



УДК 101.1:316.614

## ПОИСКИ ЛОГОСА: МЕЖДУ ТЬМОЙ И СВЕТОМ

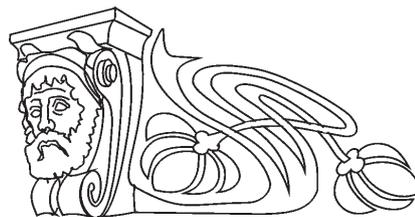
**Кириллов Герман Михайлович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Пензенский государственный университет. E-mail: gekir10@mail.ru

В статье в диахронической перспективе осуществлена попытка осмысления динамики становления философского концепта «Логос» в двух его ипостасях: тёмной и светлой – на разных этапах развития философской мысли. Основное внимание при этом уделено философии Гераклита, а также рецепции понятия «Логос» средневековой христианской теологией. Намечена структура каждой из форм Логоса, предложенная М. Мерло-Понти и А. Г. Дугиним. Удалось доказать, что идеи М. Мерло-Понти, касающиеся возможности взаимоперехода двух ипостасей Логоса, во многом созвучны концепции диалога культур В. С. Библера. В заключение утверждается, что современной философии, ищущей новые способы самовыражения, не избежать нового осмысления понятия «Логос».

**Ключевые слова:** Логос светлый, Логос тёмный, *logos endiathetos*, *logos prophorikos*, intersубъективность, Другой, хиазма, медиационный и инверсионный диалог.

DOI: 10.18500/1819-7671-2016-16-3-262-267

Термин «Логос» один из самых значимых, ёмких и вместе с тем загадочных в философии. Он имеет тысячелетнюю историю и обрастает всё большим количеством смыслов и значений, приобретая новые оттенки. О проблеме Логоса написаны сотни статей и книг, но его тайна остаётся скрытой. Загадочностью и таинственностью Логос во многом обязан своему автору Гераклиту, которого неслучайно современники именовали Тёмным. И всё же сквозь завесу тьмы брезжит свет, иначе творение Гераклита не привлекало бы внимание всё новых поколений исследователей. По мнению С. М. Муравьёва, современного интерпретатора текстов греческого мыслителя, «темнота» Гераклита, прежде всего, связана с особенностями поэтики его прозы, «лишённой каких-либо устоявшихся терминов, но богатой звуковыми эффектами, дометафорическими смыслообразами, синтаксической и семантической полифонией (многозначностью) и изысканнейшими параллелизмами, хиазмами, кольцевидными образованиями и прочими предриторическими формальными и смысловыми фигурами» [1, с. 9]. При этом Муравьёв подчёркивает, что «все эти надъязыковые структуры выполняли у него отнюдь не декоративную, а весьма важную смыслообразующую функцию» [1, с. 9]. Впрочем, «темнота» эта не носит нарочитый характер, на это указывает, например, М. Хайдеггер. Он объясняет это так: «Гераклит “тёмен” потому, что



мыслит бытие как себя скрывающее и говорит сообразно помысленному» [2, с. 52].

В дальнейшем Хайдеггер напоминает о связи Гераклита с культом светоносной богини Артемиды и о том, что тёмное и светлое принадлежат друг другу. Каким же представляется Хайдеггеру первичное мышление? Речь здесь идёт о таком мышлении, которое ещё не дифференцировано и не заключено в словесную оболочку. Обращаясь к этимологии слова Логос, Хайдеггер отмечает, что в самом слове «λόγος» нет даже намёка на слово и речь. Однако оно этимологически связано с производным словом «говорить» («λέγειν»). Как отмечает известный российский учёный В. Д. Бондалетов, у Гераклита и его современников «воззрения на язык <...> получили филологическое, а затем и отчетливо выраженное философское содержание» [3, с. 14]. Гераклит полагал, что речь людей в принципе способна правильно передавать объективную истину, однако это не означало, что между явлением и словом, его обозначающим, действительно существует природная органическая связь. Гераклит настаивает на том, что мы должны не столько слышать Логос, сколько внимать ему. Мы слышим не только слова, но и шелест листьев, плеск волны и т.п., но можно ли услышать невыразимое? Вот ответ самого Гераклита: «Одно, единственное знаемое не желает быть сказанным и в то же время вверяет себя сказанному как сказуемое в имени Зевса» [2, с. 304]. Логос нужно не просто слышать, в него надо вслушиваться. В ещё одном отрывке эфесский мудрец утверждает: «Таким образом, настоящее знание состоит в том, чтобы говорить и делать несокрытое, из вслушивания...» [2, с. 305]. Причём понятие «говорить» («ομιλοῦειν»), по свидетельству Хайдеггера, имеет здесь значение «говорить то же самое, что говорит кто-то другой» [2, с. 307]. Но кто этот Другой, кому следует научиться внимать?

