

УДК 1 (091)

**МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ АНТРОПОЛОГИИ М. ШЕЛERA
И В. НЕСМЕЛОВА**

© 2010 г.

М.А. Еришова

Российский государственный профессионально-педагогический университет

eev70@mail.ru

Поступила в редакцию 08.09.2009

Сравнение антропологических концепций М. Шелера и В. Несмелова показывает близость их методологических оснований, несмотря на различность их мировоззренческих установок. Несмелов опирается на патристическую традицию философствования о человеке, что позволяет ему в процессе анализа феномена человеческого сознания более полно реализовать принцип соединения философских, научных и религиозных идей о человеке.

Ключевые слова: философская антропология, загадка человека, методологические основания, личность, двойственность, динамичность, церковность, сознание.

Труды М. Шелера хорошо известны философской общественности всего мира. Он по праву считается основателем философской антропологии – дисциплины, основной задачей которой заявлена выработка целостного представления о человеке. Идеология и методологические принципы этой новой дисциплины формулировались ее отцом-основателем в 10–20-е годы XX века. Опыт оказался удачен, и М. Шелер имел много последователей.

Труды В.И. Несмелова лишь недавно были «открыты» исследователями и не имеют такой же известности, что и работы М. Шелера. Виктор Иванович разрабатывал свою науку о человеке на исходе XIX столетия, то есть немногим ранее немецкого мыслителя. И хотя его труд был высоко оценен учеными-соотечественниками, у него практически не было последователей. Среди мыслителей, на которых антропологическая система Несмелова оказала влияние, можно назвать, пожалуй, только Н.А. Бердяева, развивавшего в своих статьях эмиграционного периода многие идеи Виктора Ивановича. Причиной отсутствия многочисленных последователей и учеников следует назвать индифферентность российского научного сообщества того времени к ортодоксальной христианской мысли. События же 20-х годов поставили религиозную философию вне закона.

Однако внимание автора данной статьи привлекают отнюдь не обстоятельства жизни и творчества этих бесспорно выдающихся мыслителей (хотя и сравнение этих обстоятельств не лишено интереса). Формулировка сходных (несмотря на мировоззренческие различия) методологических принципов новой дисциплины –

предмет исследования, вкратце излагаемого в данной статье.

Итак, М. Шелер заявляет необходимость нового опыта рассмотрения проблемы человека. Эту необходимость Шелер обосновывает тем, что специальные науки, будь то гуманитарные или естественные, не дают ответа на вопрос о человеческой сущности. Скорее даже наоборот, все вместе они усугубляют проблематичность человека, доводя ее до крайности. Отсюда очевидна задача новой дисциплины – дать целостное представление о человеке, его сущности, природе.

В.И. Несмелов свой фундаментальный труд «Наука о человеке» начинает с воспоминания о Сократе и надписи на фронте Дельфийского храма. Именно в решении загадки о человеке должна заключаться вся полнота человеческой мудрости, считает Несмелов. «Что же такое человек? Положительная наука... может рассматривать человека лишь в качестве добычи для могильных червей» [1, с. 10]. Неспособность говорить о том, «чего следует желать человеку во имя его человечности» присуща и гуманитарным наукам. Так, психология, по меткому замечанию профессора Казанской духовной академии, «не считает себя вправе говорить человеку о духе; потому что никому из ученых пока еще не удалось подцепить душу на острие ножа и посадить ее в реторту химика» [1, с. 10–11]. Наука, в силу того что она возникает из запросов мысли (и удовлетворяет только эти запросы), не может даже ставить вопрос о вечности человека. Философия же в отличие от науки возникла из запросов жизни, поэтому она и создается как специальная наука о человеке.

Все формы бытия связаны с бытием человека, поэтому достижение абсолютного бытия возможно не со стороны космоса, а со стороны человека. Таким образом, ответ на вопрос о высшей основе всех вещей возможен лишь после ответа на вопрос «что такое человек?». «Только исходя из сущностного строения человека, которое исследует философская антропология, можно сделать вывод относительно атрибутов высшей основы всех вещей» [2, с. 11]. Понятно, что такое исключительное положение человека ставит дисциплину о микрокосме и микрокосме в особое положение, а именно между метафизиками первого и второго порядка.

