



**Ламбинен Алина Романовна,**  
*курсант факультета подготовки сотрудников полиции  
для подразделений по охране общественного порядка  
Санкт-Петербургского университета МВД России*

Научный руководитель — **Васильева Злата Владимировна,**  
*преподаватель кафедры философии и социологии  
Санкт-Петербургского университета МВД России*

## **ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ М. ШЕЛЕРА**

**Аннотация.** В статье рассматриваются основные положения философской концепции М. Шелера, которая выделяет человека как особое существо, единство «порыва» и «духа». В статье также рассмотрен вопрос об отношении М. Шелера к проблеме свободы воли человека и его возможностей к самореализации. Автор приходит к выводу, что концепция М. Шелера внесла существенный вклад в развитие философской антропологии и актуальна для современного мира.

Ключевые слова: философская антропология; Макс Шелер; человек; проблема человека; антропологический подход; ценности; культура; сознание.

Макс Шелер занимает особое место в плеяде великих философов XX столетия, начало которого ознаменовано «антропологическим ренессансом» философской мысли. Человек в философской антропологии Макса Шелера стал средоточием бесконечного универсума — микрокосмом, в котором Бог и все сущее познает себя.

В отличие от идеалистов, рассматривавших идею недостижимого идеала, равно как и вообще весь мир, как следствие специфической структуры духа, философские антропологи поставили своей задачей вывести все духовные проявления человека из структуры его бытия в мире. М. Шелер был в этом убежден и поэтому выстроил свою философию человека как выявление особой, по сравнению с вещами мира и другими живыми телами, организации человеческого бытия.

М. Шелер, как и Х. Плеснер, и большинство философов того времени (Х. Дриш и др.), поставил в качестве исходной проблему определения истока живого, от которой он намеревался перейти к философии человека как особого рода живого. По Шелеру, специфическим призна-

ком живого является обладание «для-себя— и внутри-себя-бытием» [1, с. 34] или наличие психического, души. Это значит, что живое существо само образует своё пространственно-временное единство и свою индивидуальность. Нижней ступенью психического является «бессознательный, лишённый ощущения и представления чувственный порыв» [1, с. 34]. Эта форма жизни присуща растению, ещё не обладающему ощущением, а живущему исключительно вовне.

Усложнение душевной жизни связано с возрастанием специализации порыва. Второй ступенью души является инстинкт. Далее идёт ассоциативная память и, наконец, практический интеллект. Эти три ступени соответствуют усложнению организации животного, обладающего уже так называемым «обратным сообщением» как реакцией на сопротивление ему окружающей среды. Иначе говоря, животное обладает ощущением и памятью. Первая ступень организации животного, соответствующая появлению инстинкта, заключается в типично видовой его реакции на окружающую среду. Вторая ступень, соответствующая ассоциативной памяти, имеет место как индивидуальная констатация связей между влечениями и соответствующим поведением. Наконец, интеллект обеспечивает животному возможность выбирать способ удовлетворения влечений.

Однако, по Шелеру, совсем не интеллект является специфическим признаком человека. Человека от растения и от животного отличает, не являющийся спецификацией жизненного порыва и даже противоположный ему, дух. Под духом Шелер понимает и способность опредмечивать мир и собственные психические акты, и способность мышления в идеях (разделение сущности и существования), и такие эмоционально-волевые акты, как любовь, раскаяние и т. п. [2, с. 211]. Важнейшим Шелер считает то, что человек благодаря духу обладает самосознанием. И это самосознание является принципом, противоположным жизни как таковой: человек оказывается благодаря опредмечиванию окружающего мира и собственных психических актов свободным от них, то есть от жизни, от порыва. Поэтому Шелер называет человека «аскетом жизни». Только человек способен отнестись к миру как к «миру», отделив его от себя, созерцать этот «мир» независимо от собственных влечений и склонностей, произвольно тормозить или растормаживать имеющиеся чувственные импульсы. Наконец, только человек может сделать для себя предметом свою же психическую жизнь. Таким образом, Шелер определяет человека как «существо, превосходящее самого себя и мир» [1, с. 60].

Только сам дух не может никогда стать для самого себя предметом, а проявляется только в качестве актов сознания. Уже в этих тезисах философской антропологии Шелера проглядывает некоторое сходство с идеями И. Г. Фихте, относительно устройства духовной жизни.

Несмотря на то, что Шелер начинает свои рассуждения с рассмотрения специфики живого организма, его концепция человека оказалась принципиальным образом отличной от предыдущих рассуждений: человек является не развитием спецификаций порыва, а кардинально новым образованием, соединяющим чувственный порыв, присущий всем живым существам, и дух, присущий только человеку. Сущность бытия человека Шелер видит в постоянном взаимодействии порыва, снабжающего человека разнообразными влечениями, вызываемыми окружающей средой, и духа, предлагающего те или иные идеи.

Воля, согласно Шелеру, являясь посредником между порывом и духом, организует взаимодействие влечений и идей, пытаясь по мере возможностей путём торможения и расторможения влечений реализовать данные духом идеи. Шелер приходит к дуализму порыва и духа в человеке. Этот дуализм, как и изначальное введение чувственного порыва в качестве специфического, исключительного свойства живого существа, оказывается следствием изначальной позиции Шелера, согласно с Х. Дришем относительно принципиальной несводимости живого к неживому. По его мнению, живое должно иметь какое-то принципиальное иное качество по сравнению с неживыми вещами.