Философская мысль средневековья нашла свой ответ на этот нелёгкий вопрос. Филон Александрийский, стремясь соединить две традиции – иудейскую и греческую – вносит новый оттенок в понимание важнейшего древнегреческого термина. Логос у Филона – это личность, имеющая посредническую функцию между непостижимым Богом и тварью. Логос – это разум Бога.



В дальнейшем Иоанн Богослов провозглашает, что Христос и есть Логос, только Логос Божественный. «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» [4, с. 111] – так звучит синодальный перевод евангельского текста. Но откровение – удел немногих избранных. Для прочих Логос в Новое время начинает всё более ассоциироваться с логикой. Но вряд ли это единственно возможное понимание, ведь логика не является «изначальным знанием» о Логосе. Тем не менее искания Логоса продолжались и в Новое время, в том числе и русской философией. В своей программной работе «Борьба за Логос» В. Ф. Эрн противопоставляет безличному неоническому западному «*ratio*» полнокровный и первоизданный «Логос», который был присущ мышлению древних греков и оказался воспринятым русской философией с её онтологизмом. Согласно Эрну, «это не начало, в безразличии которого тонут все многообразия личности, это живая стихия, в которой личность раскрывается и углубляется» [5, с. 78]. Итак, в понимании Логоса появляется новый оттенок: в нём раскрывает себя личность во всём многообразии её свойств.

Поиски ускользающего Логоса продолжают и в наступившем столетии, в этом плане представляет, например, интерес недавняя работа А. Г. Дугина «В поисках тёмного Логоса: философско-богословские очерки». Современный русский философ среди поборников Логоса неожиданным образом называет Ницше, который, по словам Дугина, ставит очень важную проблему о возможности другого Логоса, при этом считает себя «учеником Диониса» и собственную философию тоже называет «дионисийской». По мнению Дугина, фигура Гераклита возникает на рубеже эпох господства Мифоса и становления Логоса, предтечей которого является древнегреческий философ. Логос возникает из Мифоса. Дионисийский Логос должен помещаться ниже Логоса аполлонического, ведь, по преданию, могила Диониса находилась под треножником Аполлона. Дионисийский Логос теснее связан с землёй, жизнью и страстью. Логос Гераклита – это, очевидно, переплетение Логоса светлого и Логоса тёмного. А. Г. Дугин справедливо замечает, что Логос Диониса – это Логос рождающийся, Логос же Аполлона – Логос родившийся и возмужавший. Вот как сам автор пишет об этом: «Дионис всё время рождается. В нём тайна всеобщего рождения, становления, твёрдого и гибкого одновременно, упругого движения в сторону солнца» [6, с. 491]. Конечно, Ницше зовёт не назад к Мифосу, а вперёд, к тайнствам тёмного Логоса. В самом деле, философию, начиная с Ницше, всё больше интересуется Логос рождающийся и становящийся.

Она в своей неклассической стадии возвращается к истокам. Важным является вопрос о структуре Логоса. Дугин очерчивает структуру светлого Логоса как «порядок, вертикальность, свет, чистота, неприкасаемость, сдержанность, собранность, самодостаточность, активность, кара за отклонение, суд» [6, с. 485]. О тёмном Логосе и его структуре говорить намного труднее, потому что он воплощает изначальное, недифференцированное мышление, не замкнутое в словесную оболочку.

Новые открытия и прозрения в философии связаны со становлением в XX в. философии экзистенциализма и применением феноменологического метода исследования. Речь идёт о принципиально новом понимании Логоса как «логоса телесности». Его различные интерпретации мы обнаруживаем в феноменологии языка А. Ф. Лосева и М. Мерло-Понти. Лосев толковал «логос телоса» как нисходящие вещные и силовые воплощения смысла. При этом Логос рассматривался им как уровень сознания, зависимый от эйдетики. Всё это не могло не сказаться и на понимании Лосевым логической сферы. Логика извлекает и разворачивает вовне внутреннюю смысловую структуру «положенного» субъекта эйдетического коммуникативного высказывания. Очевидно, речь у Лосева скорее всего идёт о «светлом» аспекте Логоса.

