

УДК 141.333 (4)

Б 77

Наталія БОЙЧУК

**ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ТЕНДЕНЦІЇ
ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ
ЯК ПАРАДИГМАЛЬНИЙ КОНТЕКСТ
СТАНОВЛЕННЯ ВЧЕННЯ М.ШЕЛЕРА ПРО РЕЛІГІЮ**

У статті досліджуються основні тенденції західноєвропейської філософії, які вплинули на становлення філософсько-антропологічної концепції Макса Шелера, зокрема на його вчення про релігію. Автор аналізує ідеї Аврелія Августина, Блеза Паскаля, Девіда Юма, Фрідріха Ніцше, Макса Штірнера, Леопольда Шмідта, Рудольфа Ойкена, Франца Брентано та Едмунда Гуссерля.

Ключові слова: антропологія, Бог, Дух, західноєвропейська філософія, інтуїція, матеріальна етика цінностей, почуття, раціоналізм, ресентимент, теорія емоцій, теорія пізнання, феноменологія.

Серед мислителів ХХ століття постать Макса Шелера (1874 – 1928) виблискує своєю незвичайністю та багатоманітністю. Його наукові доробки стали вагомим внеском до низки гуманітарних дисциплін, серед яких варто виокремити етику, соціологію, релігієзнавство, філософську антропологію. Зацікавлення сучасних вчених викликає не лише дослідження результатів філософського поступу М.Шелера, а й парадигмальний контекст їх становлення, позаяк початок минулого століття увінчаний появою багатьох найрізноманітніших течій у філософії та науці. За таких умов **актуальним** видається дослідження впливу західноєвропейської філософської думки на формування основних положень філософії М.Шелера, що дасть змогу прояснити смисл ключових понять у вченні німецького мислителя, а відтак і правильно зрозуміти його концепцію.

© Бойчук Наталія, 2011

Доцільно згадати вчених, які у своїх доробках різною мірою досліджували зазначену проблему. Зокрема, В.Васильєва у праці “Вчення про пізнання та етика Ф.Брентано й реакція на неї М.Шелера” [2] дослідила гносеологічні ідеї і сумірність раціональних та ірраціональних елементів сфери цінностей (зокрема, моральності) у вченні Ф.Брентано, а також його вплив на розуміння М.Шелером феноменології й аксіології. Глибинний науковий аналіз, проведений В.Васілевою, виявив низку ідей та положень, що відобразились у шелерівській антропології. Зокрема йдеться про поняття інтейційності, яке займає визначальне місце у методології обох мислителів. Л.Чухіна у монографії “Людина та її ціннісний світ у релігійній філософії” [6] проаналізувала історію західноєвропейської антропологічної думки, що дало змогу нам виявити рецепції Августина (співвідношення душі і тіла, розуміння Бога) і Б.Паскаля (філософія серця) М.Шелером у вченні про людину. І.Тюркдоган, будучи автором низки наукових праць, присвячених вивченню концепції М.Штірнера, в одній із своїх статей, а саме “Макс Штірнер і Макс Шелер” [17], порівняв “Я”-концепцію М.Штірнера та розуміння Духу М.Шелером, що є цінним для нашого дослідження, оскільки сприяє виокремленню специфіки зазначеного поняття у шелерівській філософії.

Зазначимо, що названі наукові доробки лише побічно торкаються філософії М.Шелера або порівнюють її з вченням іншого конкретного мислителя. Натомість *метою* цього дослідження є виявлення та комплексний аналіз основних ідей та положень Аврелія Августина, Б.Паскаля, Д.Юма, І.Канта, Ф.Ніцше, М.Штірнера, Л.Шмідта, Р.Ойкена, Ф.Брентано, Е.Гуссерля, які мають місце у філософському вченні М.Шелера. Для досягнення поставленої мети передбачається виконання таких *завдань*: по-перше, проаналізувати загальнофілософський контекст початку ХХ століття; по-друге, виокремити низку мислителів, чий вплив відобразився на шелерівському вченні про релігію; по-третє, визначити ідеї та настанови тих авторів, які мають місце у філософсько-релігійному вченні М.Шелера. Однак зауважимо, що дослідження обмежене рамками філософсько-релігійного аспекту, тоді як суспільно-політичні, культурні,

соціологічні сторони не постають предметом безпосереднього розгляду.

