
Н.В. Бедрицкая

**«СУЩНОСТНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕКА»
М. ШЕЛЕРА: ЭТАПЫ ПУТИ**

Аннотация. В статье рассматривается учение М. Шелера о человеке как образце философской антропологии и как замысле «сущностной феноменологии человека». Автор отмечает масштабность этого проекта, интегрирующего философское и научное знание о человеке, проводит параллели между философскими концепциями человека великих мыслителей XX в.

Ключевые слова: философская антропология; сущностная феноменология человека; прикладная феноменология; экзистенциальная феноменология.

Имя Макса Шелера прочно ассоциируется с проектом «*философской антропологии*», о содержании поистине грандиозного замысла философа уверенно сообщается во всех словарных и энциклопедических статьях, учебных и методических изданиях. Действительно, многие факты, в том числе и высказывания самого М. Шелера, свидетельствуют о том, что создание философского учения о человеке было главным импульсом его творчества, подлинным «нервом» всех его философских исканий. И все же, несмотря на абсолютную легитимность обозначения шелеровского учения о человеке как образца философской антропологии, несмотря на четкость и точность данного выражения, оно скрывает от глаз читателя нечто очень важное. Этот момент становится очевиден, если обратить внимание на то, что в своем рукописном наследии М. Шелер именует свое учение о человеке не только философской антропологией, но и «*сущностной феноменологией человека*»¹. И, на мой взгляд, именно последнее из приведенных на-

именований позволяет оценить, насколько верным себе и своим философским ориентирам остался М. Шелер в своем последнем, не в полной мере реализованном проекте; позволяет понять, что философское учение о человеке является не «опровержением» и не «поворотом» от того, что было сделано философом прежде, но именно закономерным этапом пути.

М. Шелера по праву можно причислить к тем великим философам, чьи работы заложили основу философской программы *феноменологии* как отдельного направления. Вместе с тем шелеровское понимание феноменологии было весьма своеобразным, что и позволило философу в дальнейшем использовать ее как методологическую основу для исследования предметных областей, существенно отличавшихся от «строго научных» объектов интереса Э. Гуссерля. В целом М. Шелер был солидарен с Э. Гуссерлем в том, что отличие феноменологии от форм проявления прежнего рационализма, характеризующихся наличием ряда непроясненных предпосылок, состоит в требовании «прояснения науки и ее предметов», рассматриваемом в качестве «одной из главных задач феноменологической философии». Тем не менее он делает существенное дополнение к исходной философской программе Э. Гуссерля, отмечая, что в неменьшей степени задачей феноменологии должно стать «прояснение искусства, религии, этоса»².

Многообразию предметов исследовательского интереса М. Шелера, на мой взгляд, в значительной степени обусловлено тем, что для него верность «феноменологии» обеспечивалась не тематическим, а методологическим единством. Следует отметить, что в своем признании метода в качестве «ядра» феноменологии М. Шелер не одинок.

Наиболее ярко то обстоятельство, что феноменология уже на раннем этапе своего развития идентифицировалась именно с методом, представлено в Марбургском докладе 1914 г. А. Райнаха, который, по свидетельству многих, занимал в феноменологическом движении одно из центральных мест. Данный философ подчеркивает, что «в случае феноменологии речь идет не о системе философских положений и истин – не о системе, в которую должны были бы верить все, кто называет себя феноменологами... но речь идет о *методе философствования*, который был востребован самими философскими проблемами и который сильно отличается от того, как мы осматриваемся и ориентируемся в жизни, и который

еще в большей степени отличается от того, как мы работаем и должны работать в большинстве наук»³. Поэтому для А. Райнаха оказывается невозможен простой разговор о феноменологии без предварительного обретения «феноменологического взгляда и феноменологической установки», что предполагает вхождение в собственно феноменологическое философствование.