Что касается Мерло-Понти, то в своей «Феноменологии говорения» он придаёт важнейшее значение перцептивной и «телесной доминанте» бытия и выражающего её языка. В противоположность Лосеву, пониманию Логоса Мерло-Понти свойственна динамика, речь у него, вероятно, идёт о его тёмном аспекте. На вопрос о том, является ли тело вещью или идеей, философ даёт следующий нестандартный ответ: «тело – масштаб вещей» [7, с. 221]. Тело – поле сцепления вещей («плоти») и идеи. Свои воззрения, касающиеся «онтологии дикого бытия», Мерло-Понти излагает в итоговой работе «Видимое и невидимое». По словам Г. Степстада, современного исследователя творчества Мерло-Понти, отправной точкой истолкования французского философа является «*λέγειν*» (вербальная форма Логоса), с которой он связывает сцепление и значение, а конечным пунктом назначения для философии Мерло-Понти является «наиболее трудная точка» сцепления плоти и мысли – «непонятного сцепления».

Проблему Логоса Мерло-Понти называет «универсальной темой философии». Восприятие для него является значимым сцеплением человеческих сенсорных полей с полем мира в соответствии с перцептивной схемой, которая является разновидностью возникающего Логоса. Французский философ полагал, что об этом



перцептивном Логосе можно думать как о стиле, предполагающем определённое единство черт, таких как походка, рост, цвет волос и т.д. Итак, понимание тёмного Логоса приобретает в онтологии Мерло-Понти ещё одну важную характеристику – «стиль». Причём, по мысли философа, узнавание стиля Другого начинается с наших собственных телесных ощущений и движений: «Тактильные ощущения моей руки объединяются и связываются с зрительным восприятием этой самой руки, как и с восприятием других участков тела, со стилем её жестов, который подразумевает стиль движения моих пальцев и, с другой стороны, вносит свой оттенок и способ в движения моего тела. Тело можно сравнить не с физическим объектом, а, скорее, с произведением искусства» [8, с. 200].

В дальнейшем идеи, связанные с понятием стиля, для Мерло-Понти преобразуются в понятие «лингвистического жеста». Все возможности языка, он считает, уже даны в структуре безмолвного мира человека, в ней же есть все условия для того, чтобы наше говорение было нацелено на мир и адресовалось Другому. Особый интерес философ проявляет к нередуцируемой живой речи. В статье «О феноменологии языка» он отмечал, что наш язык неспособен полностью выразить все и вся. Закономерно поэтому встает вопрос о соотношении слова и его невербального «заменителя», прежде всего, жеста. В более поздних работах, в том числе итоговой работе «Видимое и невидимое», понятие «Логос» помимо стиля приобретает у Мерло-Понти новый смысл: «значение», «единство» одновременно «плоти вещей» и «плоти языка». Философ стремится охарактеризовать плоть при помощи того, чем она действует. Её действие он характеризует при помощи слова, взятого из биологии – «раскрытие», «распускание» (бутона или цветка). При этом то, что было скрытым, становится видимым. Плоть – это то, из чего состоят вещи, но это не материя и не субстанция, хотя ей и не чужды пространственные измерения и, в первую очередь, «глубина». Видимое и невидимое, внешнее и внутреннее, полость и поверхность находятся в постоянном движении, взаимодействии, пересечении, переплетении, обратимости, «хиазме».

По мнению современного исследователя творчества Мерло-Понти И. С. Вдовиной, взаимоотношение человека и мира в его концепции неразрывно связано со взаимоотношениями человека и человека, с тем, что в современной философии обозначается термином «интерсубъективность». Вдовина подчёркивает, что все возможности языка, в трактовке Мерло-Понти, «уже даны в структуре безмолвного мира человека, в

ней же есть все условия для того, чтобы наше говорение было нацелено на мир и адресовалось “Другому”» [9, с. 66].