Початок ХХ століття увінчаний новою епохою філософської думки. Молодий М.Шелер став свідком революційного типу філософського мислення, що передбачав знецінення важливості емоційної сфери та особистісних настанов у філософських і наукових тенденціях. Метафізичні категорії та неокантіанські рухи стали осьовим стрижнем всебічної критики. Філософія загалом була відокремленою від суспільно-культурного простору. На противагу метафізичному типу мислення все більшого поширення набував позитивізм.

Концепція людини М.Шелера є своєрідним продовженням августинівського антропологічного вчення. Нагадаймо, що багато сучасників німецького філософа певною мірою перейняли ідеї Аврелія Августина (354-430). “Деякі мислителі навіть заявляють, що філософія Августина переживає справжній ренесанс і нові тріумфи, – пише Л.Чухіна. – Причому вони вбачають це передусім у тому, що дух його рефлексії, теми, мотиви і, більш за все, його потужність медитації у пошуках „вічних істин людського існування” з особливою силою приваблюють сучасну людину, яка заблукала в хащах духовних протиріч епохи” [6, 22]. До числа таких мислителів належать Мартін Бубер, Габріель Марсель, Карл Ясперс, Карл Барт, Емануель Муньє. Особливої популярності на початку ХХ ст. набуло вчення про людину як істоту двох світів: божественного і земного, а тому й приречену на дуалістичну природу душі і тіла. Ця концепція з урахуванням нових обставин актуалізується у філософії М.Шелера. За Августином, душа є досконалішою ніж тіло, вона розумна і здатна до вольової діяльності. Разом з тим він закликав не відділяти душу і тіло: “Отож, якщо необхідно визначити те, що притаманне кожній душі, то варто сказати таке: душа є перша ентелехія¹ природного тіла, якому належать органи. Тому не доцільно запитувати, чи є душа і тіло чимось єдиним, так само, як не слід це питати щодо воску та відбитку на ньому; це стосується будь-якої

¹ Августин тлумачить ентелехію у двох значеннях: як знання; як діяльнісне споглядання. Однак по відношенню до душі мається на увазі ентелехія як знання.

матерії і того, матерією чого вона є” [1, 58]. Таку ж позицію у питанні сумірності духовного і тілесного займає М.Шелер. Він пише: “Ні плоть і душа, ні душа і тіло, ні мозок і душа не постають онтично протилежними у людині” [8, 181]. Ми схильні вважати, що це є безпосередньою рецепцією августинівського вчення.

Розуміння Бога у М.Шелера теж схоже з августинівським. Для нього Бог – це особа осіб (“*Person der Personen*”), “становлення Бога і становлення людини з самого початку взаємно передбачають одне одного” [8, 191]. Бог Августина – це особистість (*persona*), яка володіє абсолютною волею, непорочним надприродним духом; у ньому субстанційно зосередженні всі творчі потенції та акти (*substantia creatrix*) [див. 6, 28]. Хоча августинівський Бог безмежно дистанційований від людини, він, водночас, залишається сокровенним первнем людського “Я”.

Розробляючи свою аксіологічну концепцію, М.Шелер звертається до августинівського теїзму, а саме переймає позицію, згідно якої ієрархія цінностей відповідає мірі Божого Одкровення. Ба більше, слідом за августинівським тлумаченням добра і зла німецький філософ описує співвідношення любові і ненависті. Як відомо, Августин вважав, що зло не є чимось протилежним добру, а лише його нестачею. Цей же принцип застосовує М.Шелер для тлумачення ненависті як порушення порядку любові.

