевидна, то внутри традиции самой феноменологической философии и социологии дело обстоит намного сложнее. В либеральной гуманистической концепции «разумного эгоизма», как известно, делается попытка объяснить происхождение нравственности (следовательно, также и ду-

ховности) сугубо *социологически*: множество эгоистических индивидов (атомов), сталкиваясь друг с другом в «войне всех против всех», соединяются посредством «договора» в «общество», потому что вдруг осознают, что им это *выгодно* (Гоббс и др.). Как бы то ни было, в описанном социологическом мифе есть здоровое зерно, которое Э. Гуссерль развил в своей концепции «жизненного мира» [Гуссерль, 2005 б], придав ему, правда, *универсальное* значение. В действительности же сферы социума, где подобное *самоотрицание эгоизма* возможно в принципе, узколокальны. Они ограничены сегментами общества, где рациональный образ мыслей и действий получил высший ценностный статус (идеала), прежде всего, в силу специфики профессиональных занятий, например, в игровых видах деятельности, в философии, науке, праве, а также зависимых от них теоретико-методологических, технико-технологических и правоприменительных практиках.

Мы считаем, что область применения доктрины «интерсубъективности и alter ego» Э. Гуссерля, изложенной им в «Картезинских медитациях» [Гуссерль, 2005 а], – это *социальная мораль* и соответствующая ей *социальная этика* – область, где *социологически взаимобусловленные процессы индивидуализации и рационализации* достигают своих высших форм. В более широком культурно-историческом контексте сфера значимости этой доктрины ограничена господствующей («буржуазной») моралью Нового времени и соответствующей ей этикой и не касается истоков и генеалогии духовно-нравственной сферы вообще. В своей поздней философии Гуссерль пытался переосмыслить основополагающие идеи философии Нового времени, но фундаментальные понятия его собственной философии, восходящие к идеям Декарта и Лейбница, – «Эго», «монада», – а также его «строго научная» «*эгологическая*» методология не позволили ему создать сколько-нибудь значимые концепции личности, социума, культуры, истории. Могут возразить: Гуссерль и не ставил перед собой таких задач, сосредоточив усилия на разработке методологических основ «феноменологии как строгой науки». Возможно. Но такая разработка не превратилась бы для Гуссерля в самоцель, если бы принципы его философии *допускали* создание указанных концепций.

«Жизненный мир», как его понимает Гуссерль, – это не изначальное социальное единство, которое распадается затем при анализе

на лишенную сознания физически-телесную сферу (природу) и наделенную сознанием человечески-телесную сферу (социум), на «предмет» и на Я и т.д. – наоборот, изначально он конституируется из множества Я-субъектов, или Ego, или «монад». Таким образом, нет оснований полагать, что в «Кризисе...» Гуссерль отказался от своего *эгологического* видения трансцендентальной феноменологии, представленного сначала как проект в «Парижских докладах» (1929), а затем окончательно в «Картезианских медитациях» (1931). «Специфически свойственное мне как Ego мое конкретное бытие как монады, как заключенная лишь во мне самом и для меня самого сфера собственного, включает в себя любую интенциональность, в том числе и направленную на Чужое... – писал Гуссерль. – В этой особой интенциональности конституируется новый смысл бытия, который выходит за пределы исключительно собственной сферы (Selbsteigenheit) моего монадического Ego, конституируется некое Ego не как Я-сам, но как такое, которое отражается в моем собственном Я, в моей монаде. Однако это второе Ego не просто присутствует здесь и само не дано непосредственно, но оно конституируется как alter ego; причем Ego, выделяемое в этом выражении alter ego как момент, – это Я-сам в своей специфической сфере. Другой, согласно смыслу своего конституирования, отсылает ко мне самому, другой есть отражение меня самого; и все же не отражение в собственном смысле; он – аналог меня самого, и опять же не аналог в обычном смысле» [Гуссерль, 2005 а, с. 387–388].

На наш взгляд, Гуссерль обосновывает не интересубъективность, а возможность Я иметь «второе Эго», сохраняя при этом свое «первое» сформировавшееся Эго в его суверенной неприкосновенности. Но это создает не интересубъективность, а индивидуалистическую иллюзию интересубъективности. Проще говоря, Гуссерль пытается, исходя из уже *готовых* субъектов, данных как индивиды (атомы), рационально сконструировать то, что находится *между* ними. Но между ними может быть только пустота. Она «провоцирует» движение и столкновение атомов (индивидов), соединяя их друг с другом в тела (корпорации)<sup>2</sup>.

Совершенно по-другому подходит к обоснованию специфически-человеческой социальности Макс Шелер. Он исходит из самоочевидного, феноменологически фиксируемого факта *интерсубъектив-*

ности, т.е. существования реальности в виде социальных общностей, социальных единств: это меж-, над-, и сверхсубъектная реальность, которая сначала дана каждому бессознательно и осознается только в процессе становления человека индивидуумом и личностью. Феноменологическая социология знания Шелера выявляет поэтапное становление индивидуальной личности как духовной сущности, путь формирования человеческого Я.