Феноменологически понимаемый мир есть смысл, просвечивающий в пересечении опыта Я и опыта Другого, в их взаимном переплетении; при этом смысл неотделим от субъективности и интерсубъективности. Точка отсчёта общения с миром, по мысли Г. В. Мелихова, «иногда может начинаться не с мысли и не с бытия, но с простого человеческого опыта общения – значимого взаимодействия с Другим...» [10, с.199].

Без прорыва к Другому, без заключения с ним договора, предоставляющего Другому место во Мне, а Мне – места в Другом, без создания «междумирья», разделяемого Я с Другими, Я, взятое исключительно как мыслящее «*cogito*», перед которым Другие предстают как конституируемые им объекты, оказывается обреченным на объективизацию и отчуждение, полагает Мерло-Понти. Он считает, что без взаимности не существует *Alter Ego*, поскольку мир одного обволакивает мир Другого, так что один чувствует себя отчужденным в пользу Другого. Но парадоксальность и трагизм «существования с Другим» заключается в том, что это междумирье все равно является «моим» замыслом. Акт коммуникации, отчуждение Себя в пользу Другого, ожидаемая взаимность, обретаемое единство – всё это краткие, единичные вспышки смысла, обретаемые в результате попыток Я вырваться за пределы Себя Самого. Но именно в этом Мерло-Понти видит повод для оптимизма. Осознавая свою, в конечном счете, неизбежную замкнутость в себе, в своем теле и сознании и рефлексировав над ней, Я в результате строит солипсическую философию, но, даже делая это, Я допускает общность говорящих людей и адресуется к ней.

Всякое существование решительно внеположно Другому лишь тогда, когда оно пребывает в праздности и довольствуется естественным различием. Итак, смысл рождается в точке пересечения лингвистических стилей, жестов, мимики взаимодействующих субъектов. По мнению Мерло-Понти, не существует умопостигаемого мира, однако существуют язык, мышление и ощущающий мир, т.е. плоть, артикулируемая в речи. Хиазматическое переплетение нашей плоти и плоти мира вызывает речь. Плоть говорит, и мы говорим посредством неё. Значение выражения существует в дифференциациях и артикуляциях. Произносить речь – значит мыслить мысль. Мысль, таким образом, становится артикуляцией плоти. «Значащий» язык проговаривает Логос плоти. Мысль не предшествует речи, а воплощается в ней. Отношение между воспринимающим



субъектом и воспринимаемым объектом – значимый промежуток между ними – вот пространство возникновения Логоса. Логос – собрание плоти, понимания, речи.

Для прояснения своих идей Мерло-Понти обращается к древнегреческим понятиям *logos endiathetos* и *logos prophorikos*. Он вкладывает в эти термины собственное понимание. Для него *logos endiathetos* – «значение прежде логики», перцептивная открытость миру. Здесь он становится логикой, становится метафизикой. Так осуществляется связь между плотью и идеей. Мы касаемся идеи, которая не противоречит чувственному, не чужда плоти. Воплощённая идея – *logos endiathetos*, становясь видимой, так сказать, материализуется. *Logos endiathetos* взывает к выражению в речи. Безмолвный мир преобразуется в мир говорящий. Попробуем в общих чертах наметить структуру тёмного Логоса: тьма, безмолвие, хиазма, глубина, сокрытость, взывание к Другому, амбивалентность, двусмысленность. По-видимому, обе ипостаси Логоса постоянно взаимодействуют и взаимопроникают друг в друга, потому их нелегко уловить. Как связаны две эти непохожие и вместе с тем неразрывно сцепленные ипостаси Логоса? Думается, ключ к решению этой проблемы также можно найти в феноменологии Мерло-Понти.

Полеом выражения, медиативным «пространством между» безмолвным Другим и нарождающимся миром самости становится живое феноменологическое тело. Мерло-Понти напряжённо ищет доинтеллектуальную базу отношения человека и мира, человека и человека, пространство «первичной встречи». При этом философ склонен идентифицировать организм и мир с живым телом («феноменальным телом»). Речь в поздних работах Мерло-Понти идёт о человеке в его бытии, в его целостности, о том, что может быть обозначено греческим словом «*soma*», т.е. человек в его духовно-телесной целостности.

