

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2020.10.38>

Выжлецов Павел Геннадиевич

Проблема определения понятия "философская антропология" у М. Шелера

Цель исследования - выявить основные смыслы понятия "философская антропология" у М. Шелера в сборнике "Философское мировоззрение" (1929) и работе "Положение человека в космосе" (1928). В статье обозначается проблемный характер реконструкции философско-антропологического "проекта" М. Шелера в целом. Используется попытка применения философско-герменевтического метода, в результате которой проясняются основоположения его замысла философской антропологии. Обозначаются эвристический потенциал и актуальность некоторых идей Шелера. Научная новизна состоит в том, что на основе выявления смыслов понятия "философская антропология" у М. Шелера становится возможным новый подход к центральной философско-антропологической проблеме сущности человека. В результате проблема сущности человека может быть рассмотрена в ракурсе вопросов: "Где и когда существует человек?" и "Каковы способности и способы существования человека?".

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/9/2020/10/38.html

Источник

Манускрипт

Тамбов: Грамота, 2020. Том 13. Выпуск 10. С. 209-215. ISSN 2618-9690.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/9.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/9/2020/10/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hlist@gramota.net

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2020.10.38>

Дата поступления рукописи: 14.08.2020

Цель исследования – выявить основные смыслы понятия «философская антропология» у М. Шелера в сборнике «Философское мировоззрение» (1929) и работе «Положение человека в космосе» (1928). В статье обозначается проблемный характер реконструкции философско-антропологического «проекта» М. Шелера в целом. Используется попытка применения философско-герменевтического метода, в результате которой проясняются основоположения его замысла философской антропологии. Обозначаются эвристический потенциал и актуальность некоторых идей Шелера. **Научная новизна** состоит в том, что на основе выявления смыслов понятия «философская антропология» у М. Шелера становится возможным новый подход к центральной философско-антропологической проблеме сущности человека. **В результате** проблема сущности человека может быть рассмотрена в ракурсе вопросов: «Где и когда существует человек?» и «Каковы способности и способы существования человека?».

Ключевые слова и фразы: М. Шелер; философская антропология; дисциплина; наука; метаантропология; метафизика.

Выжлецов Павел Геннадиевич, к. филос. н., доц.

Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения
vuzhletsov@mail.ru

Проблема определения понятия «философская антропология» у М. Шелера

Процесс институционализации философской антропологии, начавшийся в СССР и продолжающийся в России, делает **актуальным** обращение к наследию ее родоначальника М. Шелера. В частности, актуальными для отечественной традиции представляются те смыслы, которые Шелер вкладывал в понятие «философская антропология». Например, он наделял ее статусом особой философской дисциплины, каковой она признается в настоящее время. Также ряд идей М. Шелера актуальны и обладают значительным эвристическим потенциалом для осмысления проблемы человека. Так, наряду с идеями открытости человека миру и его эксцентричности, человек, в частности, предстает в качестве места, возможности, а также способности становления личностью. В данном контексте актуален вопрос: есть ли в настоящее время у человека обобщенное и целостное представление о себе самом? Ведь идея человека во многом определяет то, каков он есть и кем может стать, то есть его самоидентичность.

В соответствии с целью исследования поставлены следующие **задачи**:

- 1) обозначить проблемный характер реконструкции философско-антропологического замысла М. Шелера;
- 2) выявить основоположения его философской антропологии как источники новизны философско-антропологического опыта;
- 3) выделить смыслы понятия «философская антропология» у М. Шелера в сборнике «Философское мировоззрение» (1929) и работе «Положение человека в космосе» (1928).

Наше философско-антропологическое исследование базируется на философско-герменевтической **методологии**, предполагающей процессы выявления глубинных основоположений учения Шелера, их прояснения и истолкования.

Теоретической базой исследования, наряду с текстами М. Шелера, стали работы как западных мыслителей – Г. Гегеля, Ю. Келли, М. Хайдеггера, так и отечественных философов и исследователей – А. В. Денежкина, Д. Ю. Дорофеева, В. С. Малахова, Б. В. Маркова, Ю. В. Перова, М. Л. Хорькова.

Практическая значимость исследования состоит в возможности использования материалов статьи как для дальнейшей теоретической разработки, так и в процессе чтения курсов: «Философская антропология», «Философия культуры», «Философия», «Социальная и культурная антропология», «Культурология» и др.

Сложности, возникающие при реконструкции философско-антропологического «проекта» М. Шелера в целом, раскрываются, в частности, М. Л. Хорьковым. Так, согласно Хорькову, поскольку многие фрагменты и наброски из наследия М. Шелера до сих пор не опубликованы, то «реконструкция эволюции шелеровского проекта философской антропологии возможна лишь пунктирно» [10, с. 41].