Первая «высшая аксиома» его социологии знания гласит: «Знание каждого человека о том, что он – “член” общества, – не эмпирическое знание, а “*a priori*”. Оно генетически *предшествует* этапам его так называемого самосознания и сознания собственной ценности: не существует “Я” без “Мы”, и “Мы” генетически всегда раньше наполнено содержанием, чем “Я”. [Детальное теоретико-познавательное обоснование этого положения дано в последней части (С) моей книги “Сущность и формы симпатии” (1923)<sup>3</sup> – Прим. М. Ш.]» [Шелер, 2011, с. 50]. Третья и последняя «высшая аксиома» его социологии знания конкретизирует *генетически-феноменологическую* идею о «предданности» сфер сознания, которая в первой аксиоме упоминается как бы только вскользь. Она гласит: «...существует твердый закон порядка происхождения нашего знания о реальности – т.е. знания о “том, что способно воздействовать” на нас, – а также порядка наполнения [содержанием] постоянно присущих человеческому сознанию сфер знания и коррелятивных им *предметных сфер*» [там же, с. 53].

Мы рассматриваем третью аксиому социологии знания Шелера как важнейшую часть его философско-социологической теории личности, которую он выдвинул в поздний период творчества в дополнение и в известной мере в качестве корректировки своей концепции личности в рамках «материальной этики ценностей». В самом общем виде – «формальном», по выражению Шелера, – в ней *описывается порядок чередования стадий в человеческо-личностном росте*, поскольку развитие сознания и самосознания является необходимым условием формирования личности. Ввиду сложности и важности этой аксиомы приведем соответствующий фрагмент целиком:

«Прежде чем сформулировать закон, назовем несводимые друг к другу *бытийные и предметные сферы*. Это а) *абсолютная сфера действительного и ценного, святого*; б) *сфера современников, предков и потомков*, т.е. сфера общества и истории, соответственно, “другого”;



в) сфера *внешнего мира и мира внутреннего*, а также сфера *собственного тела и его окружения*; г) сфера подразумеваемого “*живым*”; д) сфера *мертвого* и представляющегося “*мертвым*” *мира тел*. Вплоть до недавнего времени теория познания пыталась *свести друг к другу* эти бытийные сферы, предполагаемое содержание которых, естественно, исторически постоянно менялось (описывать эти попытки мы здесь не будем). А именно, внутренний мир она пыталась свести к внешнему миру (Кондильяк, Мах, Авенариус, материализм); внешний мир – к внутреннему миру (Декарт, Беркли, Фихте); абсолютную сферу – к другим сферам (например, когда сущность и бытие божественного хотят “вывести” каузально); живой мир – к предданности мира мертвой природы (“теория интуитивного постижения” жизни, например, у Декарта и Т. Липпса); допущение о существовании мира современников – к предданности *собственного* внутреннего мира того, кто его допускает, и внешнего мира физических тел (философская теория умозаключения по аналогии и теория вчувствования в чужое сознание)<sup>4</sup>; разделение субъекта и объекта вообще – к предданности “ближнего”, которому сначала “интроецируется” какая-нибудь часть окружающего мира, например, “это дерево”, чтобы затем быть интроецированной также и самим наблюдателем (Авенариус); собственное “тело” – к простому ассоциативному упорядочению самовосприятий собственного “я” и ощущений, поступающих от органов, с одной стороны, и воспринятого извне собственного тела – с другой. Все эти попытки в принципе ошибочны. Сферы *несводимы друг к другу* и даны *равнозначально* всякому человеческому сознанию. При этом может быть строго доказано, что есть *сущностно-закономерный порядок в данности и предданности этих сфер*, остающийся *неизменным* при любом возможном развитии человека. Это означает следующее: на каждой стадии развития какая-либо одна из этих сфер всегда уже “наполнена” [содержанием], в то время как другая еще нет; или одна наполнена *определенным* [содержанием], другая – еще неопределенным. Далее, в то время как относительно реальности определенного в своем так-бытии предмета внутри какой-либо из этих сфер можно еще “сомневаться” или вопрос о ней может еще “оставаться открытым”, относительно реальности определенного в своем так-бытии предмета внутри другой сферы больше *нет* “сомнений” или вопрос о ней *не* может больше “оставаться открытым”.

Если не рассматривать место абсолютной сферы в этом порядке, то фундаментальное для целей социологии знания положение гласит: “социальная” сфера “современников” и историческая сфера предков является по отношению ко всем следующим за ней сферам *предданной* а) по реальности, б) по содержанию и по определенности содержания. “Ты-йность” (“Du-heit”) – основополагающая экзистенциальная категория человеческого мышления. Поэтому у примитивных народов она распространяется равным образом и на все явления природы; первоначально вся природа для них – выразительное поле и “язык” духов и демонов, скрытых за явлениями. Сюда же я добавлю и некоторые не менее важные законы преданности: 1) сфера внешнего мира всегда является *предданной* по отношению к сфере внутреннего мира; 2) мир, подразумеваемый “живым”, всегда является *преданным* по отношению к миру, подразумеваемому “мертвым”, т.е. “неживым”; 3) “этот” внешний мир субъектов-современников всегда является *преданным* по отношению к тому, что “я” как отдельное существо “знаю” о внешнем мире и что из него имею; и точно так же внешний мир “моих” современников всегда предан по отношению к внутреннему миру “моих” современников; 4) внутренний мир современников, предков и потомков (как перспектива ожидания) всегда *преддан* по отношению к “моему” собственному внутреннему миру как сфере; т.е. все так называемое самонаблюдение, как это ясно понял уже Т. Гоббс, – это лишь особое “поведение” по отношению к самому себе, “как если бы” я был “другим человеком”: оно – не предпосылка, а следствие наблюдения за другим и подделка под него; 5) мое собственное и всякое чужое тело как *выразительное поле* (не как физическо-телесный предмет) является *преданным* по отношению ко всякому делению на физическое тело и телесную душу (т.е. “внутренний мир”).