«Феноменальное тело», являясь посредником между бытием вещей и идеальными формами сознания, обладает такими характеристиками, как плотность, глубина, экзистенциальное «пространство». Безмолвное бытие «феноменального тела» находит своё воплощение в лингвистическом жесте и приобретает артикуляцию в речи. Между полюсами сказанного и несказанного происходит постепенная трансформация и изменение смысла. Философ делает вывод о том, что должно существовать некое «понимание до понимания». Этот уровень понимания наиболее явно проявляется в интерсубъективных формах поведения: в языке и в сексуальных отношениях. В своей феноменологии говорения Мерло-Понти

подчёркивает онтологическую значимость языка, полагая, что любое усилие поймать обитающую в слове мысль лишь оставляет на кончиках наших пальцев немного вербальной материи.

Речь, с его точки зрения, это момент, когда ещё молчащая и постоянно актуальная сигнификативная интенция обнаруживает себя способной включиться в культуру, мою собственную и культуру Другого, дать мне и Другому форму, трансформируя смысл культурного инструментария. Изначальный способ связи человека с миром осуществляется в процессе восприятия, являющегося одновременно актом самовыражения человеческой субъективности и конституированием культурного мира смысла. На наших глазах из безмолвного, содержащего в себе всё, мира Другого, носителя тёмного Логоса, возникает, разбухая и лопааясь, как распускающаяся по весне почка, мир человеческой субъективности, артикулированное, высказанное бытие.

Зарождающаяся мысль – это ещё не звук, не цвет, не запах, но тем не менее это нечто, воспринимаемое человеком и оставляющее след в его сознании, то, что служит зародышем того, из чего Гераклит выведет Логос, а его последователи, в том числе Мерло-Понти, будут наполнять выделенную им тончайшую оболочку всё новым содержанием. Логос существует как особая реальность в пространстве «между» феноменальными мирами вступающих в общение субъектов, в экзистенциальном поле межчеловеческой коммуникации.

На наш взгляд, эти новаторские идеи Мерло-Понти оказываются во многом созвучны концепции диалога культур В. С. Библера, в которой философ-диалогист выделяет два типа диалога: медиационный и инверсионный, в основе которых лежат две противоположные логики движения мысли. Инверсия – это логически мгновенное изменение значения смысла на противоположный. Инверсионность нацелена на сохранение устойчивости исторически сложившейся меры взаимопроникновения смыслов. Медиация в большей степени нацелена на поиск нового смысла за пределами полюсов дуальной оппозиции, ранее сложившихся ценностных представлений.

Итак, диалог изначально оказывается тем пространством, которое связывает и разъединяет два Логоса и даже диалога логики, если дело касается отдельных субъектов как носителей культуры. Сначала диалог понимался скорее как разделяющий надвое, теперь же, опираясь на этот термин, человечество стремится объединиться, преодолевая внутренние разногласия. С этой точки зрения, диалог инверсионного типа представляется как направленный на разделение, а



медиационный – как соединяющий. Очевидно, оба этих типа являются отражением различных сторон человеческого бытия.

В этой связи особый интерес приобретает трактовка понятия «диалог», предложенная В. А. Малаховым: «Зачастую диалог понимают как разговор двоих, противопоставляя полилогу как разговору многих, повод для такого суженного истолкования диалога даёт ошибочное прочтение греческого префикса, с которого начинается слово “διάλογος”, как “δι”, т.е. “двойной”, “дважды” (...), на самом же деле здесь имеем не “δι”, а “διᾶ” – приставку, указывающую на сквозное движение, проникновение, разделённое действие». Отсюда «диалог изначально выступает, скорее, как разделённый, ширящийся логос либо как то, что преодолевает пределы отдельного логоса, соединяя его с другим» [11, с. 256].

В настоящее время так называемый «коммуникативный разум», т.е. «интерсубъективное начало», приходит к осмыслению существования множественных миров со своей логикой. Разнообразии существующих сегодня «пониманий» и «самопониманий» приводит к необходимости сцепления этих «универсумов». При этом приоритетной является идея об осмыслении разнообразных миросопряжений в единое логическое пространство. В этих смысловых мирах решаются вопросы о том, что такое «истина вообще», что такое «понимание». Современная постнеклассическая философия постоянно находится в поисках языка самовыражения, дабы объединить наследие прошлого и проблематику современности, традиции и инновации. Думается, что без нового понимания Логоса, пусть и не трактуемого уже как некий Метадискурс, современной философии не обойтись. Новое понимание Логоса призвано будет преодолеть замкнутость и ограниченность отдельных логосов и осуществить их синтез на новом уровне.