Шелер полагал, что человек, выдающийся среди всего живого, должен обладать особым, исключительным качеством. Этим качеством у Шелера является способность к опредмечиванию мира и самосознанию. Но именно таким свойством обладает и «Я» Фихте: «абсолютное Я» делает своим предметом себя же и противоположное себе «не-Я», что можно сопоставить с «миром» Шелера. Учитывая вышеописанную принципиальную несводимость духа к чему-то иному у Шелера, указанные две концепции организации духа кажутся поразительно сходными, если взять в скобки прочие тонкости этих двух систем философии [3, с. 305].

Дух, по Шелеру, является проводником этического. В работе «Формализм в этике и материальная этика ценностей» Шелер соглашается с И. Кантом, что этика имеет априорный характер. Иначе говоря, она не может быть индуктивно выведена из опыта. Тем не ме-

нее, Шелер не признаёт невозможность усмотрения этических норм как особого рода опыта, а именно феноменологического — опыта усмотрения чистой сущности. Кроме того, этика не должна заключаться в простой форме закона, в критерии отбора морально доброго, она обязана иметь наполнение, содержание, которое только и может быть этическим, поскольку форма не имеет никакого ценностного статуса. Эмоциональное начало в духе (чувство, предпочтение, любовь, ненависть), равно как и волевое, имеет первичное априорное содержание, в котором нет ничего из «мышления» и которое этика выявляет совершенно независимо от логики.

Шелер утверждает, что этика заключается не в моральных законах, подобных кантовскому, а в иерархии ценностей. Они «чувствуются» личностью как имеющие абсолютное значение. В основе этого чувствования лежит любовь как устремлённость к абсолютным ценностям. Таким образом, Шелер в своей материальной этике ценностей сохраняет трансцендентность этического в аспекте его априорности.

Согласно мысли Шелера, человек, смотря со стороны на мир и себя самого, задаётся вопросом о возможности связи, единства порыва, жизни, и духа. Поэтому сущностным устремлением человека по Шелеру, оказывается религия как интенция на божественную праснову мира и человека как единства чувственного и духовного. У Ф. Шлегеля в концепции совершенного сообщества также присутствует наличие в свободной творческой личности религиозного устремления, направленного на единство природы и свободы. Шелер же утверждает, что подобная религиозная интенция присуща человеку по его природе в силу расколотости его на дух и порыв. Но, по Шелеру, представление об упомянутом единстве среди людей имеет свою историю от мифа до осознания соучастия в творении этого единства. Поэтому, говоря о задаче человека, вытекающей из самой сущностной организации его бытия, Шелер указывает, что человек в ходе самопознания пришёл фактически к осознанию себя самого как обязанного «сопроизвести становящегося из прасновы «бога» в качестве возрастающего взаимопроникновения порыва и духа» [1, с. 93].

В этом представлении о себе самом заключается, по Шелеру, достоинство для человека, поскольку через единство самого человека, а не трансцендентного божества, человек становится свободным как «существо, сам способ бытия которого — это ещё не принятое решение о том, чем оно хочет быть и стать» [4, с. 81]. Иначе говоря, в определённом смысле, именно то, что человек стремится преодо-

леть, является его же преимуществом. Человек свободен и свободно сам создаёт в себе самом (и в обществе) желаемое им единство чувственного порыва и идеирующего духа. Для Шелера важно было показать, что идеал этот достижим как культура действительности духовных ценностей и с его достижением, наконец, «будет преодолён тот роковой, жестокий романтический распад, та несостыкованность идеи и действительности, мышления и деяния, которыми столь серьезно больна вся наша европейская и, к сожалению, не в последнюю очередь, и наша германская духовная жизнь» [4, с. 95]. Иначе говоря, по Шелеру, отрыв духа от природы, постулированный в европейской философии и достигший своего расцвета в философии Канта и потом среди идеалистов, должен быть преодолен и человек должен вернуть самому себе собственную жизнь и вместе с ней возможность совпадения его идей и его жизни в деятельности.

То, что для Канта было трансцендентным опытом, а именно сфера этики, в философской антропологии претерпело значительные изменения. У Шелера трансцендентное (дух), собственно, перестаёт быть таковым в аспекте осуществления в силу допущения им возможности действительного взаимопроникновения духа и порыва [3, с. 306].

Тем не менее, Шелер считал дух единственным проводником этических ценностей, которые невозможно вывести из опыта, но они познаются, вернее, «чувствуются», исключительно a priori. В этом смысле Шелер, как и Кант, сохраняет необходимость трансцендентного как сферы этического, которое, хотя и сужается до аспекта происхождения морали, обеспечивает абсолютную, неслучайную основу смысла бытия человека.

### **Список литературы:**

1. Шелер М. Положение человека в космосе. — М.: Прогресс, 1988.
2. Выжлецов П. Г. Проблема определения понятия «философская антропология» у М. Шелера // Манускрипт. 2020. Т. 13. №. 10.
3. Шамис Д. А. Трансцендентное в философской антропологии. Трансцендентное в современной философии: направления и методы. Санкт-Петербург: Алетейя, 2013.
4. Шелер М. Человек в эпоху уравнивания// Шелер М.. Избранные произведения. — М.: Гнозис, 1994.
5. Васильева, З. В. Условия и оценка эффективности духовно-нравственного развития обучающихся образовательных организаций

МВД России / З. В. Васильева // Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России. — 2022. — № 1(93). — С. 183–191. — DOI 10.35750/2071-8284-2022-1-183-191. — EDN INTTXG.

6. Васильева, З. В. Развитие представлений о духовности и нравственности в античности / З. В. Васильева // Актуальные проблемы социальной философии: Материалы всероссийской научно-практической конференции, Санкт-Петербург, 10 июня 2022 года. — Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский университет Министерства внутренних дел Российской Федерации, 2022. — С. 149–154. — EDN YKUIPI.

© Ламбинен А. Р., 2023