В свою очередь, реконструкция содержания работ Шелера 1920-х гг., в которых разрабатывался указанный «проект», осложняется: многосторонностью его интересов (осмысление наряду с антропологической проблематикой проблем метафизики, теории познания, социологии знания и др.) [Там же, с. 42]; переходом «от теистической метафизики к метафизике отношений духа и порыва» [Там же, с. 43]. При этом следствием переходности мысли выступает понятийное смешение, вызванное к жизни ограниченностью используемого им «понятийного аппарата» [Там же].

Наряду с наблюдениями М. Л. Хорькова, необходимо отметить, что не все работы Шелера по указанной теме отличаются последовательностью и систематичностью изложения. По-видимому, это стало следствием как масштабности и сложности одновременно решаемых задач, так и недостатка времени.

Обращаясь к идеям М. Шелера, необходимо отметить, что в предисловии к сочинению «Положение человека в космосе» он подчеркивает, что такие философские вопросы, как «Что есть человек и каково его положение в бытии?», интересовали его с самого начала философской деятельности и выступили в качестве наиболее значительных [11, с. 131].

Здесь же он отмечает, что с 1922 года начал подготовку крупной работы по философской антропологии и с того же года – чтение курса по данному предмету в университете г. Кельна [Там же, с. 131-132]. Также известно, что М. Шелер не успел создать развернутый и систематический труд по обозначенной теме. Вместе с тем, как подчеркивает Д. Ю. Дорофеев, «в этот период Шелер был как никогда близок к созданию итогового произведения, которое должно было быть посвящено именно философской антропологии» [5, с. 203].

С содержательной точки зрения в качестве основоположений философской антропологии М. Шелера и, с определенной долей условности, его поздней философии, в первую очередь, следует выделить: метафизику; пантеизм; представление о человеке как микрокосмосе; концепцию личности.

Обращаясь к первому основоположению, следует отметить, что в лекциях, посвященных истории философии, в процессе анализа новоевропейской мысли Г. Гегель утверждал: «Метафизика есть тенденция к *субстанции*, так что она в противоположность дуализму утверждает существование *одного* единства, *одного* мышления, как, например, у античных философов – бытие» [3, с. 318]. В области метафизики он обнаруживал две противоположные тенденции – «субстанциализм» (Р. Декарт, Б. Спиноза) и «индивидуализм» (Д. Локк), причем в первой утверждалось «единство бытия и мышления» [Там же].

Вместе с тем в «Лекциях» отношение Гегеля к дуализму Р. Декарта весьма противоречиво и неоднозначно [2, с. 49]. Так, в главе, посвященной Декарту, он обосновывал, что последний не преодолел дуализма в своем учении, поскольку наряду с душой и телом, как некоторыми вещами, есть и третья, существующая «вне» них, – Бог [3, с. 343]. В главе о Б. Спинозе Гегель утверждал, что лишь последний «впервые» преодолел картезианский дуализм, введя в европейскую философию восточный образ мысли «об абсолютном тождестве» [Там же]. В свою очередь, М. Шелер, критикуя дуализм Р. Декарта, развивает и переосмысливает, в частности, идеи Б. Спинозы и Г. Гегеля в области метафизики.

Указанные выше основоположения раскрываются М. Шелером, в частности, в работе «Положение человека в космосе» в процессе решения важного вопроса, а именно: есть ли «*сущностное* различие» [11, с. 152] между человеком и животным, поскольку и высшие животные наделены, например, практическим интеллектом.

Необходимо также отметить, что в докладе, посвященном проблемам знания и образования, Шелер предлагает определение сущности человека как способного к духу живого существа, то есть микрокосмоса [Там же, с. 26, 50]. В этом плане человек взаимосвязан с божественным макрокосмосом и причастен к духовной основе мира.

В тексте «Положение человека...» Шелер подчеркивает наличие принципиального содержательного аспекта, определяющего человека как такового, возвышающего последнего не только над практическим интеллектом, но и над жизнью вообще и даже ей противоположного. Шелер характеризует этот аспект как «принцип» и обозначает понятием «дух» [Там же, с. 153]. «Дух» восходит к субстанции, то есть к «высшей основе вещей» [Там же], проявлением которой является и все живое. Метафизическое основоположение обнаруживается через наличие у человека взаимосвязи «между сознанием мира, самосознанием и формальным сознанием Бога» [Там же, с. 187]. Эти три способности также относятся к человеческой сущности. По Шелеру, посредством формального подхода Бог описывается как «“священное” “*бытие через себя*”» [Там же, с. 188], абсолютное бытие, субстанция.

Такое основоположение, как пантеизм, Шелер уточняет, в частности, в статье «Человек и история». Согласно Шелеру, новое положение «акосмического пантеизма» восходит к идеям Дж. Бруно и Б. Спинозы: «Бог не есть мир, скорее, *сам мир есть Бог...*» [Там же, с. 72]. Кроме того, пантеизм в учениях Б. Спинозы и Г. Гегеля предполагал «частичную идентичность человеческого и божественного духа» [Там же].