Метафизика первого порядка, по Шелеру, исследует проблемы на грани между естественными дисциплинами и «первой философией» Аристотеля. Метафизика второго порядка – это метафизика абсолютного. Иными словами, антропология занимает положение между онтологией и богословием.

Во введении к «Науке о человеке» В. Несмелов тоже вспоминает Аристотеля и его первую философию. Казанский профессор усматривает существование двух типов философии – первой философии (πρῶτη φιλοσοφία), которая, по его мнению, совпадает с наукой и помимо науки не существует. Второй тип философии существует всегда «рядом» с наукой и совершенно независимо от науки. Этот второй тип зиждется и на ином понимании мудрости, и на ином идеале мудреца. Мудрец, согласно приверженцам второго типа философии – это не муж ученый, но муж совершенный. Философия для них – процесс жизни, и именно они «стремились определить конечную истину самого человека и лишь в этой истине мир, как средство к развитию человеческой жизни и деятельности» [1, с. 9]. Именно как опыт введения в эту специальную науку о человеке (второй тип философии) и оценивает свой труд В.И. Несмелов.

В работе М. Шелера «Положение человека в космосе» выделяется три круга идей о человеке, которые предстоит свести воедино, учесть в своих построениях философу-антропологу. Естественно-научный круг – это то, что известно о человеке (точнее, о его теле) из наблюдений естественных дисциплин. Философский круг – это те открытия о человеческой душе, которые были сделаны представителями греко-римской философской традиции. И, наконец, богословский круг включает в себя то, что говорится о человеке в Ветхом и Новом завете.

Несмелов не говорит о необходимости соединения каких-либо кругов, он даже не выделяет их. Но его исследование строится именно

по принципу соединения естественно-научных данных, религиозных откровений и философских открытий. И это не просто механическое соединение, это не эклектика, но своего рода «переплавка» используемого материала в нечто качественно новое – в антропологическую систему В.И. Несмелова. На наш взгляд, это соединение воедино, за которое так ратует Шелер и которое он так стремился осуществить, у Несмелова выглядит более органичным и убедительным, чем у немецкого мыслителя. М. Шелер, равно как и его последователи, не смог, по мнению автора этой статьи, полноценно включить в свои построения идеи богословского круга. Несмелову же это удастся вполне.

Человек одновременно и ключ к мирозданию, и «первый доступ к Богу». Определенное размышление бессильно в постижении Бога, но у человека есть возможность личного активного участия в становлении Бога и в становлении его самоосуществления, «как духовной идеобразующей деятельности, так и ощутимой в нашей инстинктивной жизни ярости его порыва» [2, с. 13]. Чистейшее и высшее отображение обоих атрибутов (дух и жизненный порыв) – это сам человек. Дух отвращает человека от себя и через себя вовне, его элемент – будущее, его знак – прямая бесконечность. Дух как таковой, по мнению Шелера, в своей чистой форме изначально не имеет никакой «власти», «силы», «деятельности» [3, с. 66]. Дух приобретает деятельность только благодаря аскезе, которая через сублимацию доставляет «духу дремлющую в вытесненных влечениях энергию» [3, с. 65]. В человеке осуществляется взаимное проникновение изначально бессильного духа и слепого к духовным идеям порыва. Дух оживотворяется, а жизнь идеируется в человеке – это и «есть цель и предел конечного бытия и процесса» [3, с. 76]. Однако это не означает борьбы или вражды духа и жизни, так как дух попросту не имеет мощи и власти для разрушения.

Для Несмелова, в силу его христианского мировоззрения, дух обладает совершенно иными характеристиками. «Дух животворит, плоть не пользует ни мало» (Иоанн. 6, 63). Хотя не нужно упускать из вида, что Христианство различает Дух Святой (третье Лицо Бога Троицы), духи служебные – ангелы Божьи, духи тьмы – падшие ангелы и, наконец, человеческий дух. Животворит Святой Дух, Он – податель жизни, источник бытия. Духи тьмы, злобные духи характеризуются разрушительностью. В контексте шелеровской постановки проблемы следует рассматривать Святой Дух. Тогда необходимо

говорить о том, что все, что существует, существует благодаря действию Духа. Несмелов в силу ортодоксальности своего мировоззрения также рассматривает Дух Святой как источник всякого бытия.