Таким образом, предположение о реальности и определенных свойствах *общества* и *истории*, в которых живет человек, основано отнюдь не на предположении о реальности и определенных свойствах так называемого “мира физических тел” или содержания внутреннего самовосприятия, как все еще думает большое число людей» [Шелер, 2011, с. 54–55].

Если попытаться выделить из третьей аксиомы ключевой по смыслу момент, характеризующий специфику человеческой социальности как интересубъективной почвы, из которой и на которой выра-

тает личность, то, с нашей точки зрения, это будет утверждение Шелера *предданности* «“социальной” сферы “современников” и исторической сферы предков» всем прочим сферам «по реальности», а также «по содержанию и по определенности содержания». Здесь мы усматриваем прямое указание на подключение личности к *культурно-исторической памяти* своего народа и всего человечества как необходимую сущностную предпосылку ее становления. Это положение, действительно, имеет фундаментальный характер для всякой теоретической социологии, которая ставит перед собой задачу докопаться до предпосылок собственного знания, чтобы осмыслить их. Парадоксальный факт: это положение *феноменологической социологии знания* Шелера, резюмированное в тезисе «“Ты-йность” (“Du-heit”) – основополагающая экзистенциальная категория человеческого мышления», вспоминают разве лишь тогда, когда речь заходит о М. Бубере, М.М. Бахтине или о диалогизме человеческого мышления вообще<sup>5</sup>, но мало кто оценивает его по достоинству в качестве динамита, подрывающего рационалистическую и индивидуалистическую доктрину «интерсубъективности и alter ego» Гуссерля и в значительной мере основанную на ней концепцию «жизненного мира» [Малинкин, 2019].

Глубокий внутренний изъян описанного выше социологического мифа об обществе «разумных эгоистов», как и его *модификации* в доктрине Гуссерля, состоит в том, что понятию «разумности» уже скрыто предпослано понятие «блага» (в смысле *добра*), так что фактически речь идет не об эгоистической «выгоде», но о «*благоразумном*» отказе от части суверенитета Эго в пользу общества, – либо, по Гуссерлю, об истолковании «Чужого» в благоразумном качестве «Другого» как alter Ego и о последующем чисто спекулятивном насильственном интроецировании его в собственное Ego. Но «благоразумный эгоизм» – это уже не эгоизм, точно так же, как эгоизм противоречит благоразумию, во всяком случае, если понимать под ним направление разума идеей добра, направленность к ней разума. Аналогичным образом, человек, изначально данный и воспринимаемый как «Чужой», не может на чисто рациональных основаниях сделаться «Другим», а именно в смысле alter Ego, – чтобы стать таковым он уже должен быть «ближним», т.е. изначально входить в социальную общность людей, близких друг другу по тому или иному реальному (кровнородственному) и / или идеальному (идейно-ценностному) основанию – незави-

симо от того, осознавал он это или нет, понимаем ли мы эту общность как заданную a priori или как данную a posteriori.

В свете безнадежно устаревшей позитивистской теории познания дух и душа не наблюдаемы с помощью органов чувств, а потому не могут быть познаны средствами науки. Соответственно, все душевные и духовные феномены, фактическое наличие которых, казалось бы, нельзя отрицать, тем не менее должны быть элиминированы как «аффекты», замутняющие рациональное мышление, да и просто как побочные бытовые явления, не способные претендовать на статус научно установленных эмпирических фактов. Но если душевно-духовные феномены недоступны для научного наблюдения, а наше знание о них нельзя считать достоверным, означает ли это, что они не существуют, не имеют значения и не играют в жизни важную роль? Конечно, нет<sup>6</sup>. Здесь мы сталкиваемся с агностицизмом и воинствующей узколобостью под флагом Science, которые в последние два века воспроизводятся в гуманитарной сфере благодаря религиозно-фанатичной вере во всемогущество науки и культу математически-точного знания [Малинкин, 2014, с. 108–124]. Причины живучести сциентистского мировоззрения также и в том, что натуралистически-редукционистский взгляд на мир подкупает своей простотой и доступностью для понимания, поскольку близкородственен обыденному практическому сознанию, сформировавшемуся в нашу индустриальную эпоху<sup>7</sup>. Оба считают правомерным превращать в *объект* познания абсолютно все – и оба относятся к тому, что не поддается такой «объективизации» и ускользает от нее, одинаково скептически.

В свете сказанного становится ясно, почему строго научный подход к социокультурным феноменам, которые предполагают реальное существование духа и происходят из человеческой духовности, не может дать их адекватной полноценной интерпретации, но лишь предоставляет материал для таковой. Вместо прямого духовного видения и понимания духовного феномена таким, каков он есть на самом деле (за что выступает феноменологическая философия), наука, отрицая дух, вынуждена идти окольными путями, объективировать необъективируемое, а по сути *конструировать* имитационное, подложное знание в виде заумных дефиниций, объяснительных схем, типологий, математических моделей и т.д.

Сциентистски ориентированная социология игнорирует личность, хотя и считает обязательным упоминать ее и даже говорить о ней иногда в высоком штиле. Но фактически это поминки по личности. Социальная наука компенсирует свой агностический подход тем, что превращает личность в объект – делает ее предметом эмпирических исследований в области отраслевой «социологии личности», исследований столь же многочисленных, сколь и бесплодных. Едва ли кто-то подсчитает, сколько всяких разных моделей «личности» построили «социологи личности». А сколько они еще построят! Подобно тому как эмпирическая отраслевая «социология религии» элиминирует Бога, изучая реальное поведение верующих в религиозной общине и в миру так, как если бы Бога не было, социология личности элиминирует духовную сущность человеческой личности, изучая только реальное поведение человека в обществе с точки зрения его «самоидентификации» и значимости этого поведения для него самого.