Согласно М. Шелеру, Бог как предельная субстанция предполагает наличие таких двух атрибутов, как «дух» и «порыв». «Порыв» определяется как динамическая мощь, «в которой... коренятся силовые центры и поля органической природы и *одна*, ритмически проявляющаяся во всех живых формах... *единая жизнь*» [Там же, с. 10]. В свою очередь, принцип человеческого духа включает в себя: процесс мышления посредством идей, «созерцание» сущностей, эмоционально-волевые акты, например любовь [Там же, с. 153]. На этой основе Шелер развивает свои персоналистические представления: «Центр этих актов, в котором дух являет себя... мы будем называть личностью...» [Там же]. Согласно Шелеру, человек, раскрывая в себе духовное начало, способен к становлению в качестве личности. Он обретает свободу от влечений, потребностей организма и, вследствие духовного принципа, открыт миру, в отличие от животного [Там же]. Если животное приспосабливается к миру, то человек приспосабливает мир к себе [Там же, с. 188]. Вместе с тем, поскольку духовный центр человека укоренен в высшей субстанции, в божественном абсолюте, то он эксцентричен миру.

Таким образом, обозначенные основоположения обуславливают такие базовые философско-антропологические идеи М. Шелера, как открытость человека миру и его эксцентричность. Последние определяют два способа «поведения» человека, которые воплощаются как в метафизике, так и в религии [Там же, с. 188-189]. Указанные идеи обладают значительным эвристическим потенциалом.

Свой замысел создания новой, по сравнению со специфической (от Аристотеля до Г. Гегеля) философской антропологии, М. Шелер реализует, в первую очередь, в сборнике «Философское мировоззрение» (1929) и работе «Положение человека в космосе» (1928).

В первой одноименной статье сборника «Философское мировоззрение» (1928) М. Шелер, в частности, предлагает свою классификацию основных видов знания, восходящую к Аристотелю, и обозначает позицию философской антропологии в ее структуре.

Согласно Шелеру, «центр духовной личности в человеке» [Там же, с. 4], «его сердце» определяются сферой «абсолютно сущего и высшего добра» [Там же, с. 5]. В качестве условий возможности постижения этой сферы он называет: реальность метафизики, «*средства познания*» первоосновы сущего, способность «личности обрести *живое причастие*» [Там же] к названной первооснове.

В области познания Шелер выделяет три основных вида знания, в духе Аристотеля обозначая цель каждого из них. Так, специально-научное, позитивное познание природы, общества, истории служит для цели «*господства* или... *достижений*», для «*возможной технической власти*» [Там же] над этими реалиями.

Философское познание преследует своей целью постижение сущности и способствует «образовательному знанию» [Там же] (в частности, формирующему самость). Оно противоположно первому виду знания и выступает в качестве такой «*фундаментальной*» философской науки, которая восходит к «*первой философии*» Аристотеля: «...т.е. науки о способах бытия и сущностной структуре всего, что есть» [Там же, с. 7]. Здесь, в отличие от позитивных наук, исключаяющих обозначенные проблемы, ставится вопрос о том, что есть нечто. То есть речь идет о не подверженной изменениям сущности мира и человека. Поэтому, по Шелеру, «*сущностная структура и наличное бытие мира – должны быть... отнесены к абсолютно сущему, т.е. к основе высшей основе мира и самости человека*» [Там же, с. 10].

При рассмотрении третьего вида знания Шелер обозначает позицию философской антропологии в структуре знания, ее проблематику и главный предмет постижения как дисциплины. Он характеризует третий вид как метафизическое и священное знание [Там же, с. 11], которое предназначено для «*спасения*» [Там же, с. 5]. При этом Шелер полагает, что по своей цели «*каждый вид служит преобразованию сущего – либо вещей, либо образовательной формы самого человека, либо абсолютно*» [Там же]. То есть бытие, божественное по своей сути, есть нечто становящееся и незавершенное. Основой для перехода к метафизическому знанию, по Шелеру, выступает «*“первая философия”*, т.е. сущностная онтология мира и человеческой самости» [Там же, с. 11]. Согласно Шелеру, путь к метафизическому знанию предполагает последовательное объединение достижений: специальных позитивных наук (изучающих реальность), «*первой философии*» (постигающей сущность) и «*аксиологических дисциплин* (общего учения о ценностях, эстетики, этики, философии культуры)» [Там же]. Философское осмысление проблем, находящихся на границе позитивного знания, Шелер обозначает как метафизику «*первого порядка* (что такое “жизнь”, что такое “материя”?)» [Там же]. Место философской антропологии он определяет как промежуточное и переходное между первым и вторым порядками метафизики, относя ко второму порядку метафизику абсолюта [Там же].

Шелер полагает, что «*между метафизикой пограничных проблем математики, физики, биологии, психологии, правоведения, истории и т.д., и метафизикой абсолютного стоит еще одна важная дисциплина, которая... приобретает все большее значение... “философская антропология”*» [Там же]. Все же утверждение Шелера относится к тому периоду времени (к такой степени развития последней), когда дисциплиной она, наверно, еще не стала [1, с. 207].