Что же касается человека, то человек – это и вещь материального мира, и образ Абсолютного бытия. «По самой природе своей личности человек необходимо изображает собою безусловную сущность и в то же самое время действительно существует, как простая вещь физического мира» [1, с. 229]. Несмелов убежден, что именно дух созидает человеческий организм и делает его столь отличным от организмов других живых существ.

Обозначив те методологические установки, которые, не побоимся сказать, совпадают у М. Шелера и В. Несмелова, вернемся к вопросу, поставленному несколько ранее: почему соединение трех кругов идей о человеке у Несмелова получается более органичным и последовательным, чем у Шелера?

Причина, на наш взгляд, кроется в мировоззренческих установках немецкого и русского мыслителей. Шелер – атеист, Несмелов – человек глубоко верующий. Фактически, М. Шелер ставит перед собой невыполнимую задачу: будучи атеистом, учитывать при создании антропологической концепции идеи сугубо религиозные. Иудео-христианское представление о человеке находится в теснейшей связи с представлением о Боге. Попытка разорвать эту органическую связь ведет к искажению и выхолащиванию, как ни парадоксально, антропологического содержания. Дальнейшее исследование, думается, убедительно это продемонстрирует.

Шелер настаивает на двойственности человеческой природы, называя человека пересечением совершенно противоположных начал – духа и материи («жизни» в терминологии М. Шелера). Дух характеризуется немецким философом как начало бессильное, противостоящее жизни. Именно в силу своей духовности человек – единственное существо, способное сказать жизни «нет». Шелер разводит понятия духа и Бога. Он понимает Бога как абсолютное, но безличное бытие. Человек участвует в становлении Бога, но Бог никак не участвует в жизни человека. Таким образом, из всего корпуса христианской антропологии (разработывавшегося прежде всего в трудах Отцов Церкви) Шелер задействует в своей концепции только идею двойственности человека, идею богообщения (в секулярной интерпретации), идею бесконечности души.

Патристическая традиция исследования проблемы человека базируется на следующих методологических принципах: двойственность природы человека; динамичность этой природы; церковность. Попытаемся кратко изложить учение о человеке, основывающееся на этих началах.

В целом для православия характерно серьезное и вдумчивое отношение к человеку. Наблюдается четкое осознание сложности и загадочности человека. Причина этой загадочности и сложности – в двойственности человеческого естества: духовное и материальное непостижимым образом соединяются в нем. При этом его природа признается неспособной трансформироваться как в низшую (материальную), так и в высшую (духовную). Эта нетрансформируемость природы не уничтожает способности человека меняться и достигать благодатного преобразования или становиться ничтожеством в силу утраты благодати.

Основой для такого понимания человеческой природы является определение человека как сосуда. Это определение фиксирует фундаментальное свойство человеческой души: человек – это бездна, характеризующаяся пустотой. Ощущение пустоты не дает покоя и требует заполнения. В силу своей бездонности она не может быть наполнена конечными вещами и явлениями, она ищет абсолютной бесконечности (бездну Божественной Любви), характеризующуюся избыточествующей наполненностью. Эта неисчерпываемость человеческой души конечными предметами затрудняет ее постижение, но оно возможно. Так, многие подвижники видят душу духовным зрением. Созерцающим субъектом такое прозрение переживается не как выход в иную (трансцендентную) реальность, но как обретение способности видеть окружающий мир во всей его полноте. Ибо, несмотря на то что мир духовный трансцендентен миру материальному, сам человек стоит на грани этих миров, т.е. имеет доступ и в тот, и в другой. Человеку имманентны оба мира, поэтому видение мира духовного для него гораздо более естественно, чем невидение этого (духовного) мира.

Согласно тексту Библии, творение человека значительно отличается от творения всего остального мира: перед творением человека Лица св. Троицы совещаются о нем; сначала творится тело человека, а потом оно восстанавливается к жизни; между творением мужчины и творением женщины положен временной промежуток; только после творения человека Бог находит мир совершенным. Человек сотворен по образу

Божьему и по подобию. Образ Божий в уме, разуме, это сама сущность души человека. Образ Бога троичного в Ипостасях (Личностях) – тоже личность. Посему всякий индивид уникален и драгоценен перед Лицом Вечности. Подобие – то, что получено от Святого Духа, это свойства души.

Человек сотворен свободным. Свобода в христианстве рассматривается в двух аспектах: как способность поступать в соответствии со своей природой и как способность выбора реализации чьей-либо воли. Таким образом, совершая зло, человек утрачивает свободу, поращается этим злом.