Антропологічну лінію Августина продовжив французький філософ Блез Паскаль (1623 – 1662), ідеї й переконання якого свого часу були не схожі на концепції і доктрини інших мислителів ні за формою, ні за змістом. В епоху наукових революцій, коли на зміну теоцентризму прийшов антропоцентризм і раціоналізм, Б.Паскаль, будучи сам геніальним науковцем, стверджував, що ми досягаємо істину не тільки розумом, але й серцем. Важко оцінити значення цих слів з позиції сьогодення: чи були вони пережитком минулого, чи, навпаки, провісником майбутнього. Проте однозначно можна стверджувати, що філософія серця Б.Паскаля стала ниткою Аріадни від Августина до М.Шелера. Французький мислитель був переконаний, що, пізнаючи навколишній світ, людина неминуче приходиться до ідеї нескінченності, а разом з тим – до відчуття власної загубленості

і безпорадності, оскільки приречена жити між безоднею нескінченності і небуттям. Виходячи з цього, стверджував Б.Паскаль, смислом життя людини може бути лише пошук Бога, який неможливий засобами розуму, а тільки логікою серця – *orde de couer*, те, що пізніше М.Шелер назвав *ordo amoris*. “Серце відчуває Бога, а не розум, – пише Б.Паскаль. – Ось чим є віра: Бог осяжний для серця, а не для розуму” [4, 168]. Серце має у собі щось на кшталт своєїрідної “логіки”, іншими словами, сукупність законів і принципів, за допомогою яких світ набуває для людини ціннісного виміру. Формула Б.Паскаля – “*Le coeur a ses raisons*”². Про це М.Шелер писав: “Наголос у сентенції Паскаля падає на “ses” і “raisons”. Серце має свої докази: “свої”, про які здоровий глузд нічого не знає і не здатен знати; в нього є “*підстави*”, тобто реальне й очевидне розуміння фактів, щодо яких будь-який розум є сліпим, так само, як сліпа людина – щодо квітів, а глуха – щодо звуку” [7, 359]. Загалом Паскалів принцип “порядку благ” лежить в основі шелерівської ієрархії цінностей, заново актуалізований і ретельніше структурований німецьким мислителем. Надаючи пріоритет серцю, ні Б.Паскаль, слідом за Августином, ні М.Шелер, слідом за Б.Паскалем, не відкидає цінність раціонального мислення, цебто розум і віра мають взаємодоповнюватись.

Ще одним важливим пунктом філософії Б.Паскаля є її антропологічна спрямованість. Французький мислитель позбавляє людину “ореолу богоподібного сотвореного буття”, розуміє її як істоту духовну, з власними ціннісними настановами і самостійним творчим потенціалом [див. 6, 64]. Людині і лише їй притаманний дух, тому вона здатна виходити за рамки себе самої. Згодом М.Шелер розвине цю тему у своїй антропології.

Попередником М.Шелера у розробці ним теорії емоцій був Девід Юм (1711 – 1776). Шотландський філософ ще у XVIII ст. визначив емоціям одне із центральних місць у побудові філософської концепції, а у своїх творах неодноразово робив спроби пояснити походження емоцій та афектів. Д.Юм стверджував, що враження та почуття людини є первинними, а ідеї – вторинними, оскільки насамперед ми сприймаємо дещо на чуттєвому рівні, а

² Фр. – У серця свої підстави

потім з'являються ідеї того, що було нам відчутно: “Навіть найбільш жива думка все ж поступається найслабшому відчуттю” [11, 19].

Афекти властиві людській природі з самого початку, а тому незалежні від розуму та здорового глузду. Д.Юм виділяє два види афектів: прямі – такі, що безпосередньо залежать від задоволення чи болю (радість, надія, страх, відчай тощо); й опосередковані, які є похідними від прямих (любов, ненависть, співчуття, щедрість і т.д.). Моральні почуття теж є особливим видом прояву задоволення чи болю. Якщо подія чи певний акт є корисним або бажаним для людини, то він – морально позитивний. Однак Д.Юм не обґрунтовує сентенцію про верховенство корисливості, а, навпаки, вважає, що моральні почуття мають бути сумірними з правами людини, а не з корисливістю. Слідом за Д.Юмом, М.Шелер стверджує, що розум людини не здатен на цілісне бачення і розуміння світу. Володіючи апріорними чуттєвими структурами, людина може пізнати навколишній світ, взаємодіючи з ним в актах любові та симпатії. Теорії Д.Юма та М.Шелера різні за своєю суттю та змістом, однак, як бачимо, в них є спільні знаменники.