Он утверждает, что основным вопросом философской антропологии выступает «*тот* вопрос, о котором И. Кант (“Логика”) как-то сказал, что в нем сходятся *все* основные философские проблемы, а именно: “*Что такое человек?*”» [11, с. 11]. В данном контексте необходимо отметить наличие современных исследований, в частности Ю. В. Перова, анализирующих четыре вопроса И. Канта, приведенных в сочинении «Логика» (1800 г.), в следующем ракурсе: «...что же делает вопрос о человеке у Канта... “*проблематичным*”?» [8, с. 59]. Согласно Перову, Кант в своей «*трансцендентальной философии*» сформулировал ответы на первые три вопроса [Там же], а также пришел к определению, что «*“человек”... есть субъект априорных трансцендентальных способностей*» [Там же, с. 79]. Ю. В. Перов полагает, что в поздний период у Канта на первый план вышла проблема «*применения... априорных форм и понятий*» [Там же, с. 52]. Поэтому и в указанном вопросе звучала тема «*применения*» «*высших познавательных способностей трансцендентального субъекта*», которое осуществлялось человеком как «*разумным природным существом*» [Там же, с. 60]. Иначе говоря, согласно Ю. В. Перову, этот вопрос для И. Канта носил философский характер [Там же], но являлся прикладным, а не центральным.

Важно уточнить, что согласно трактовке Шелером данной идеи Канта, в указанном вопросе «*сходятся все основные философские проблемы*» [11, с. 11]. Возможно, наряду с идеей Канта, основанием для такого истолкования выступило созданное в Античности и актуальное для учения Шелера представление о человеке как микрокосме. Так, в докладе «*Формы знания и образование*» (1925) он приводит высказывание Аристотеля: «*“Душа человека – это в известном смысле все”*» [Там же, с. 21]. В истолковании Шелера это означает: человек «*сущностно идентичен*» миру так, «*что целое мира содержится в человеке как в одной из частей мира целиком*» [Там же].

В статье «Философское мировоззрение», переосмысливая указанную выше идею Канта, Шелер утверждает, что внутреннее и внешнее «*предметное бытие*» в первую очередь необходимо «*соотнести с человеком*», поскольку «*от бытия человека*» зависят все остальные «*формы бытия*» [Там же, с. 11]. Поэтому Шелер приходит к следующему заключению: «*Весь предметный мир... есть встречный набросок, “срез”... бытия в себе, соразмерный общей духовной и телесной организации человека. И только исходя из сущностного строения человека, которое исследует “философская антропология”, можно сделать вывод – исходя из его духовных актов... – относительно истинных атрибутов высшей основы всех вещей*» [Там же с. 153].

Это принципиальное метафизическое положение Шелер называет «*“трансцендентальным способом рассуждения”*» [Там же, с. 11]. Конкретизируя это положение и переосмысливая Аристотеля, он развивает идею человека как микрокосма: «...поскольку человек – это микрокосмос, т.е. “мир в малом”, так как все сущностные генерации бытия... пересекаются в бытии человека, то постольку на человеке можно изучать и высшую основу “большого мира”, “макрокосмоса”. И поэтому *бытие человека как микротеоса есть также первый доступ к Богу*» [Там же, с. 12]. В данном контексте следует привести утверждение Ю. Келли, что именно «теория микрокосма – макрокосма» [13, р. 200], следующая из метафизики, выступает в качестве главенствующей для философской антропологии М. Шелера.

Следует возвратиться к мысли и выводу Шелера: «...современная метафизика... есть *метаантропология* и метафизика *акта*» [11, с. 12], а не космология и метафизика предметов. В метафизическом плане человек предстает в качестве высшего отображения «обоих атрибутов» [Там же, с. 13] субстанции, то есть «духа» и «порыва». Развивая представление о духе и духовной личности, Шелер уточняет: «Ибо личность есть монархически упорядоченная структура духовных актов, которая представляет собой уникальную индивидуальную самоконцентрацию *единого* бесконечного *духа*, в котором коренится сущностная структура *объективного* мира» [Там же]. В данном контексте Шелер характеризует человека как особое «место», где «первосущее понимает и познает само себя», и поэтому предназначение человека состоит в соратничестве Богу [Там же].

Возвращаясь к последовательности распределения текстов в указанном сборнике, необходимо отметить, что в обобщенном смысле статья «Человек и история» (1926) посвящена пяти идеям о человеке, которые сложились в западноевропейской культуре. А также соответствующим им типам истории, посредством которых человек осознавал себя. Здесь же Шелер ставит задачу «создания философской антропологии» [Там же, с. 70] как фундаментальной науки и обозначает ее основные проблемы, то есть содержание предмета исследований.