#### Список литературы

1. Гераклит Эфесский : всё наследие : на языках оригинала и в рус. пер. / подгот. С. Н. Муравьев. М., 2012. 416 с.
2. Хайдеггер М. Гераклит. 1. Начало западного мышления. 2. Учение Гераклита о Логосе / пер. с нем. А. П. Шурбелёва. СПб., 2011. 503 с.
3. Хроленко А. Т., Бондалетов В. Д. Теория языка. М., 2004. 506 с.
4. Библия. М., 1994. 303 с.
5. Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. 576 с.
6. Дугин А. Г. В поисках тёмного Логоса : философско-богословские очерки. М., 2013. 515 с.
7. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / пер. с фр. О. Н. Шпарага. Минск, 2006. 400 с.

8. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. 608 с.
9. Вдовина И. С. Морис Мерло-Понти : интерсубъективность и понятие феномена // История философии. Вып. 1. М., 1997. С. 59–69.
10. Мелихов Г. В. Открытость Другому : опыт введения в феноменологическую этику Э. Левинаса (не без помощи Л. Бессона) // Уч. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманитарные науки. 2007. Т. 149, вып. 5. С. 199–210.
11. Генрих Степанович Багищев / под ред. В. А. Лекторского. М., 2009. 335 с.

#### The Search for Logos: Between Darkness and Light

G. M. Kirillov

Penza State University

40, Krasnaya str., Penza, 440026, Russia

E-mail: gekir10@mail.ru

In the article in the diachronic perspective the attempt of understanding the dynamics of the concept of Logos in its two forms: the dark and light-on different stages of the development of philosophy is made. The general attention is given to the philosophy of Heraclitus, as well as the reception of the concept «Logos» by medieval Christian theology. The structure of each of the forms of the Logos proposed by Merleau-Ponty and A. G. Dugin is outlined. It has been proved that the ideas of Merleau-Ponty on possibility of mutual transition of two incarnations of the Logos are largely in tune with the concept of dialogue between cultures by V. S. Bibler. In conclusion it is affirmed that modern philosophy, searching for new ways of expression shouldn't avoid a new comprehension of the Logos.

**Key words:** bright logos, dark logos, logos endiathetos, logos prophorikos, intersubjectivity, Other, chiasm, inverse and mediated dialogue.

#### References

1. Heraclitus (of Ephesus). *Fragments*. Ed. by T. Robinson. Toronto, 1987. 214 p. (Russ. ed.: *Geraklit Efesskiy: vse nasledie: na yazykakh originala i v rus.per.* Ed. by S. N. Muravyev. Moscow, 2012. 416 p.).
2. Heidegger M. *Heraklit. Der Anfang des Abendlandischen Denkens Logik. Heraklits Lehre vom Logos (Sommersemester 1944)*. Frankfurt a/M., 1979. 503 p. (Russ. ed.: Haydegger M. *Geraklit. 1. Nachalo zapadnogo myshleniya. 2. Ucheniye Geraklita o Logos*. Per. s nem. A. P. Shurbelev. St.-Petersburg, 2011. 503 p.).
3. Hrolenko A. T., Bondaletov V. D. *Teoriya yazyka* (The theory of language). Moscow, 2004. 506 p.
4. *Bibliya* (The Bible). Moscow, 1994. 303 p.
5. Ern V. F. *Sochineniya* (The Works). Moscow, 1991. 576 p.
6. Dugin A. G. *V poiskakh temnogo Logosa* (Searching for dark Logos). Moscow, 2013. 515 p.
7. Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*. Paris, 1964. 362 p. (Russ. ed.: Merlo-Ponti M. *Vidimoye i nevidimoye*. Per. s fr. O. N. Shparaga. Minsk, 2006. 400 p.).
8. Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*. Paris, 1945. 531 p. (Russ. ed.: Merlo-Ponti M. *Fenomenologiya vospriyatiya*. Moscow, 1999. 608 p.).
9. Vdovina I. S. Moris Merlo-Ponti: intersubektivnost i ponyatie fenomena (Moris Merlo-Ponti: Intersubjectivity



and the concept of the phenomenon). *Istoriya filosofii (History of Philosophy)*. Iss. 1. Moscow, 1997, pp. 59–70.