Разом з теорією емоцій Д.Юм свого часу акцентував увагу на антропологічній проблематиці. Він стверджував, що вчення про людину невдовзі стане найважливішим серед наук, адже, зрозумівши природу людини, її сутність, здатність мислення, можна досягнути значного прогресу в інших галузях знання. І хоча у Д.Юма та М.Шелера різне бачення сутності та значення людини, їх об'єднує сам інтерес до неї.

Сучасником шотландського філософа був Іммануїл Кант (1724 – 1804). Значення його філософського вчення важко переоцінити, а багато з висловлених ним положень не втрачають своєї актуальності й по нині. Кантівська філософія більшою чи меншою мірою відображена у практично всіх наступних філософських системах. Його ідеї розвивали і критикували, переймали й інтерпретували, але рідко коли залишалися байдужими. Важко знайти принаймні одну філософуючу людину у посткантівській Німеччині, яка б не відчула вплив ідей кенінгсберзького мислителя. Не був винятком і М.Шелер. Свого

часу, студіюючи філософію у Мюнхенському, Берлінському та Єнському університетах, він не просто ознайомився, а всерйоз перейнявся доктринальними положеннями кантівської філософії. Згодом це відобразилося масштабною критикою у кількох шелерівських роботах, а найбільше у праці “Формалізм в етиці та матеріальна етика цінностей” (1916 р.).

Одним із основних пунктів критики кантівської філософії є поняття апіорного. М.Шелер погоджувався з І.Кантом в апіорності моральних суджень: “Буття цінностей не виводиться з форм реального буття” [10, 265], однак, на відміну від свого попередника, вважав, що апіорне має осмислюватися передусім як матеріальне, а у сфері етики – як матеріальна етика цінностей: “...лише матеріальна етика може справді опиратися на факти, а не на свавільні конструкції” [10, 266]. І.Кант, як відомо, вважав апіорне формальним і його етика є, відповідно, формальною етикою обов’язку. Причому кенігсберзький мислитель віднаходить активне начало у формальному, а пасивне – у матеріальному.

Критикуючи І.Канта, М.Шелер пише: “Зовсім безпідставною є та настанова, яка змушує Канта у будь-якій концепції, що розглядає “почуття”, “любов”, “ненависть” тощо як фундаментальні акти моральності, вбачати схильність етики до “емпіризму”. Бо любов і ненависть, їх закономірності самі собою і щодо матеріального не є “специфічно людськими” так само, як і мисленнєві акти, хоча і можуть вивчатися на прикладі людини” [10, 283]. Це лише основні тези шелерівської критики формалізму в етиці, що у даному контексті виконують своє завдання – демонструють вплив кантівського вчення на М.Шелера. Ми вважаємо, що проблема співвідношення формального і матеріального в етиці М.Шелером не вирішується, а радше ставиться і в майбутньому буде розвиватися іншими мислителями.

М. Шелер критикував кантівську філософію не лише у сфері цінностей, а й у теорії пізнання. Як відомо, І.Кант, на відміну од своїх попередників, вважав, що чуттєвість і розсудок принципово відрізняють і постають двома різними опорами процесу пізнання: “Без чуттєвості жодний предмет не був нам даний, а без розсудку жоден не був би мислимий. Думки без

змісту порожні, а споглядання без понять сліпі” [3, 77]. На первинному чуттєвому етапі пізнання за допомогою суб’єктивних апріорних форм впорядковується хаос почуттів. М.Шелер вважає, що Кантова теорія класифікації суб’єктивних форм сприйняття й умовиводів виражає недовірливе і вороже ставлення до буття, в той час як наше відношення до нього має ґрунтуватися на довірі та любові³ і лише воно є правильним, оскільки об’єкт пізнання має бути незалежним від того, хто його пізнає, своїм існуванням і своєю сутністю. Людині слід відрізняти власну причетність до буття і його саморозкриття, а це можливо лише на основі щирості й відкритості [12, 21]. Так само М.Шелер відхиляє трансценденталізм І.Канта, оскільки той передбачає, що чуттєво дане є нічим іншим, як хаосом відчуттів.