Конструктивистское понятие «идентичность», смысл которого происходит из неокантианской философии, выполняет в современной социологии религии и социологии личности (да и не только в них) функцию золотого ключика, открывающего все тайны священного и личностного бытия. Но этот термин – политкорректная *заглушка* к тому, что существует в реальной действительности и что должно бы в ней исследоваться. Да, с его помощью устанавливают что-то, впрочем, понятное и с точки зрения здравого смысла, но не замечают, что это почти пустое понятие перекрывает доступ к познанию глубинного сущностного ядра – в одном случае духовной реальности, онтологически и аксиологически высшей для всех и каждого, кто верует в Бога; в другом – духовной реальности, онтологически и аксиологически высшей для каждого отдельного человека в его социально опосредованном отношении к самому себе. Спрашивается, во-первых, о какой адекватности в понимании поведения верующих может идти речь, если игнорируется их главный мотивационный фактор, определяющий весь смысл их жизни, – духовная любовь к Богу? Во-вторых, – о какой адекватности в понимании специфически личностного поведения людей может идти речь, если игнорируется дух как его главный мобилизующий фактор, который направляет развитие (духовный рост) от инфантильного нарциссического себялюбия к зрелой здоровой любви к самому себе, неотделимой от любви к ближнему, к родине, к Богу?

Следуя за западноевропейцами, мы унаследовали секуляризм, начало которому положили эпохи Возрождения и Реформации. Вместе с борьбой против религиозного догматизма и засилья клерикалов, мы вслед за «просвещенными» французами стали отрицать религиозную веру и в конце концов в 1917 г. пришли к «научному атеизму» как принципу общественного жизнеустройства. Истинно-научная «марксистская» социология в виде «исторического материализма» заняла в нем на 70 лет место православия в традиционной российско-имперской триаде «православие, самодержавие, народность». Секуляризм, исключая идею Бога, переносит атрибуты Бога на человека, как это сделал Ф. Ницше в своей концепции «сверхчеловека» или К. Маркс в своей «научно-коммунистической» эсхатологии. Но может ли человек быть «мерой всех вещей – существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» (Протагор)? Действительно ли человек всеведущ, всемогущ, вездесущ и т.д.?

### Онтологические аспекты

Наш ответ на вопрос, поставленный выше, отрицательный. Мы отдаем должное могуществу человеческого разума, но не считаем для себя приемлемым такой взгляд на мир, согласно которому он создан якобы по меркам человека. Не все недоступное человеку с его специфической телесной, психофизиологической и интеллектуальной организацией не существует. Не разделяем мы и тот взгляд, согласно которому не существует то, что не высказано, не выражено, не зафиксировано в символах. Нет, мир создан не для того или, во всяком случае, *не только* для того, чтобы служить средством для построения человеческой цивилизации и чтобы отобразиться в языковых, математических, изобразительных, музыкальных и других символических формах человеческой культуры. Конечно, последние нужны человеку как живому *социальному* существу, наделенному не только сознанием, но и духом, потому что в процессе мировой истории они стали для каждого человека материалом, из которого формируется его *родовая* сущность, его «*вторая природа*» – природа *подлинно* человеческая, т.е. *человечески-личностная*.

Молодые люди, вступая в контакт в обществе с окружающими людьми, открывают для себя с их помощью цивилизационное и куль-

турное наследие, сохраненное предшествующими поколениями. Это наследие родной страны и всего человечества они воспринимают как независимую от их сознания *объективную реальность, предданную их жизненному опыту* (и априорную в этом смысле). Сложный процесс включения человека в общественные отношения – то, что социологи называют «социализацией личности»<sup>8</sup>, – происходит *одновременно с усвоением* части того многообразия *символических форм культуры*, которая для них жизненно важна, поскольку именно она соответствует их прирожденным задаткам и способностям, их душевному строю, духовным устремлениям. Приобщение к отечественным культурным традициям и общественным реалиям не рефлексивируется, воспринимается как нечто само собой разумеющееся, потому что происходит на основе естественного *этологического* родства: люди тянутся к тому, что уже отчасти заложено в них наследственностью и воспитанием, к тому, что им нравится, поскольку близко и понятно. Ядром родного культурного наследия для каждого нового поколения является *историческая память народа*, к которому они принадлежат. Усваивая ее, молодые люди осознают, что их страна и общество не всегда были такими, какими они их видят, что, оказывается, они впервые *стали* такими благодаря их отцам и матерям, и т.д., и что, следовательно, *и они сами* в своей стране – не случайные пассажиры в общественном транспорте, а полноправные деятели и *со-творцы* отечественной истории, *ответственные* за ее дальнейшую судьбу. Таковы истоки *патриотизма*: он формируется как существенная и необходимая составная часть личности.

Но говоря о «второй природе», нельзя забывать о «первой» – той, которая объективно наличествует в человеке, поскольку он есть не только наделенное духом социальное существо, но и *живой организм*. Миллионами незримых и малопознанных нитей человек связан с другими живыми организмами планеты, – животными и растениями, вплоть до бактерий и вирусов, – связан, может быть, не только посредством пищевых и каузальных цепочек<sup>9</sup>. В свою очередь, живая природа абсолютно невозможна без неорганической, или «мертвой», т.е. такой, в которой современное естествознание не обнаруживает известные ему признаки жизни и которая составляет физический материальный мир. Органическая природа опирается на неорганическую, питается ее ресурсами, черпает из нее энергию, с ее помощью

выходит в космическое пространство. Недопустимо игнорировать *объективную реальность природы* во всех возможных модусах ее существования, в том числе и тех, о которых современной науке (пока) ничего не известно. Отказ от элиминации неведомого природного начала является следствием более общего философско-мировоззренческого принципа. Мы называем его «*онтологическим*». Здесь нет места для его аргументированного обоснования. Однако нельзя не сказать главного. Вслед за М. Шелером и вопреки зрелому К. Марксу мы не приравниваем *бытие* к бытию только «материальному», ибо видим в человеке нечто большее, чем homo oeconomicus, а в обществе – нечто большее, чем хозяйственный союз.