Придерживаясь в целом той же позиции, что и А. Райнах, М. Шелер тем не менее вносит существенные корректировки в рассмотрение *феноменологии как метода*. Начиная с классического пассажа об отсутствии феноменологической «школы» ввиду невозможности признания всеми феноменологами некоего набора общих тезисов, философ далее подчеркивает, что он предпочитает вести речь не о методе, но об «общей позиции и установке по отношению к философским проблемам»⁴. Это связано с тем, что, по мнению М. Шелера, во-первых, метод представляет собой лишь «следствие... многолетней плодотворной работы с предметом»⁵. Во-вторых, там, где речь идет о методе, как правило, подразумевается: либо процедура обработки уже имеющихся фактов, в то время как в феноменологии речь идет о доступе к новым фактам в процессе созерцания, подлинного «видения», интуитивного схватывания, либо такая процедура получения новых фактов (например, наблюдение, эксперимент и т.п.), которая является индифферентной по отношению к новым фактам, с которыми при ее осуществлении имеют дело, в то время как новые факты, на постижение которых ориентирована феноменология, «даны» исключительно в акте схватывания. Поэтому отличие феноменологии от всех видов философии, нацеленных на получение «чистого» научного метода, состоит в том, что она представляет собой «живейший, интенсивнейший и непосредственнейший, происходящий в переживании *контакт с самим миром* – т.е. с теми вещами, с которыми в том или ином случае имеют дело»⁶.

Кроме того, своеобразие шелеровского понимания феноменологии, позволяющего использовать ее в качестве методологической основы для исследования феноменов, самым тесным образом связанных с существом человека, также заключается в признании необходимости соблюдения феноменологом определенных требований. Иными словами, «правильная позиция», которую феноменолог должен занять по отношению к вещам, чтобы они могли «проявить себя» подлинным образом и в полной мере, предполага-

ет не только соблюдение методологических требований, обеспечивающих достижение истинного знания, но также требований иного – *этического, аксиологического* – характера, позволяющих феноменам «показать себя» подлинным образом, т.е. вне рамок, готовых интерпретационных схем, искусственно навязанных им исследователем. Так, М. Шелер, описывая феноменологический подход к «вещам», говорит о необходимой «духовно-нравственной настроенности, пронизанной любовью к бытию, милосердием ко всему сущему...»⁷. Эта позиция философа находит свое завершенное выражение в признании «моральной предпосылки» феноменологии.

Следует подчеркнуть, что только вследствие подобной корректировки методологической составляющей феноменологии для М. Шелера оказалось возможно и закономерно обращение к таким «тонким» предметным областям, как этика и религия. Как справедливо отмечает Л.А. Чухина, М. Шелеру удалось создать «особое направление – прикладную феноменологию (*angewandte Phenomenologie*)», которая основывается на применении феноменологического метода (или – в терминологии, импонирующей М. Шелеру, – феноменологической позиции и установки) для исследования «ценностных феноменов и феноменов религиозного сознания в аспекте их освоения человеком, приобщения к ним и превращения их в “факты” человеческого мира»⁸.

Таким образом, принципиально значимым является тот факт, что разработка *прикладной феноменологии* подводила М. Шелера к формированию определенной модели понимания сущности человека. Так, признание того факта, что «человеческий дух осуществляет интенциональные акты, которые необходимо требуют коррелята в области определенных сущностных содержаний (*Wesensgehalten*), которые отличны от всяких возможных синтезов возможного опыта мира»⁹, с необходимостью приводит М. Шелера к утверждению наличия в человеке некоторого избытка (*Überschuß*) сил и способностей. В определенном смысле адекватным немецкому «*Überschuß*» был бы также перевод «излишек», так как речь идет о «силах и способностях», которые, во-первых, являются совершенно необъяснимыми и ненужными с точки зрения «посюсторонней» прагматики, забот и хлопот повседневного существования, а во-вторых, не могут быть в полной мере реализованы при осуществлении не только повседневной трудовой, но и познава-

тельной деятельности. Поэтому, по мнению немецкого философа, этот «излишек сил и способностей» ясно доказывает, что у человека есть предназначение (Bestimmung), бесконечно выводящее его за пределы повседневной жизни. От приведенного выше утверждения, сделанного на этапе разработки «сущностной феноменологии религии», М. Шелер не отказывается и при обращении к философской антропологии, связывая теперь эту «избыточность» человеческого существа с присутствием в человеке некоего «X», для именованя которого философ избирает слово «дух». В результате человек определяется как тот, кто всегда стремится «прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и “окружающего мира”, в том числе и наличную действительность собственного Я»¹⁰.