Загалом шелерівська полеміка з І.Кантом ґрунтувалася на критиці раціонального принципу розуміння пізнавальної та моральної здатностей людини. Аналізуючи кантівську філософію, М.Шелер заклав підвалини своєї власної, а саме сформував основні положення теорії пізнання та етики, а також деякі положення антропології.

Початок ХХ ст. супроводжувався неабияким інтересом до Ф.Ніцше. Його епатажні ідеї, що певною мірою видаються суперечливими, привертали увагу тогочасних інтелектуалів. Закономірним є те, що Ф.Ніцше, зокрема, і “філософія життя” загалом здійснили неабиякий вплив на М.Шелера, особливо у сфері етики. У праці “Ресентимент у структурі моралі” М.Шелер позитивно оцінює введення Ф.Ніцше терміну “ресентимент”, однак зовсім не погоджується із його смисловим значенням і типами. У ніцшеанському розумінні ресентимент культивований християнством, яке, у свою чергу, є релігією рабів, пригнічених і слабких людей. Не маючи реальних засобів впливу, вони тішаються мріями про встановлення справедливості у майбутньому житті, коли пригнічені та ображені займуть місця своїх гнобителів. Слідом за Ф.Ніцше, М.Шелер критикує ресентимент за надмірне нехтування людських цінностей, однак, на відміну від Ф.Ніцше, вважає середовищем його виникнення сучасне сус-

³ Загальновідома сентенція М.Шелера про перевагу почуттів над розумом.

пільство. Разом з тим, обидва філософи приходять до висновку, що психологічною підставою виникнення ресентименту є озлобленість, визначена М.Шелером як самотрусення, згубна секреція занадто тривалого безсилля і цей процес є внутрішньо ізольованим.

Разом із сприйняттям ніцшеанської ідеї ресентименту, М.Шелер критикує розуміння любові як акту воління надіндивідуального чи індивідуального, як то у А.Шопенгауера чи Ф.Ніцше, відповідно. М.Шелер намагається подолати суб'єктивізм і волонтаризм у становленні цінностей, а також за допомогою феноменологічного методу виявити похибки етичної концепції Ф.Ніцше. Метою М.Шелера було показати, що мораль не є епіфеноменом серед інших форм буття і не підпорядкована їм.

Ще однією видатною постаттю свого часу, яка вплинула на М.Шелера, був німецький філософ, ідеолог анархізму Макс Штірнер (1806 – 1856). Центральною ідеєю його філософії є теза про самосвідомість як творчу силу історії. Ідеали і настанови людини є узагальненими, а вона сама – завжди конкретною особою. На основі таких настанов М.Штірнер критикував інститут держави, суспільство, мораль. Р.Сафранські у праці, присвяченій філософії Ф.Ніцше, торкнувся ідей М.Штірнера. Він писав: “Середньовічний номіналізм обороняв неосяжного [розумом] Бога-Творця від [претензій] здорового глузду, який прагнув зрозуміти Його в межах своїх категорій. Номіналіст Штірнер обороняв неосяжне творче “Я” від релігійних, гуманістичних, ліберальних, соціологічних й інших загальних понять” [14, 128]. Так само як у Середньовіччі Бог вважався істотою надприродною, яка володіла такою силою і свободою, що була над-логічною і над-істинною, так у М.Штірнера індивід є неподільним⁴, його свобода визначає все з нічого. Р.Сафранські продовжує: “Таке „Я”, як і колись Бог, є надприродним, тому, за М.Штірнером, воно „не є нічим у значенні порожнечі, однак творче Ніщо, те, з якого Я як Творець всього створений” [14, 128].