Во-первых, мы не отождествляем общественное бытие только с *производственными отношениями*, а исходим из его *философско-антропологического* видения. Общественное бытие не сводится только к народному хозяйству – это целостная совокупность социально-опосредованных и культурно-опосредствованных начал (влечений) «первой природы» человека как живого организма, которые проявляются как *реальные факторы*, действующие в историческом процессе постоянно и одновременно, хотя неравномерно и неравносильно. Помимо экономических отношений, укорененных в инстинкте самосохранения, к реальным факторам истории относятся социально опосредованные властно-политические отношения и кровнородственные (коренящиеся, соответственно, в инстинктах власти, размножения и продолжения рода). В реальной истории они взаимодействуют с идеальными факторами – различными началами целостной душевно-духовной сферы человеческих личностей. К главным познавательным потенциям и стремлениям «второй природы» человека относятся научное познание, философия, религия, искусство. Подобно тому, как в человеке телесное и духовное начала проникают друг в друга, реальные и идеальные факторы тесно взаимодействуют между собой в социальной и исторической жизни. Именно поэтому любой исторический процесс и факт, любой социокультурный феномен всегда суть нерасторжимое единство *реального и идеального*.

Об этом верно писал И.А. Ильин: «В здоровой жизни человека инстинкт и дух вообще не оторваны друг от друга: но степень их примиренности, взаимной согласованности и взаимного проникновения бывает неодинакова. Инстинкт, не приемлющий духа, – слеп, самово-



лен, безудержен и чаще всего порочен; он идет к крушению. Дух, не приемлющий инстинкта, – подорван в своей силе, теоретичен, бесплоден и чаще всего нежизненен; он идет к истощению. Инстинкт и дух призваны к взаимному приятию: так, чтобы *инстинкт* получил *правоту и форму духовности*, а дух получил *творческую силу инстинктивности*» [Ильин, 2011, с. 163]. Но раньше И.А. Ильина принцип взаимосвязи *реальных и идеальных начал* в человеке и человеческом обществе выдвинул М. Шелер: «Ту же идею, что я изложил еще в моей “Этике”, недавно метко сформулировал Николай Гартман: “Высшие категории бытия и ценности изначально суть более слабые”» [Scheler, 1994, S. 171]<sup>10</sup>. «Каждая более высокая форма бытия по сравнению с более низкой относительно бессильна, и осуществляется она не посредством собственных сил, а за счет сил низших форм» [ibid]. Согласно М. Шелеру, именно в человеке божественная мировая основа, представляющая собой двуединство жизненно-инстинктивного Порыва и Духа, приходит к самоосознанию.

«Для нас *основное отношение человека к мировой основе* состоит в том, что эта основа непосредственно *постигает* и *осуществляет* себя в самом человеке, который как таковой – и в качестве духовного, и в качестве живого существа – всегда есть лишь *частичный центр духа и порыва*, частичный центр “сущего через себя”. Это старая идея Спинозы, Гегеля и многих других: *первосущее осознает самого себя в человеке*, причем *в том же самом акте*, в котором человек видит в нем свою собственную основу. Мы только должны преобразовать эту идею, которая была до сих пор представлена односторонне интеллектуалистски, в том смысле, что *знание* этой своей обоснованности есть лишь *следствие активной мобилизации центра нашего бытия по идеальному вызову Deitas* и *попытки* ответить на него и в этом ответе первым делом *сотворить* становящегося из праосновы “Бога” в виде *возрастающего взаимопроникновения порыва и духа*» [Scheler, 1994, S. 190]. Рост взаимного проникновения Порыва и Духа составляет, согласно М. Шелеру, сущность процесса мировой истории. «И в ходе этого развития может произойти *постепенное переворачивание того первоначального отношения*, согласно которому высшие формы бытия суть самые слабые, а низшие – самые сильные. Иначе говоря, цель и предел конечного бытия и истории – взаимное проникновение первоначально *бессильного духа* и первоначально *демонического порыва*,

т.е. слепого ко всем духовным идеям и ценностям, посредством *становящейся* идеации и *одухотворения* стоящих за образами вещей *нужд* (*Drangsale*), а также благодаря одновременному *обретению* духом *мощи*, т.е. его *оживлению*» [Scheler, 1994, S. 175].

Во-вторых, мы не рассматриваем бытие в гегельянском или неомарксистском (Г. Лукач и др.) смысле, т.е. не усматриваем в нем *только* опредмеченный, овеществленный продукт сознательной деятельности людей, отвнешненный результат цивилизационной и культурной активности человечества. Такой специфически западноевропейский идеалистический взгляд, обусловленный Реформацией и эпохой Просвещения, – в «ортодоксально-марксистской» трактовке, «*объективно-идеалистический*» – сужает понятие «бытие» до замкнутой человеческой ойкумены, в которой действуют три закона, сформулированные Х. Плеснером: «естественной искусственности», «опосредствованной непосредственности» и «утопического местоположения» [Плеснер, 2004, с. 251–291]. Ибо только в сугубо «человеческой сфере» все разумное имеет возможность стать действительным, а все действительное – разумным.