Христианской антропологии чуждо платоновское гнушание телом человека. Христианство никогда не согласится с буддизмом, что тело (да и материя вообще) источник зла: «и увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1, 31). Весьма хорошо все созданное Богом, в том числе и прах земной, и тело человека, из этого праха сотворенное. Тело не является источником греха, грех возникает вследствие неправильного отношения к телу. Не тело заключает в себе душу, но душа содержит тело, которое не есть «я», но «мое».

Динамичность человеческого естества и индивидуального внутреннего мира находит осмысление в учении о трех состояниях человеческой природы. В результате удачно осуществленного манипулирования сознанием первобытного человека (грехопадение), человек утрачивает богоподобие (святость), а образ Божий в нем помрачается (нарушается внутренняя иерархия). Не естественное человеку зло смешивается в нем с добром, которое естественно человеку. Из состояния естественного человек переходит в нижеестественное. Утрата Рая сопровождается и изменениями человеческого тела: он приобретает «ризы кожаные» – грубую плоть.

Происходит изменение характера труда – он становится тяжелым, возникает отчужденность. Утрата непосредственного богообщения и окруженность злыми духами завершает картину человеческого одиночества. Человек чужд сам себе, он стоит «в нигде» (Плеснер), сходит в шеол (Ветхий Завет), умирает. Анализ православного учения о грехе позволяет говорить о том, что православное богословие трактует грех как болезнь. В связи с этим возникает вопрос о выходе из нижеестественного состояния.

Человек призван к познанию Бога, чтобы быть другом Божиим, разделять Его блаженство. Цель христианской жизни, по мнению преп. Анастасия Синаита, – уподобление Богу

в меру человеческого естества. Теозис (что и является для человека достижением совершенства) – назначение человека. Теозис – это со-бытие человеческих личностей и Личностей Бога, а не пантеистическое растворение брахмана в Атмане. Эту возможность богообщения возвращает человеку боговоплощение. Восстанавливается утраченная целостность человека, его природа исцеляется, освобождается от власти греха, но ему еще предстоит научиться обращаться со своим обновленным естеством.

Обновлено человеческое естество, но каждому индивиду еще предстоит сделать выбор (устремиться к совершенству или к ничтожеству), предстоит овладеть собой. Для того чтобы приобрести способность к совершенствованию, индивиду необходимо приобщение обновленному естеству (во Христе). Следовательно, необходимо сочетаться с Телом Христовым – Церковью. Это состояние человеческой природы называется сверхъестественным или благодатным.

С точки зрения православной антропологии, процесс достижения совершенства (теозиса) является взаимно направленными устремлениями. Человек устремлен к Богу, а Бог устремлен к человеку. Христианство знает различные формы встречи этих устремлений, но наибольшая, предельная полнота соединения Бога и человека достигается в момент причащения Тела и Крови Христовой. Поэтому вся остальная церковная жизнь выстраивается вокруг Чаши. Поэтому одним из центральных вопросов христианской антропологии является вопрос о подготовке к этой встрече.

С точки зрения рассматриваемой антропологии соединение человека и Бога в таинстве Евхаристии носит онтологический, а не символический характер. Именно это соединение и обновляет человеческое естество отдельно взятого индивида. Поэтому Церковь выступает здесь как лечебница изуродованного человека. Как уже отмечалось выше, в рамках православной антропологии прекрасно осознается изменчивость человека, его способность возноситься на немислимые высоты святости и низвергаться в бездны греховности в рамках одной человеческой жизни. Вообще вся внутренняя жизнь индивида представляется в православной антропологии как постоянное движение, то приближение к совершенству, то удаление от него. Человек не стоит на месте.

Знание динамичности внутренней жизни индивида вкупе со знанием о взаимовлиянии духа, души и тела порождает комплекс средств и спо-

совов, основная цель которых – помочь индивиду достичь совершенства. Вся совокупность этих средств и способов охватывается термином «аскетика». Именно в отказе от *своего* человек обретает *себя*, в преодолении нижеестественного и обуздании естества получает сверхъестественное.