Согласно Шелеру, «если и есть философская задача, решения которой наша эпоха требует... срочно, так это задача создания философской антропологии. Я имею в виду фундаментальную науку о *сущности* и *сущностной структуре* человека...» [Там же]. Здесь он обозначает основную задачу и суть предмета философско-антропологического знания, что сохраняет свою актуальность и для современных российских исследований. Так, согласно В. С. Малахову, «философская антропология есть... исследование структур специфически человеческого опыта мира, предполагающее его критическое прояснение и обоснование» [6, с. 241].

Обозначая проблемное поле предметных исследований, Шелер уточняет, что именно «такая антропология», с одной стороны, «могла бы стать последним философским основанием», а с другой – «точно определить исследовательские цели всех наук, которые имеют дело с предметом “человек” – естественнонаучных и медицинских, археологических, этнологических, исторических и социальных...» [11, с. 70]. При этом он подчеркивает, что никогда на протяжении истории человек не был так «проблематичен», как в настоящее для него время. Для того чтобы разрешить данную проблему, нужно преодолеть «власть традиционных категорий» [Там же, с. 70-71], проанализировав их историческое происхождение.

Согласно Шелеру, история, в частности в случаях формирования античной философии и позднее христианства, порой демонстрирует «скачкообразные возвышения» [Там же, с. 72] самосознания человека. Отсюда возникает важная для «философской антропологии» проблема: «...означают ли они процесс... более истинного постижения человеком своего объективного места и положения в целостности бытия? Или они означают рост и укрепление опасной иллюзии, симптомы растущего заболевания?» [Там же, с. 72-73].

При рассмотрении основных идей о сущности человека М. Шелер особо выделяет античную философию, в первую очередь Анаксагора, Платона, Аристотеля, поскольку они создали представление о “*homo sapiens*” [Там же, с. 75]. На основании именно этой идеи стало возможным проведение сущностного различия «между человеком и животным вообще» [Там же], поскольку лишь человек обладает разумом. Шелер характеризует последний как «*специфическое деятельное начало*», подчеркивая, что именно благодаря разуму человек обретает «способность» постигать «божество, мир и самого себя» [Там же, с. 76]. Он подчеркивает, что человеческий разум есть «*частичная функция*» того «*божественного*» логоса, который полагает идеи [Там же].

Шелер конкретизирует основополагающую для специфической философской антропологии идею “*homo sapiens*” посредством четырех определений: человек одарен таким божественным началом, которое не содержится в природе в субъективном плане [Там же, с. 77]; «это начало и то, что... формирует мир... (рационализирует хаос... в космос), суть онтологически или... по своему принципу *одно и то же*: поэтому и познание мира истинно» [Там же]; данное «начало» как логос «и в качестве человеческого разума достаточно... могут претворять в действительность свои идеальные содержания (“власть духа”, “самовластие идеи”...)» [Там же]; «это начало абсолютно как константно, так и с исторической точки зрения...» [Там же]. В данном контексте Шелер дает важное уточнение, «что почти вся специфически философская антропология от Аристотеля до Канта и Гегеля... совсем несущественно отличалась от учения о человеке, представленном в этих четырех определениях» [Там же]. Здесь он обозначает еще один, а именно специфический смысл понятия «философская антропология».

Прежде чем обратиться к работе Шелера «Положение человека в космосе» (1928), необходимо снова привести некоторые результаты исследования М. Л. Хорькова. Он обосновывает предположение, состоящее в том, что как доклад «Особое положение человека» (1927), так и текст «Положения человека...» (1928) М. Шелер составил, в первую очередь, на основе двух тетрадей конспектов лекций, подготовленных им к курсу «Философская антропология» (записи, датируемые 1925-1927 гг.). Более того, отдельных рукописей как доклада, так и главного сочинения Шелера, скорее всего, не существовало, то есть он диктовал эти тексты

«под машинописную запись» [10, с. 45-46]. Вместе с тем, как указывает А. В. Денежкин, уже сам текст доклада, отличавшегося односторонностью, Шелер «переработал» [4, с. 406] перед публикацией. Отмечая аспект, указанный Денежкиным, М. Хорьков ничего не говорит о переработке Шелером доклада в сочинение «Положение человека...». Также, согласно Хорькову, подготовительные записи Шелера конца 1927 г. – начала 1928 г., то есть после прочтения им книги М. Хайдеггера «Бытие и время», свидетельствуют о том, что он начал переосмысливать свой «проект» философской антропологии и остановил работу над анонсированным текстом [10, с. 46-47]. Вместе с тем в силу ряда обстоятельств «Положение человека...» было признано главной работой Шелера в этой области.

Выше отмечалось, что в предисловии к этому тексту М. Шелер подчеркивает, что такие философские вопросы, как «Что есть человек и каково его положение в бытии?», интересовали его «с момента пробуждения... философского сознания» [11, с. 131]. Вместе с тем сам он, говоря о последовательности осмысления этих вопросов, в качестве первого результата указывает статью «К идее человека» (1918), а в качестве второго – части книги «Формализм в этике...» (1913) [Там же]. Следует отметить, что М. Л. Хорьков предлагает существенное уточнение, утверждая, что «первой собственно антропологической работой Шелера можно считать заметку “К идее человека” (1914...)». Уже в этой работе он формулирует ключевую космологически-метафизическую проблему своей антропологии... “Что такое человек и какое он занимает метафизическое место и положение в совокупности бытия, мира и Бога...” [10, с. 42]. Согласно Хорькову, «некоторый интерес» к философско-антропологической проблематике начал проявляться у Шелера вследствие занятий феноменологией и позже 1907 г., причем продолжительное время «антропологические установки» оставались у него «подспудными» [Там же, с. 41].