Таким образом, гегельянский взгляд фактически элиминирует *трансцендентную* часть бытия как объективной реальности. Между тем она существует не только вне сознания человека, но и за границами его возможного познания и вместе с человеческой ойкуменой образует в совокупности целое *абсолютного бытия* (и философскую идею Бога). Гегельянский же подход часть выдает за целое (*pars pro toto*): *трансцендентное* абсолютное бытие (целое) подменяется *трансцендентальным* «абсолютным духом» (частью). В результате это частичное мнимое «целое», с одной стороны, тотально рационализируется (панлогизм), с другой – лишается своего священного статуса, десакрализуется, поскольку допускает лишь такое понимание абсолютного бытия, которое является продуктом человеческого рационального мышления. Тем самым создаются предпосылки для неоправданно горделивого возвеличения человека как носителя якобы всемогущего и самовластного разумного духа. Л. Фейербах истолковал их в гуманистическом ключе, К. Маркс и Ф. Энгельс сначала интерпретировали их также скорее гуманистически, однако впоследствии – системно «материалистически» (экономизм). При этом первый пришел к атеизму, вторые вполне закономерно – к «*научному атеизму*».

Между тем в том действительном мире, в котором мы живем, всегда есть место для разумно необъяснимого или «иррационального»: случайного, чудесного, таинственного, прекрасного. Творения подлинного искусства завораживают и пленяют нас тем, что мы не в силах объяснить рационально, но что сильнее логически правильных доводов. И если это «иррациональное» не укладывается в атеистическое «научное мировоззрение» борцов против «лженауки» и «антинаучных подходов», это вовсе не означает, что вслед за ними мы должны лишать все *непостижимое* и *неведомое* для нас бытийного статуса и элиминировать. Если с научной точки зрения одухотворенная жертвенная любовь (агаре) – в частности, духовная любовь к родине – штука весьма сомнительная, ибо, как и личность, не может быть «предметом» и не поддается наблюдению, то, например, с точки зрения здравого смысла, с точки зрения искусства, с религиозной и философской точек зрения, существование этого феномена не подлежит никакому сомнению.

Отношение человека к миру не сводится к одному лишь рациональному познанию, которое формируется на сравнительно поздней стадии его культурно-исторической эволюции. Человек всегда объяснял и объясняет *весь мир целиком, все мироздание в целом. Мировоззрение человека всегда есть целостность*, потому что его принципиально неполное, но бесконечно пополняемое знание *дополняется до целого верой*. А так как естественное отношение человека к миру всегда преломляется через социокультурную среду его обитания и поэтому начинается с *чувств любви, веры, надежды*, строится на этих фундаментальных эмоциях, то *первично оно всегда ценностное*. Восприятие чего-либо в качестве ценности, или ценностное восприятие, – культурно-исторически первоначальный и феноменологически первичный способ отношения человека к миру вообще и познавательного, в первую очередь<sup>11</sup>. Ценностно-нейтральным оно становится лишь *вторично* – в результате применения особой познавательной установки, специального подхода к действительности, а именно теоретической (научной) *редукции*, одним из важнейших элементов которой является *воздержание* от ценностного мировосприятия, *элиминация* ценностей.

Было бы ошибкой в традициях сенсуализма и эмпиризма отождествлять эмоции как душевно-духовные переживания с «чувствен-

ными восприятиями», «данными органов чувств», или «ощущениями», т.е. рассматривать их упрощенно, в урезанном, искаженном виде, как нечто вторичное и малозначимое. Осознает это человек или нет, но его познание всегда начинается с чувств симпатии и любви, поскольку то, что мы не любим, то, что нам не нравится и отторгается нами, с самого начала не попадает в сферу нашего внимания, интереса и, как следствие, созерцания, запоминания, рефлексии и анализа. Мы этого не замечаем, не обращаем на это внимания, игнорируем [Шелер, 1994 б, с. 339–376]. В лучшем случае мы можем признавать, что *она* существует само по себе (остается кантовской *Din an sich* – вещь в себе), однако для нас оно не существует – еще не существует либо уже не существует. Во всяком случае, оно не становится предметом нашего познания.

Идея о том, что все и всякое познание должно быть очищено от человеческого эмоционально-волевого отношения, словно от грязи, замутняющей истинное видение мира, в корне ошибочна. Она основывается на сциентистской рационалистической трактовке ценностей как интеллектуалистских конструкций. Сциентизм, или философия, которая видит свой эпистемологический идеал в *science* («позитивной науке» по образцу естествознания) и сама стремится стать научной в этом смысле, представляет собой *идеологию* кальвинистского или пуританистского толка. Сциентизм – соблазнительный, с виду «гуманистический», но, как показала практика, увы, ядовитый плод культурно-исторического развития Запада в Новое время. Его следствием стала социокультурная эволюция по направлению к *капиталистическому* «расколдовыванию» мира, которая одновременно привела к *«расчеловечению» самого человека*. Стоит ли нам идти и дальше в том же направлении?

### Примечания

<sup>1</sup> Так, «личную жизнь» часто путают с «интимной жизнью», при этом неосознанно ассоциируют интимную сферу личности с отправлением физиологических нужд.