Таково вкратце христианское представление о человеке. Центральная идея данной антропологии заключается в следующем. Человек является личностью в силу того, что он образ Бога-Личности. Шелер, как уже отмечалось выше, видит Бога безличным абсолютным бытием, Несмелов же понимает Бога прежде всего как Личность. Это понимание Бога как Личности, развертываемое в учении о трех планах бытия человека, позволяет Несмелову не только создать подлинно целостную антропологию, сформулировать загадку человека, но и указать способ решения этой загадки.

Одна из характерных черт оригинальной философской системы Несмелова заключается в теснейшем переплетении антропологического и гносеологического аспектов исследования. Эта особенность задаст и логику исследования Несмеловым проблемы определения человека в трех сферах бытия. Отправной точкой данного исследования можно считать решение Виктором Ивановичем проблемы истинности знания.

Философ считает, что древние мыслители не дают ответа на этот вопрос, так как реальное знание они полагали критерием бытия, а бытие полагали критерием реального знания. Только Декарт устраняет этот порочный круг открытием совпадения бытия и сознания в акте самосознания. Это положение чрезвычайно важно не только для гносеологических построений Несмелова, но и для антропологических, и даже богословских. Однако он фиксирует недостаточность проработки Декартом этого положения и возникающую вследствие этого дилемму между солипсизмом и агностицизмом.

Всякая истина признается истиной только в суждениях ума. Отсюда попытка Декарта отыскать критерий достоверности знания путем исследования природы мысли. Но критерий, предложенный Декартом, имеет тот недостаток, что он не приложим к большей части наших познаний, ибо мышление о них не носит принудительного характера. Таким образом, «вся сумма наших научных познаний на самом деле... не истинное, а именно только достоверное выражение объективной действительности» [1, с. 112].

В то же время и попытки эмпиризма обнаружить критерий истины в данных чувственного

опыта не удовлетворяют Несмелова в силу того, что многие утверждения, создающиеся мыслью на основании опыта и в объяснение данных опыта, противоречат чувствам (например, вращение Земли вокруг Солнца). Мысль говорит или гораздо больше, чем ощущения, или вообще не о том.

Здесь, собственно, мысль философа обращается от гносеологии к антропологии. Казалось бы, сугубо гносеологическая проблема истины решается мыслителем в антропологическом ключе. Несмелов глубоко убежден: основание достоверности познания в самом человеке. Единственным отношением бытия к сознанию, не требующим оправдания, является отношение тождества: сознание есть бытие, а бытие есть сознание. Во всем мире психических явлений есть только единственный факт такого тождества – самосознание.

«Следовательно, факт моего самосознания есть единственный для меня факт, в котором я прямо и непосредственно сознаю и утверждаю бытие» [1, с. 113]. Таким образом, только факт самосознания дает нам основание утверждать какую бы то ни было возможность и достоверность соответствия содержания нашего сознания фактам бытия. В качестве примера Несмелов приводит следующее сравнение. Если индивид утверждает вслед за Гераклитом, что во внешнем мире «все течет, все изменяется», то это утверждение может и не соответствовать внешнему миру. В том же случае если индивид утверждает свое самотождество, то это положение не соответствовать внутреннему миру индивида не может.

Ощущение и представление являются собственными состояниями индивида и, следовательно, говорят ему не о том, что существует вне его, а о том, что в нем. Но вот о собственном бытии он знает непосредственно, а не как о некоем объекте. Следовательно, индивид знает о своем бытии не как о явлении своего сознания. Это утверждение себя самого, как единственное непосредственное познание, и служит для человека единственным основанием для суждения о состоятельности всякого другого познания.

Мир сознания выражает собой осуществление самобытия и одновременно познание бытия мира. Оба эти момента определяют развитие друг друга и составляют единый сложный процесс развития человеческой жизни. Несмелов показывает, таким образом, онтологическое основание двух направлений человеческой активности – во внутрь, и вовне. И несмотря на их взаимоопределение, отношения между ними ха-

рактируются Несмеловым как отношения противоречия.

Именно это противоречие и трагичность его переживания убеждают Несмелова в том, что личность человека родом из иного мира. «Непосредственное содержание человеческого самосознания выражает собой не мнимую, а действительную природу человеческого сознания как личности, и сознание Я, выражая собой действительное отношение человеческой личности к миру инобытия, указывает не какое-нибудь воображаемое, а действительное существование человеческой личности в качестве метафизической сущности» [1, с. 186].