Порівнюючи М.Штірнера та М.Шелера, варто зазначити схожість їх концепцій. Зокрема, у М.Шелера абстрактний Дух, який актуалізується через порив, аналогічний невиразному “Я”

⁴ Individuum est ineffabile (лат.) — неподільне є невиразним (схоластична теза).

М.Штірнера, що є одночасно творцем і творінням⁵. Однак М.Шелер критикував радикальність концепції М.Штірнера, вказуючи на те, що замість духовного індивідуалізму М.Штірнер розвинув індивідуалізм потягів. Оскільки людина вже не є творінням Господа, то вона має реалізовувати всі свої спонтанні потяги для того, щоб не втратити свободу виражати свою індивідуальність.

У М.Шелера Дух реалізується в особистості радше через почуття, емоції, прагнення, аніж посередництвом раціонального мислення чи інтелектуальної діяльності. Схожі сентенції наявні у працях М.Штірнера: “Знання мають померти, щоб воля знову воскресла і вільна особистість змогла себе постійно створювати” [16, 97]. Разом з тим, між теоріями М.Шелера та М.Штірнера існує разюча різниця. Останній не може подолати раціоналізму, тому він замовчує невиразність “Я”, тоді як перший роз’яснює смисл Духу у метафізичній площині. “Він (М.Штірнер – *Б.Н.*) розташовується на стику логіки, з одного боку, та метафізики й містики, з іншого, – пише дослідник філософії М.Штірнера І.Тюркдоган. – Шелерівський “Дух” долає межі логіки” [17]. М.Штірнер, дотримуючись логіки своєї концепції, не міг вийти за межі сфери раціоналізму та словесного реалізму, бо за допомогою інших категорій описати необхідний об’єкт (у даному випадку “Я”) було б неможливо. Безпредметний Дух у шелерівській концепції разом з поривом (*Drang*) актуалізується у бутті.

Наступним мислителем, чиї ідеї знайшли своє відображення у філософії М.Шелера, був Леопольд Шмідт (1860 – 1927). Його “Етика Стародавньої Греції” стала резонансною книгою серед німецьких інтелектуалів двох останніх десятиліть XIX ст. М.Шелер чимало почерпнув з цієї праці при написанні дисертації “Спроба встановлення відношень між логічними та етичними принципами”. Він погоджувався з основною думкою Л.Шмідта і постулював це таким чином: “Грецький дух постає як такий, що є не повною мірою диференційованим поняттям. Здавалося б у

⁵ Тому М.Штірнер критикував загальні поняття. “Я” має бути творцем своїх думок, а правила та заборони створюють кордони для мислинневої діяльності. Людина навіть має відмовитись від Бога, що існує поза нею.

ньому виявляються три великі ідеали людства Істина, Краса і Добро... ” [15, 5]. І далі: “За Гомером “*ιδέναι*” прирівнювалось до “знати” та “бути схильним”, а “*γνώμη*” – до “думки” та “переконання” [15, 8]. Також М.Шелер перейняв положення про те, що в грецькій культурі брехня не засуджувалася, проте не відповідала аристократичному способу життя, бо вважалася ознакою боягузливості та нерішучості, а, отже, естетично потворною [13, 248]. Ми вважаємо, що рецепція ідей Л.Шмідта у релігійній філософії М.Шелера є відносно незначною, хоча й відбулася ще на первинному етапі становлення його як філософа. Однак суттєвим є формування у М.Шелера способу сприйняття грецької культури і філософії. А це дуже важливо для становлення філософського мислення.