Возвращаясь к тексту «Положение человека...», нужно отметить, что в предисловии М. Шелер развивает мысль, что философско-антропологическая проблематика стала теперь центральной для немецкой философской мысли. Наряду с ней, новое представление о сущностной организации человека разрабатывается в области специальных наук (биологии, медицины, психологии, социологии) [11, с. 132]. Но, невзирая на такой интерес, по Шелеру, «самопроблематичность человека оказалась ныне максимальной за весь период известной нам истории» [Там же]. В результате сложилась такая ситуация, когда, с одной стороны, человек стал для себя проблемой, в смысле отсутствия у него строгого знания о себе, а с другой – возникла необходимость осмысливать «вопрос о сущности по-новому» [Там же]. Новизна этого подхода заключается в постановке вопроса как вне зависимости от трех основных традиций понимания идеи человека, так и на базе данных, полученных специальными науками, изучающими человека. А целью подхода выступает развитие новой формы человеческого «самосознания» [Там же].

Во введении М. Шелер развивает проблематику предисловия, провозглашая задачу – «дать новый опыт философских антропологий» [Там же, с. 134], что вызвано к жизни указанным обстоятельством – «еще никогда в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время» [Там же, с. 133-134]. Здесь он уточняет то, что можно обозначить как источники постановки задачи, так и возможные основания для ее решения.

Можно выделить следующие источники происхождения задачи и проблемы.

- Согласно Шелеру, в европейской культуре существуют три основные традиции трактовки идеи человека и три вида не взаимосвязанных друг с другом антропологий – религиозная, философская (в античной мысли «самосознание человека впервые... возвысилось до понятия о его особом положении») [Там же, с. 133], специально-научная, – но нет «единой» и обобщающей «идеи человека» [Там же].

- Специально-научные исследования скорее затемняют суть человека, то есть неспособны ее раскрыть.

- Все три указанные традиции истолкования идеи человека «подорваны» [Там же], причем абсолютно подорвана концепция происхождения человека Ч. Дарвина. В результате, по Шелеру, понимание человеком самого себя стало настолько проблематичным, что необходим «новый опыт философских антропологий» [Там же, с. 133-134]. Так, он планирует создать и в 1929 году опубликовать основное сочинение «Сущность человека, новый опыт философской антропологии» [4, с. 405].

Далее следует прояснить, каковы условия возможности новизны этого опыта и основания для решения задачи.

- Уже в статье «Человек и история» Шелер пишет о возникновении новой проблемной ситуации и необходимости для ее разрешения преодоления господства «традиционных категорий» [11, с. 70-71]. В сочинении «Положение человека...» он уточняет некоторые аспекты.

- Человек стал для себя такой проблемой, которой ранее не существовало в теоретико-историческом плане.

- Новая проблемная ситуация не разрешима средствами специфической философской антропологии (от Аристотеля до Г. Гегеля), сложившейся в истории мысли. Шелер также критически относится к развитию современных ему идей человека, где он осмысливается и как «дезертир жизни» [Там же, с. 86], и как «сверхчеловек» [Там же, с. 93].

- Основания новизны философско-антропологического опыта у Шелера носят метафизический и пантеистический характер, они взаимосвязаны с представлением о человеке как микрокосме и концепцией личности. Иначе говоря, заранее намечая и постепенно проясняя метафизическую сущность человека через его сопоставление с основными формами живого (растение, животное, высшее животное), что отчасти напоминает поздний замысел В. Дильтея, Шелер ставит задачей выявление особого, метафизического и космического положения человека.

М. Шелер завершает введение, противопоставляя естественно-научному представлению о человеке, где последний рассматривается через совокупность морфологических признаков «как подгруппа рода позвоночных и млекопитающих» [Там же, с. 134], сущностное понятие о нем. Поэтому в качестве основной темы работы «Положение человека...» он называет вопрос о правомерности, то есть об обоснованности сущностного понятия, поскольку именно оно «предоставляет человеку как таковому особое положение» [Там же, с. 135], которое Шелер называет метафизическим.

В последней части работы «Положение человека...», озаглавленной «К метафизике человека. “Метафизика” и “религия”» [Там же, с. 130], Шелер уточняет задачу, обозначенную в предисловии: «*Задача философской антропологии...* показать, как из основной структуры человеческого бытия... вытекают все специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты... государство... миф, религия, наука, историчность и общественность. <...> ...в заключение следует... остановиться на тех последствиях, которые сказанное имеет для *метафизического отношения человека к основанию вещей*» [Там же, с. 187].