В доказательство этой уверенности Несмелов приводит следующее рассуждение. Содержание Я складывается не из отдельных фактов сознания, но деятельным бытием самого сознания. Действительно, человек может осознавать себя только в качестве деятеля – мыслящего, чувствующего, представляющего и т.д. Одним словом, человек может осознавать себя только как сущего. Поэтому, по большому счету, единственным выражением содержания Я выступает утверждение «аз есмь сый». Таким образом, вслед за спиритуалистами можно утверждать, что Я человека по сути своей есть данный в сознании идеальный образ безусловной сущности сознания как бытия.

Таким образом, в антропологии В.И. Несмелова появляется понятие «образ безусловного бытия». В построениях Несмелова это понятие очень важно, ибо через него философ выражает сущность человека. С другой стороны, это понятие подводит исследователя к постановке вопроса о происхождении идеи Бога в человеческом сознании.

Отвергнув идею механической эволюции идеи Бога, Несмелов утверждает врожденность идеи Бога человеку. Но он не удовлетворяется одной констатацией. Свои изыскания в области богосознания философ начинает с критики предшественников, занимавшихся этим вопросом. Он обращает внимание на то, что в обоснование тех или иных положений об идее Бога мыслители приводят доводы, относящиеся к представлениям человека о Боге.

Несмелов убежден – все представления и понятия человека о Боге имеют человеческое же происхождение. Ответ на вопрос о происхождении идеи Бога сокрыт не в явлениях сознания, а в природе духа. Значит, необходимо исследование собственно содержания идеи Бога, а не содержание различных представлений о Нем. «В идее Бога выражается сознание человеком реального бытия живой Личности, обладающей могуществом свободной причины и достоинством под-

линной цели» [1 с. 235]. Таково, на взгляд Несмелова, содержание идеи Бога.

Предваряя возможную ссылку на пантеизм как на идею безличного Бога, Несмелов справедливо замечает, что в пантеизме не Бог обезличен, но безличная природа возводится в божественное достоинство. Идея Бога – всегда есть идея бытия сверхчеловеческой личности. Сознание идеальной, неотмирной природы человеческой личности и есть основание для идеи Бога. Идея Несмелова неожиданным образом перекликается с концепцией Фейербаха. Это не смущает русского философа, он прямо заявляет, что немецкий мыслитель шел по верному пути, но уклонился в сторону фантазий и гаданий.

Человеку невозможно созерцать свою сущность как не-свою. Следовательно, «в непосредственном содержании своего богосознания человек имеет сознание бесконечной сущности – не своей собственной, как не-своей, а именно только не-своей» [1, с. 242]. Как же может человек в своей конечности созерцать бесконечную сущность? Несмелов надеется дать ответ на этот вопрос в психологическом анализе природы личности.

Непосредственно человек сознает только образ бесконечной сущности, и сознает именно себя в качестве этого образа. Здесь, по мнению Несмелова, требуется объяснение осознания человеком в себе самом сосуществования двух различных миров: физического и духовного. Именно в объяснении этого факта Несмелов видит решение проблемы человеческой личности, которая одновременно есть и проблема духа.

Личность человека «полагает себя как свободную причину и цель всех своих произвольных действий, т.е. непременно полагает себя как свободное бытие для себя» [1, с. 246]. Но именно такое бытие и может быть названо абсолютным. Существование человека в качестве личности является основанием достоверности знания о существовании безусловного бытия, потому что в себе самом выражает двоякое бытие – условное и безусловное. Несмелов указывает на следующие основания для положительных суждений о сверхчувственном бытии. Во-первых, человеческая личность не может быть воспринимаема человеком посредством представления. Во-вторых, акты внутренней деятельности личности полагаются не в зависимости от временных условий, и лишь в связи с другими актами мыслятся в условиях времени. В-третьих, личность полагает себя как свободную причину и цель своих произвольных действий.

Для Несмелова с очевидностью ясно – существование человека как личности обусловлено

его (человека. – М.Е.) богообразностью. В равной степени необходимым является и обратное положение: человек богообразен, потому что существует как личность. То есть образ Божий в человеке представлен личностью, во всем объеме ее содержания. В силу этой богообразности, содержание личности открывает человеку истинную природу Бога.

Опять же в силу богообразности у человека появляется возможность реализовываться в этом мире не только посредством создания комфортных условий, но и через явление миру живого образа невидимого Бога.