10. Melikhov G. V. Otkrytost Drugomu: opyt vvedeniya v fenomenologicheskuyu etiku E. Levinasa (ne bez pomoshchi L. Bessona) (Openness to the Other : the Experience of the Introduction to a Phenomenological

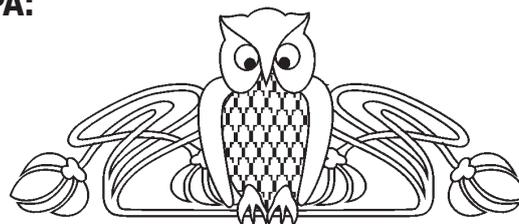
Ethics of E. Levinasa {not without the help of L. Besson}). *Uch. zap. Kazan. un-ta. Ser. Gumanitarnye nauki (Proceedings of Kazan University. Humanities Series)*, 2007, vol. 149, iss. 5, pp. 199–210.

11. *Genrikh Stepanovich Batishchev* (Genrikh Stepanovich Batishchev). Ed. by V. A. Lektorskiy. Moscow, 2009. 335 p.

УДК [1: 316] (430) + 929 Шелер

## СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ МАКСА ШЕЛЕРА: ПОЛИТИКА И ОБРАЗОВАНИЕ

**Ломако Ольга Михайловна** – доктор философских наук, профессор кафедры теоретической и социальной философии, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского. E-mail: olga-lomako@yandex.ru



Статья посвящена анализу политических, этических и педагогических оснований бытия человека в социальной философии М. Шелера. Являясь по своей сути антропологической, эта философия направлена на историческое восприятие европейского общества в его социально-феноменологическом измерении. Понятия «человек», «жизнь», «политика», «война», «образование» раскрывают социально-политические истоки антропологического поворота Шелера в философии. Речь идет о необходимости рассмотрения образования как социального бытия человека, включающего разум и чувства, переживания и историческую память. Феноменология войны и власти связана с апологией любви и солидарности. Социально-философский анализ единства политики, этики и образования в процессе их исторической трансформации осуществляется через понятия «ценность», «уравнивание», «конвергенция».

**Ключевые слова:** немецкая философия, Шелер, феноменология, социальная философия, политика, этика, образование, война, история, духовная элита.

DOI: 10.18500/1819-7671-2016-16-3-267-271

Немецкий философ и социолог Макс Шелер известен как основоположник философской антропологии, как инициатор антропологического поворота западноевропейской философии 20-х гг. прошлого столетия. Однако проблема генеалогии антропологического поворота в творчестве М. Шелера, которая отправляет к социально-политическим истокам его антропологической концепции, остаётся мало исследованной и должна стать предметом социально-философского осмысления методом социальной феноменологии.

Своя собственная философская точка зрения появилась у М. Шелера только после его «знакомства» с феноменологией. Для него она стала инструментом, с помощью которого можно расширить предмет философии на сферы человеческой жизни, познаваемые в их непосредственной

данности. Здесь обнаруживается связь его метода с философией Э. Гуссерля и в то же время – отличие от неё. Если для Э. Гуссерля феноменология была научной основой философии, то для М. Шелера она являлась, в конечном итоге, лишь вспомогательным средством, которое можно применить в том случае, когда это необходимо для прояснения сути дела. Феноменология была и осталась для него только практическим инструментом, прежде всего, осмысления социальных феноменов действительности [1, с. 119–121]. К таким феноменам относятся политика и образование, поскольку поиск подлинного воспитания и образования, которые коренятся в социально-политических условиях и формах, становится насущной практической проблемой.

Называя среди основных «специфических монополий» человека такие свойства, как постоанное прямохождение и язык, изготовление орудий и науку, мораль и религию, образование государств и исторический прогресс, немецкий философ приходит к неизбежному выводу о том, что «быть человеком *трудно*». Человек – лишь «короткий праздник в огромной временной длительности универсальной эволюции жизни» [2, с. 31]. Он – «тупик» (как биологическое существо) и в то же время – «выход» (как существо духовное) [2, с. 26]. И этот «выход», по убеждению Шелера, невозможен без знания и образования.

Однако, вопреки тому, отмечает философ, что знание и образование «становятся центральными» для формирования человека, «никто не пытался дать философское, сущностное определение образования» [2, с. 20]. Исходя из двух идей – идеи личности как микрокосма и идеи