Поскольку «новый опыт философской антропологии» [4, с. 405] метафизичен по своему основанию, то он представляет, по сути, метафизику человека, которую Шелер все же еще планировал разработать. В историко-философском контексте, переосмысливая метафизические идеи Б. Спинозы и Г. Гегеля, Шелер утверждает нечто новое – метафизика есть в конечном счете философская антропология.

Таким образом, мы приходим к следующим **выводам**. С нашей точки зрения, не все работы Шелера, относящиеся к философско-антропологической проблематике, отличаются последовательностью и систематичностью изложения. По-видимому, это стало следствием как масштабности и сложности одновременно решаемых задач, так и недостатка времени. Кроме того, в процессе выявления основоположений антропологического замысла Шелера (метафизика, пантеизм, представление о человеке как микрокосме и концепция личности) делается вывод, что они в то же время выступают в качестве источников новизны философско-антропологического опыта. Далее автор статьи реконструирует и систематизирует основные смыслы понятия «философская антропология» в изданных и подготовленных к изданию текстах М. Шелера («Философское мировоззрение» и «Положение человека...»): «дисциплина», «наука», специфическая философская антропология (от Аристотеля до Г. Гегеля) и «метаантропология».

В статье «Философское мировоззрение» (1928) М. Шелер определяет место философской антропологии в качестве дисциплины как промежуточное и переходное между первым и вторым порядками метафизики. Согласно Шелеру, «современная метафизика... есть *метаантропология...*» [11, с. 12], иначе говоря, метафизика, по сути, представляет собой философскую антропологию.

Кроме того, по Шелеру, философская антропология как «дисциплина» [Там же, с. 11], во-первых, уже существует, и, во-вторых, ее «значение» [Там же] возрастает. Все же утверждение Шелера относится к началу ее становления, когда дисциплиной она еще не стала [1, с. 207], то есть не сформировалась как особая, отчасти самостоятельная область философского знания и не была признана в этом качестве.

В статье «Человек и история» (1926) Шелер считает, что необходимо создать философскую антропологию, то есть «фундаментальную науку о *сущности и сущностной структуре человека*» [11, с. 70]. Философская антропология в качестве науки способна выступить как предельным «философским основанием», так и «определить исследовательские цели» специальных «наук» [Там же], изучающих человека.

В указанной статье Шелер утверждает также, что в историко-философском плане существует «специфически философская антропология от Аристотеля до Канта и Гегеля» [Там же, с. 77]. Вместе с тем уже в этом тексте он полагает наличие новой проблемной ситуации человека, которая не разрешима имеющимися теоретическими средствами, включая специфическое философско-антропологическое знание. Следует отметить, что в записях из рукописного наследия, относящихся к 1925 году, Шелер критикует последний подход. Он утверждает: «Человека определяет не “*Nous*”... “*Logos*”... в этом заключается глубокая ошибка античного образа мышления и рационализма» [12, с. 195]. Шелер уточняет, что человек представляет собой «такое существо, которое никогда не удовлетворяется тем, что оно есть, которое вечно трансцендирует свое здесь-бытие и свое так-бытие. Человек – это не *homo sapiens*, но “*animal transgrediens*”, “*animal vitam transgrediens*”...» [Там же, с. 199], то есть «животное, поднимающееся над собой», «животное, выходящее за рамки жизни» [Там же, с. 198].

Примечательно, что в работе «Положение человека...» Шелер не развивает представлений о философской антропологии как дисциплине, так и науке. Здесь также не содержится формального определения рассматриваемого понятия. Вместе с тем, исходя из контекста его высказываний, философская антропология представляет по своей задаче метафизику человека, но разработку последней еще нужно осуществить. Этот смысл понятия «философская антропология» является определяющим для остальных, и в том же 1928 году он использует для нее особый термин – «*метаантропология*» [11, с. 12]. При этом метафизика и есть философская антропология.

В данном контексте необходимо привести одно, возможно, важнейшее критическое замечание М. Хайдеггера. Согласно Хайдеггеру, основная сложность философской антропологии состоит «в самом ее понятии», а не «в задаче обретения систематического единства сущностных определений» [9, с. 122] человека. Он уточняет: «...антропология может называться философской, поскольку ее метод является философским, например – в смысле сущностного исследования человека» [Там же]. В результате М. Хайдеггер приходит к выводу: философская антропология представляет собой, по сути, локальную область онтологии, изучающей человека, относящуюся к ряду «других онтологий» [Там же, с. 123]. Вследствие этого он отрицает как ее понятие, так и саму возможность специфического философско-антропологического опыта и исходящих из последнего бытийно-теоретических следствий, что имеет место у М. Шелера.