Но человек переживает свое пребывание в мире как трагедию. Эта трагичность связана со следующим противоречием его жизни. Он только сознает себя как цель для себя же. В действительности существование человека разворачивается как средство для достижения неведомых человеку целей мира. Несмотря на такое «рабское» положение, человек продолжает осознавать себя как цель для себя, продолжает оставаться свободным в сознании. Несмелов так формулирует сущность этой трагичности: «почему же в таком случае он (человек. – М.Е.) является не тем, что он действительно есть?» [1, т. 1, с. 184].

Действительное решение этой загадки Несмелов находит в христианстве. Несмелов предлагает подвергнуть критическому анализу главный вопрос христианства – вопрос о спасении человека. По сути дела Несмелов предлагает научное решение вопроса. Нужно отдать должное философскому гению казанского профессора, ибо, поставив перед собой эту сложнейшую задачу, он в ее решении до конца прошел «средним путем». Несмелов избегает как крайности рационализации Христианства, так и противоположной ей крайности. При всей своей ортодоксальности, Несмелов ясно отдает себе отчет в том, что факт тождества распятого Иисуса из Назарета с Творцом остается открытым для познания. Ибо воспринять божественную природу Христа человек принципиально не в состоянии, а это могло бы служить основанием для положительного знания по данному вопросу. Этот вопрос остается вопросом веры...

Итак, подводя итог проведенному в данной статье сравнению, сформулируем ее основные идеи. В антропологических концепциях М. Шелера и В. Несмелова действительно прослеживается общность ряда методологических установок. Концепция казанского профессора реализует эти установки более последовательно, чем концепция немецкого философа. Причину непоследовательности Шелера автор данной статьи

видит, как это ни парадоксально, в шелеровском понимании Бога. Достаточно было не признать Бога Личностью, как разрушается христианское понимание человека, на которое сам Шелер надеялся опереться. Христианство видит в личности человека образ Божественной Личности. Коль скоро Шелер «обезличивает» Бога, то ему приходится искать иное основание личности человека. Коль скоро Шелер кардинально разводит понятия Бога и духа, жизнь отождествляет с материей, а человека все-таки признает двойственным по природе, то ему ничего не остается, как признать человека «дезертиром жизни». Антропология М. Шелера лишается таких безусловно сильных аспектов христианского учения о человеке, как представление о назначении человека, идея нетрансформируемости человеческой природы, представление о различных ее состояниях. Человек Шелера представляется нам своего рода отверстием в стене, разделяющей дух и материю, через которое (отверстие) бессильный дух похищает энергию жизненного порыва.

Человек Несмелова же, напротив, выступает тем посредником, в котором весь материальный мир получает возможность приобщиться Источнику Бытия, прикоснуться к вечности. И если шелеровский дух «не спрашивает» желаний человека участвовать в этом мировом процессе (похищения энергии), то Несмелов, вслед за христианской антропологией, оставляет индивиду свободу выбора – быть ему сотрудником Бога или не быть.

Всякий ученый «стоит на плечах» авторитетных предшественников. Для философа-антрополога «плечи» В. Несмелова представляются гораздо более надежными, чем «плечи» М. Шелера. Методология Виктора Ивановича Несмелова более продуктивна и позволяет при исследовании конкретных проблем человеческого бытия давать поистине целостное представление о предмете исследования, отвечать на множество вопросов и, в то же время, сохранять ощущение таинственности этого удивительного «двуного существа, не имеющего перьев».

Список литературы

1. Несмелов В.И. Наука о человеке. СПб., 2000. Т. 1. 394 с.
2. Шелер М. Избранные произведения: пер. с нем. / Пер. А.В. Денежкина, А.Н. Малинина, А.Ф. Филиппова, под ред. А.В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. 490 с.
3. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии: переводы. М., 1988. С. 31–96.

THE METHODOLOGY OF ANTHROPOLOGY OF M. SHELER AND V. NESMELOV

M.A. Ershova

Nesmelov and Sheler have very different views on the world, but the methodologies of Sheler's anthropology and Nesmelov's anthropology have the same principles. Nesmelov based on the Church fathers philosophy, so his realization of the connecting religious, scientific and philosophical ideas about a man is more entire.

Keywords: philosophical anthropology, methodology, dichotomism, motionence, ecclesiasticism, person, consciousness.