На мой взгляд, в своем признании «избыточности» человеческого существа М. Шелер остается верен исходной философской программе феноменологии. Речь идет о том, что феноменология в значительной степени была инициирована протестом против различных форм редуционизма, прежде всего позитивистского толка, поэтому критическая составляющая имела для нее принципиальное значение. Эта глубинная интенция феноменологии нашла отражение в определенном понимании человека, в соответствии с которым необходимым становится требование очищения, предваряющей деструкции привычных, само собой разумеющихся определений человека, его интерпретации в духе «наличного», «ставшего», не отличающегося по способу своего существования от других видов «сущего». Акцент, сделанный на необходимости выстраивания антиредуционистского, необъективированного образа человека, являлся настолько отчетливым для многих феноменологических концепций, что Ж.-Ф. Лиотар даже назвал одним из основных достижений феноменологии, ее подлинным «богатством» усилие «заново постигнуть самого человека вне объективистских схем»¹¹.

Подобным стремлением выстроить антиредуционистский образ человека пронизана и философия М. Шелера. Так, М. Хайдеггер, при всем его критическом пафосе по отношению к чужим феноменологическим концепциям, в своей работе «Бытие и время» позитивно оценивает определенные аспекты «радикальной и пронизательной феноменологической интерпретации личности»¹², присущей М. Шелеру. Речь, прежде всего, идет о призна-

нии М. Шелером того принципиального обстоятельства, что «личность не вещь, не субстанция, не предмет»¹³.

Несмотря на то, что далее в своих рассуждениях М. Хайдеггер стремится продемонстрировать недостаточную радикальность постановки вопроса о сути человека в философии М. Шелера (равно как и во всей философии как таковой, включая феноменологию), на мой взгляд, шелеровский замысел *«сущностной феноменологии человека»* и проект *«экзистенциальной феноменологии»*, восходящий к философии М. Хайдеггера, оказываются чрезвычайно близки. Это сходство шелеровского учения о человеке с интерпретацией человека в экзистенциальной феноменологии может быть прослежено по двум направлениям.

Во-первых, вышеобозначенные методологические новации М. Шелера в значительно большей степени роднят его вариант феноменологии («прикладную феноменологию») с концепцией М. Хайдеггера, чем с трансцендентальной философией Э. Гуссерля. В определенной мере это может объясняться тем, что и М. Шелер, и М. Хайдеггер выстраивали свой вариант феноменологии, используя ее методологический арсенал для исследования области религиозной жизни. В результате оба философа были вынуждены признать ограниченность рационализированного подхода в возможностях анализа религиозной жизни¹⁴; принципиальную сложность терминологической фиксации моментов, составляющих существо религиозной предметности, и, соответственно, необходимость поиска других выразительных средств для трансляции результатов познания; недопустимость рассмотрения феноменолога в качестве «незаинтересованного наблюдателя»; недостаточность концентрации на анализе религиозного сознания и необходимость включения в исследовательское поле целостной экзистенции человека в ее обусловленности телесностью и миром¹⁵. Все вышеуказанное вело к признанию необходимости корректировки феноменологического метода – такой, которая впоследствии сделала его пригодным для анализа феноменов, неразрывно связанных с бытием человека.

Во-вторых, определенная близость может быть обнаружена и в содержательном плане. С одной стороны, если замечания М. Шелера, как это было показано выше, имеют целью устранить «наслоения», препятствующие подлинному видению человека, которые являются результатом редуцирования, то еще более ради-