Рудольф Ойкен (1846 – 1926) був наставником М.Шелера під час навчання в Єнському університеті⁶. Він, як згодом і М.Шелер, критикував позитивістсько-натуралістичний світогляд і навіть пробував актуалізувати метафізичні тенденції у філософії. У своїй критиці натуралізму з позиції персоналізму М.Шелер був його послідовником. Р.Ойкен багато уваги приділяв вивченню духовного життя, яке розглядав не стільки з психологічної точки зору, як з аксіологічної, надаючи йому статус вічної цінності. Духовне життя людини, на думку мислителя, сформоване під впливом культури, пов’язане з її власним метафізичним світом, який необхідно досліджувати у контексті релігії за допомогою ноологічного методу. Він вважав за необхідне створення нової релігійно-філософської системи, яка розгортатиметься навколо вчення про особистість. Це асоціюється з шелерівським розумінням Бога як особи осіб (*Person der Personen*). Загалом багато понять і тверджень (дух, духовне життя, особистість тощо) Р.Ойкена мають місце (безпосередньо чи трансформовано) у шелерівській філософії. На перший погляд, вплив цього мислителя дещо завуальований яскравішими та більш вираженими рецепціями класиків філософської думки А.Августина, Б.Паскаля, Д.Юма, однак він скеровував молодого Шелера у своїх дослідженнях на початках

⁶ Під керівництвом Р.Ойкена 1897 року М.Шелер захистив дисертацію «Спроба встановлення відношень між логічними та етичними принципами».

його наукової діяльності. Більше того, Р.Ойкен розвинув антираціоналістичну антропологічну тенденцію філософування у світогляді 23-річного М.Шелера.

Понад усіх інших М.Шелер перейняв ідеї феноменологічного напрямку, два видатних представники якого були вчителями німецького філософа. Франц Brentano (1838 – 1917) – відомий психолог і філософ, видатний педагог свого часу. Його учнями були А.Марті (німецький вчений у сфері філософії мови), К.Штумпф (один із засновників гештальт-психології), А.Мейнонг (австрійський філософ, автор оригінальної теорії предметності), К.Твардовський (засновник Львівсько-Варшавської філософської школи), а також Е.Гуссерль. Ф.Бrentano вважав, що всі акти людської психіки є інтенціональними. У майбутньому це положення стало визначальним у феноменологічному вченні Е.Гуссерля (а згодом і М.Шелера), хоча й було ним інтерпретовано по-іншому. Свою психологічну теорію Ф.Бrentano назвав психогнозія або феноменогнозія. Цей мислитель був одним з небагатьох у західноєвропейській філософській думці, який звернув увагу на нераціональні підвалини людського існування.

До вчення Ф.Бrentano М.Шелер звернувся тоді, коли досліджував психічний вимір феноменів любові та ненависті, симпатії й антипатії. Згодом він перейняв у Ф.Бrentano сентенцію про поєднання понять “моральність” і “пізнання”: “Так само, як у судженні лише одне з протилежних тверджень може бути істинним, у сфері любові і ненависті лише один з цих модусів може бути вірним. Іншими словами, Ф.Бrentano вводить істинність у сферу емоцій, що, власне, лягло в основу його роздумів про моральне пізнання” [2].

Обґрунтовуючи моральні настанови людини, Ф.Бrentano апелює до емоційної сфери, а не раціональної. Цю традицію продовжує М.Шелер. Однак він намагається переосмислити не лише моральність, але й саму суть людини, застосувати інший, альтернативний раціоналістичному підхід до розуміння усталених антропологічних понять. Це проявляється у вченні про порив і дух, які безперервно пронизують людину [див. 2]. Так само, як Ф.Бrentano, М.Шелер не вважає здатність до розумової діяльності критерієм ідентифікації людини як такої. Повноцінне

пізнання потребує в не меншій мірі почуття, як розуму. М.Шелер не заперечує і не нівелює значення останнього, однак поєднує його з почуттями.

Важко переоцінити вплив Едмунда Гуссерля на формування світоглядних позицій та філософських основ вчення М.Шелера. Свого часу феноменологія Е.Гуссерля стала чи не найважливішою подією у філософії та науці того часу. Її виникнення – це певною мірою реакція на надмірний емпіризм і психологізм, що панував в інтелектуальних сферах тодішньої Європи та Америки. Метою феноменології було встановлення автономії ейдетичного знання для того, щоб позбавитися залежності від крайнього емпіризму і суб'єктивізму, а також ліквідувати взагалі будь-який релятивізм та скептицизм, щоб знання стало у своїй основі об'єктивним і абсолютним.