Многие идеи и представления М. Шелера актуальны и обладают значительным эвристическим потенциалом. Так, наряду с идеями открытости человека миру и его эксцентричности, человек, в частности, есть «место», «возможность», «способность». Так, человек выступает в качестве места, где встречаются [11, с. 90] и взаимодействуют «дух» и «порыв». Указанное представление о месте может иметь значительные следствия для новой постановки центральных философско-антропологических проблем.

Так, сопоставляя идеи М. Шелера и М. Хайдеггера, Б. В. Марков приходит к выводу: «...оба мыслителя разделяют убеждение в том, что сегодня главным является вопрос, *где* мы, а не *кто* мы, т.е. вопрос о месте, а не о сущности» [7, с. 178]. В данном контексте, переосмысливая представления М. Хайдеггера, Б. В. Марков обозначает актуальность идеи «места» и «заботы» о нем: «Из-за своей антиантропологической позиции Хайдеггеру не удалось раскрыть подлинный смысл заботы, которая... является заботой о месте, доме своего обитания. Чтобы обеспечить свое существование, человек вынужден заботиться не только о себе, но и о своем панцире – культуре, технике, этосе своей группы» [Там же].

Кроме того, для Шелера человек есть способность и возможность как обретения, так и реализации человеком духовного начала, то есть становления в качестве личности.

Таким образом, новые философско-антропологические ракурсы постановки вопроса о сущности человека обозначены у М. Шелера. Например, согласно Б. В. Маркову, в частности, у него происходит смещение акцента с вопроса «*кто* мы?» на «*где* мы?» [Там же]. С последним взаимосвязан вопрос о возможности определения сущности человека через его способности и способы существования.

С нашей точки зрения, традиционную проблему сущности человека становится возможным рассматривать в ракурсе постановки новых вопросов, а именно: «Где и когда существует человек?», – и взаимосвязанных с ними: «Каковы способности и способы существования человека?», определяющих его бытие в мире и специфический опыт. Эти актуальные философско-антропологические ракурсы понимания и подходы к исследованию были заложены М. Шелером.

Список источников

1. **Выжлецов П. Г.** К проблеме определения понятия «философская антропология» // Философия и культура информационного общества: Шестая международная научно-практическая конференция: тезисы докл. СПб.: ГУАП, 2018. С. 207-209.
2. **Выжлецов П. Г.** От Р. Декарта к И. Гёте как тенденция к реализму в поздних фрагментах Ф. Ницше // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 12 (86). Ч. 5. С. 49-52.
3. **Гегель Г. Ф.** Лекции по истории философии: в 3-х т. / пер. с нем. Б. Столпнера. СПб.: Наука, 1994. Т. 3. 584 с.
4. **Денежкин А. В.** Примечания и комментарии // Шелер М. Избранные произведения / пер. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филиппова; под ред. А. В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. С. 399-413.
5. **Дорофеев Д. Ю.** Макс Шелер. СПб.: Наука, 2019. 287 с.
6. **Малахов В. С.** Философская антропология // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. М.: Мысль, 2010. Т. IV. С. 241-245.
7. **Марков Б. В.** Антропология и онтология // Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы / отв. ред. Д. Ю. Дорофеев. СПб.: Алетейя, 2011. С. 163-178.
8. **Перов Ю. В.** Антропологическое измерение в трансцендентальной философии Канта // Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 2002. С. 5-128.
9. **Хайдеггер М.** Кант и проблема метафизики / пер. с нем., послесл. О. В. Никифорова. М.: Рус. феноменол. о-во, 1997. 143 с.
10. **Хорьков М. Л.** Контуры поздней философии Макса Шелера в свете его неопубликованного наследия. III. Философская антропология Макса Шелера: тема и проект // Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. С. 40-47.
11. **Шелер М.** Избранные произведения / пер. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филиппова; под ред. А. В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. 490 с.
12. **Шелер М.** Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. 384 с.
13. **Kelly E.** Structure and Diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler. Dordrecht: Kluwer, 1997. 262 p.

Problem of Defining the Notion “Philosophical Anthropology” according to M. Scheler

Vyzhletsov Pavel Gennadievich, PhD

St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation
vyzhletsov@mail.ru

The study aims to identify the principle meanings of the notion “philosophical anthropology” according to M. Scheler in his collection “Philosophical Perspectives” (1929) and in the work “The Human Place in the Cosmos” (1928). The article outlines problematic nature of reconstructing M. Scheler’s philosophical-anthropological “project” in general. An attempt is made to employ the philosophical-hermeneutical method, which consequently clarifies fundamental principles of his conception of philosophical anthropology. The researcher notes the heuristic potential and relevance of some of Scheler’s ideas. Scientific novelty lies in the fact that a new approach to the central philosophical-anthropological issue of a man’s essence is made possible basing on determination of the meaning of the notion “philosophical anthropology” according to M. Scheler. As a result, the issue of a man’s essence can be considered from the perspective of the questions “Where and when does a man exist?” and “What is a man capable of and what are his ways of being?”.

Key words and phrases: M. Scheler; philosophical anthropology; discipline; science; meta-anthropology; metaphysics.