<sup>2</sup> «Эта пустота, – писал Гегель, – отрицательное, противоположное утвердительному, есть также начало движения атомов; они как бы побужда-

ются пустотой наполнять и отрицать ее» [Гегель, 1932, с. 268]. В «Науке логики» сказано более развернуто: «Взгляд, что пустота составляет основание движения, содержит в себе ту глубокую мысль, что в отрицательном вообще заключается основание становления, беспокойство самодвижения; причем, однако, отрицательное должно быть взято как истинная отрицательность бесконечного. Пустота есть *основание движения*, как *отрицательное* отношение одного к его *отрицательному*... т.е. к себе самому, которое (отрицательное), однако, положено, как существующее» [Гегель, 1916, с. 96].

<sup>3</sup> Перевод раздела С «О чужом Я. Опыт эйдологии, теории познания и метафизики опытного познания и реального полагания чужого Я и живых существ» опубликован в книге: [Шелер, 2020, с. 195–254].

<sup>4</sup> Ср. здесь и далее с доктриной «интерсубъективности и alter ego» Э. Гуссерля.

<sup>5</sup> Э. Мунье в своем наброске *истории персонализма* в книге «Персонализм» упоминает многих, в частности Шелера, Бубера, Бердяева, Ясперса, Рикёра, П.-Л. Ландсберга как персоналистски мыслящих философов XX в., но при этом не называет Э. Гуссерля.

<sup>6</sup> Ю. Левада считал «доходящий до суеверия в обыденном сознании престиж науки как деятельности» «*иллюзией*», заслуживающей специального социологического исследования, и цитировал иронические слова Нобелевского лауреата Р. Феймана: «Кстати, не все то, что не наука, обязательно плохо. Любовь, например, тоже не наука. Словом, когда какую-то вещь называют не наукой, это не значит, что с нею что-то неладно: просто не наука она, и все» [цит. по: Левада, 1969, с. 187].

<sup>7</sup> Индустриализм, в нашем понимании, включает новейшие способы социального бытия, основанные на цифровых информационных и коммуникационных технологиях.

<sup>8</sup> Это понятие утвердилось в социологии давно и переходит из учебника в учебник, но мало кто обращает внимание на его странный смысл: во-первых, оно уже предполагает готовую личность, в то время как речь идет только об ее формировании; во-вторых, поскольку личность – по сути социальный феномен, происходит удвоение сущности, т.е. получается нечто подобное «каше, масляной маслом».

<sup>9</sup> Коронавирус заставил вспомнить об этом даже тех, кто его демонстративно игнорирует, наивно полагая, будто эти незримые нити не существуют, потому что их не видно.

<sup>10</sup> Под «Этикой» имеется в виду главный труд М. Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913–1916). (Страницы параллельного немецкоязычного текста работы Шелера «Положение человека в космо-

се» даны в книге в квадратных скобках. Цитаты из этой работы приводятся в переводе автора статьи.)

<sup>11</sup> Феноменологическое понимание «ценности» и «ценностей» принципиально отличается от конструктивистского социально-научного. В эмпирической социологии и опросах общественного мнения эти термины приобрели ровно столько трактовок, сколько тех, кто пытался их «операционализировать». «Ценности» же в рамках внутренне- и внешнеполитического дискурсов представляют собой политически-идеологические конструкции.

## Список литературы

*Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Сочинения. – Л. : Партийное издательство, 1932. – Т. 9. – 490 с.

*Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. – Петроград : Типография М. Стасюлевича, 1916. – Т. 1. – 271 + XXXVI с.

*Гуссерль Э.* Картезианские медитации. V. Медитация. Раскрытие сферы трансцендентального бытия как монадологической интерсубъективности. Заключение // *Эдмунд Гуссерль.* Избранные работы / пер. с нем. В.И. Молчанова; сост. В.А. Куренной. – М. : Издательский дом «Территория будущего», 2005 а. – С. 377–442.

*Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Третья часть. Разъяснение трансцендентальной проблемы и функция психологии в этом разъяснении // *Эдмунд Гуссерль.* Избранные работы / пер. с нем. В.И. Молчанова; сост. В.А. Куренной. – М. : Издательский дом «Территория будущего», 2005 б. – С. 443–459.

*Ильин И.А.* Путь духовного обновления / сост., авт. предисл., отв. ред. О.А. Платонов. – М. : Институт русской цивилизации, 2011. – 1216 с.

*Левада Ю.А.* Историческое сознание и научный метод // Философские проблемы исторической науки / отв. ред. А.В. Гулыга, Ю.А. Левада. – М. : Наука, 1969. – С. 186–224.

*Малинкин А.Н.* Гуманитарное знание в борьбе эпистемологических парадигм (к истории вопроса) // Гуманитарное знание и вызовы времени. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив : Университетская книга, 2014. – С. 108–124.

*Малинкин А.Н.* Концепция феноменологии Макса Шелера: Шелер vs Гуссерль. – М. : Русская школа, 2019. – 230 с.

*Мунье Э.* Персонализм / пер. с фр. И.С. Вдовиной. – М. : Искусство, 1992. – 143 с.

*Плеснер Х.* Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию / пер. с нем. А.Г. Гаджикурбанова. – М. : РОССПЭН, 2004. – 368 с.

*Шелер М.* Философское мировоззрение // Макс Шелер. Избранные произведения / пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова ; под ред. А.В. Денежкина. – М. : Гнозис, 1994 а. – С. 3–14.