кальный проект М. Хайдеггера связан с отказом от любого содержательного определения Dasein и переключением с вопроса «*что есть человек?*» на вопрос «*как он есть?*», поскольку подобное содержательное определение человека как Dasein было бы его редуцированием лишь к одной из возможностей существования и забвением того обстоятельства, что человек не просто имеет множество возможностей, но сам «есть всегда своя возможность»¹⁶. В этом смысле замечания М. Хайдеггера направлены также против «гуманизма», поскольку «все виды гуманизма... предполагают максимально обобщенную “сущность” человека как нечто самопонятное»¹⁷. С другой стороны, хотя М. Шелер ведет речь о «сущностной феноменологии человека», само понятие «сущность» как нечто константное применительно к человеку подвергается философом определенной переинтерпретации: прежде всего, акцент смещается со «статической идентичности» к «динамической континуальности становления». В соответствии с таким подходом человек «представляет собой лишь эссенциально возможное направление *развития поведения органической сущности*, всякий раз по-новому достигаемую фигуру процесса “гуманизации”»¹⁸. Поэтому можно согласиться с тем, что учение М. Шелера о человеке представляет собой «переходный вариант от “классической” эссенциальной философии человека к “неклассической” бытийной или *деятельностной феноменологической антропологии*»¹⁹. Иными словами, антиредукционистская, несубстанциалистская интерпретация человека, характерная для философии М. Шелера, близка пониманию человека в экзистенциальной феноменологии.

Таким образом, учение М. Шелера о человеке может быть рассмотрено как образец философской антропологии или как замысел «сущностной феноменологии человека». В первом случае на себя обращает внимание масштабность проекта, интегрирующего философское и научное знание о человеке с целью демонстрации его «особого положения» в мире, но при этом создается впечатление определенной «мозаичности» философского наследия М. Шелера. Во втором случае открывается возможность собрать воедино выводы относительно сути человека, сделанные М. Шелером на различных этапах его творческого и жизненного пути, и увидеть крайне значимые параллели между философскими концепциями великих мыслителей XX в.

Примечания

- ¹ Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. – М.: Ин-т философии, теологии и истории Св. Фомы, 2007. – С. 169.
- ² Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем., сост., науч. ред. А.В. Денежкина [и др.]. – М.: Гнозис, 1994. – С. 199.
- ³ Райнах А. О феноменологии // Райнах А. Собрание сочинений / Пер. с нем., послесл. и коммент. В. Куренного. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – С. 327.
- ⁴ Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем., сост., науч. ред. А.В. Денежкина [и др.]. – М.: Гнозис, 1997. – С. 198.
- ⁵ Там же. – С. 197.
- ⁶ Там же. – С. 199.
- ⁷ Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем., сост., науч. ред. А.В. Денежкина [и др.]. – М.: Гнозис, 1994. – С. 394.
- ⁸ Там же. – С. 379–380.
- ⁹ Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. – Berlin: der Neue Geist Verl., 1933. – S. 552.
- ¹⁰ Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем., сост., науч. ред. А.В. Денежкина [и др.]. – М.: Гнозис, 1994. – С. 199.
- ¹¹ Лиотар Ж.-Ф. Феноменология / Пер. с фр., послесл. Б.Г. Соколова. – СПб.: Лаб. метафиз. исслед. при филос. фак. СПбГУ: Алетейя, 2001. – С. 139.
- ¹² Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. – 2-е изд., испр. – СПб.: Наука, 2002. – С. 47.
- ¹³ Там же. – С. 47.
- ¹⁴ Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. – Berlin: Der Neue Geist Verl., 1933. – S. 129–193. Heidegger M. Einleitung in die Phänomenologie der Religion // Heidegger M. Gesamtausgabe: in 102 Bd. – Frankfurt a.m.: Klostermann, 1995. – Bd. 60: Phänomenologie des religiösen Lebens. – S. 3–158.
- ¹⁵ Подробнее о применении феноменологического метода для исследования религии см., напр.: Бедрицкая Н.В. Феноменология религии как экзистенциальная философия // Вестник Полоцкого государственного уни-

- верситета. Сер. Е, Педагогические науки. – Полоцк, 2011. – № 7. – С. 121–125.
- ¹⁶ *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. – 2-е изд., испр. – СПб.: Наука, 2002. – С. 42.
- ¹⁷ *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Сост., пер. с нем., вступ. ст., коммент. В.В. Бибихина. – М.: Республика, 1993. – С. 197.
- ¹⁸ *Шелер М.* Философские фрагменты из рукописного наследия. – М.: Ин-т философии, теологии и истории Св. Фомы, 2007. – С. 173.
- ¹⁹ *Симаков С.Ю.* Феноменология жизни Макса Шелера: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – СПб.: Рос. гос. пед. ун-т, 2007. – С. 8.