*Шелер М. Ordo amoris // Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова ; под ред. А.В. Денежкина. – М. : Гнозис, 1994 б. – С. 339–376.*

*Шелер М. Проблемы социологии знания / пер. с нем. А.Н. Малинкина. – М. : Институт общегуманитарных исследований, 2011. – 320 с. – (Книга света).*

*Шелер М. О чужом Я. Опыт эйдологии, теории познания и метафизики опытного познания и реального полагания чужого Я и живых существ // Макс Шелер. О сущности философии. Работы разных лет / пер. с нем. А.Н. Малинкина. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2020. – С. 195–254. – (Книга света).*

*Scheler M. Die Stellung des Menschenn im Kosmos // Макс Шелер. Избранные произведения / пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова ; под ред. А.В. Денежкина. – М. : Гнозис, 1994. – S. 129–193.*

## References

Gegel', G.V.F. (1932). *Lekcii po istorii filosofii. Sochineniya. T. IX*. [Lectures on the history of philosophy. Essays. Vol. IX]. Leningrad : Partijnoe izdatel'stvo. (In Russian)

Gegel', G.V.F. (1916). *Nauka logiki. T. 1* [The science of logic. V. 1]. Petrograd : Tipografiya M. Stasyulevicha. (In Russian).

Gusserl', E. (2005 a). *Kartezijskie meditacii. V. Meditaciya. Raskrytie sfery transcendental'nogo bytiya kak monadologicheskoj intersub'ektivnosti. Zaklyuchenie* [Cartesian meditations. V. Meditation. Disclosure of the sphere of transcendental being as a monadological intersubjectivity. Conclusion]. In *Edmund Gusserl'. Izbrannye raboty* [Edmund Husserl. Selected works], V.I. Molchanov (trans. from the German); V.A. Kurennoj (comp.), 377–442. Moscow : Izdatel'skij dom «Territoriya budushchego». (In Russian).

Gusserl', E. (2005 b). *Krizis evropejskih nauk i transcendental'naya fenomenologiya. Tret'ya chast'. Raz'yasnenie transcendental'noj problemy i funkciya psihologii v etom raz'yasnenii* [The crisis of the European Sciences and transcendental phenomenology. The third part. The explanation of the transcendental problem and the function of psychology in this explanation]. In *Edmund Gusserl'. Izbrannye raboty* [Edmund Husserl. Selected works], V.I. Molchanov (trans. from the German); V.A. Kurennoj (comp.), 443–459. Moscow : Izdatel'skij dom «Territoriya budushchego». (In Russian).

Il'in, I.A. (2011). *Put' duhovnogo obnovleniya* [The path of spiritual renewal], O.A. Platonov (comp., auth. preface, ed.). Moscow : Institut russkoj civilizacii. (In Russian).

Levada, Yu.A. (1969). *Istoricheskoe soznanie i nauchnyj metod* [Historical consciousness and scientific method]. In *Filosofskie problemy istoricheskoy nauki* [Philosophical problems of historical science], A.V. Gulyga, Yu. A. Levada (eds.), 186–224. Moscow : Nauka.

Malinkin, A.N. (2014). *Gumanitarnoe znanie v bor'be epistemologicheskikh paradig (k istorii voprosa)* [Humanitarian knowledge in the struggle of epistemological paradigms (to the history of the question)]. In *Gumanitarnoe znanie i vyzovy vremeni* [Humanitarian knowledge and the challenges of time], 108–124. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ; Universitetskaya kniga. (In Russian).

Malinkin, A.N. (2019). *Koncepciya fenomenologii Maksa Shelera: Sheler vs Gusserl'* [Max Scheler's concept of phenomenology. Scheler vs Gusserl]. Moscow : Russkaya shkola. (In Russian).

Mun'e, E. (1992). *Personalizm* [Personalism], I.S. Vdovina (trans. fr. franc.). Moscow : Iskusstvo. (In Russian).

Plesner, H. (2004). *Stupeni organicheskogo i chelovek. Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu* [The stages of the organic and the human. Introduction to Philosophical Anthropology], A.G. Gadzhikurbanov (trans. fr. German). Moscow : ROSSPEN. (In Russian).

Sheler, M. (1994 a). *Filosofskoe mirovozzrenie* [Philosophical worldview]. In *Sheler Maks. Izbrannye proizvedeniya* [Scheler M. Selected works], A.V. Denezhkin, A.N. Malinkin, A.F. Filippov. (trans. fr. German); A.V. Denezhkin (ed.), 3–14. Moscow : Gnozis. (In Russian).

Sheler, M. (1994 b). *Ordo amoris* [Ordoamoris]. In *Sheler M. Izbrannye proizvedeniya* [Scheler M. Selected works], A.V. Denezhkin, A.N. Malinkin, A.F. Filippov. (trans. fr. German); A.V. Denezhkin (ed.), 339–376. Moscow : Gnozis. (In Russian).

Sheler, M. (2011). *Problemy sociologii znaniya* [Problems of the sociology of knowledge], A.N. Malinkin (trans. fr. German). Moscow : Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy. (In Russian).

Sheler, M. (2020). *O chuzhom Ya. Opyt ejdologii, teorii poznaniya i metafiziki opytnogo poznaniya i real'nogo polaganiya chuzhogo Ya i zhivykh sushchestv* [About someone else's Self. Experience of eidology, theory of cognition and metaphysics of experimental cognition and real positing of the alien Self and living beings]. In *Maks Sheler. O sushchnosti filosofii. Raboty raznykh let* [Max Scheler. On the essence of philosophy. Works of different years], A.N. Malinkin (trans. fr. German), 195–254. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnykh iniciativ. (In Russian).

Sheler, M. (1994). *Die Stellung des Menschenn im Kosmos* [The position of man in the cosmos]. In *Maks Sheler. Izbrannye proizvedeniya* [Scheler M. Selected works], A.V. Denezhkin, A.N. Malinkin, A.F. Filippov. (trans. fr. German); A.V. Denezhkin (ed.), 129–193. Moscow : Gnozis.