Неодноразово у працях, присвячених вступу до феноменології, наголошується на тому, що не існує єдиного феноменологічного вчення, оскільки кожен, хто застосовує його, робить це по-своєму. Досліджуючи рецепцію гуссерлівських ідей у філософії М.Шелера, необхідно враховувати етапи розвитку феноменологічного вчення. Першою працею, в якій було сформовано у первинному вигляді феноменологічний метод, були “Логічні дослідження” (1901 – 1902). Після їх публікування у Е.Гуссерля з'явилося чимало послідовників (у тому числі М.Шелер), які недовго дотримувалися позицій свого вчителя і застосували феноменологічний метод таким чином, яким вважали за потрібне. Як відомо, Е.Гуссерль у подальшому розвинув трансцендентальну феноменологію, однак більшість його послідовників на той час уже мали власне бачення у розв'язанні поставлених ними завдань і, на відміну від свого вчителя, залишилися на позиціях інтенційної феноменології. Тому, коли йдеться про застосування М.Шелером феноменології Е.Гуссерля у сфері релігії та етики, необхідно ідентифікувати ту феноменологію як таку, що викладена у “Логічних дослідженнях”.

Слідом за Е.Гуссерлем, М.Шелер переймає поняття інтуїції, виводячи його зі сфери раціонального пізнання (інтуїція як спосіб пізнання об'єктивних істин) у сферу духовну. Здебільшого у феноменології під інтуїцією розуміють безпосе-

редне споглядання сутності феномену. Розвиваючи феноменологічне вчення Е.Гуссерля, М.Шелер вважав, що за допомогою інтуїції можна абсолютно вірно встановити сутності всіх речей та відношення між ними. Ба більше, він стверджував, що “з її допомогою можна визначити сутність кожного індивідуального предмету, що є, з точки зору строгої раціональності, неприйнятною крайністю. В інтерпретації М.Шелера чисто раціональна інтуїція Е.Гуссерля набула певних “містичних” рис і характер якоїсь панацеї у сфері пізнання” [5, 306]. Саме завдяки особливому, не досяжному для інтелекту, досвіду сутності набувають справжній порядок та ієрархію. Іншими словами, інтуїція є способом розуміння об’єктивного цінного порядку речей.

Для М.Шелера інтуїтивне споглядання сутностей було передусім хорошим способом філософування, а сама феноменологія – продуктивним засобом для рішення “вічних філософських проблем”, на відміну від Е.Гуссерля, для якого феноменологія була проектом нової науки зі своїми методами і ціллю змінити докорінно всю до тепер існуючу філософську думку [9, IX]. Ця суперечність є первнем усіх подальших розбіжностей М.Шелера і Е.Гуссерля.

Відмінною від гуссерлівської є сфера застосування феноменологічного методу М.Шелером. Це пов’язано передусім з тими шляхами, які привели обох мислителів до феноменології. Як відомо, написання “Логічних досліджень” Е.Гуссерлем було пов’язане з проблемністю методу і теорії математики⁷, яку він вивчав у передових тогочасних професорів ще зі студентських років. М.Шелер, навчаючись в європейських університетах, концентрував увагу на філософії та медицині. Не дивно, що він мав альтернативне гуссерлівському бачення застосування феноменологічного методу, а саме для обґрунтування системи цінностей.

Поняття “цінність” в обох мислителів мало докорінно різне значення. Для Е.Гуссерля цінності – це кореляти ціннісних

⁷У своїх перших публікаціях Е.Гуссерль шукав обґрунтування математики («Філософія арифметики», 1891 р.) та логіки («Логічні дослідження» 1 т., 1900 р.).

актів, а тому даються людині у структурі синтетичного почуття⁸ і мають свою основу в об'єктивних актах. Ціннісний об'єкт повною мірою є інтенційним об'єктом ціннісного акту: "Цінності за своєю суттю ґрунтуються на об'єктах, – писав Е.Гуссерль. – Вони є вторинними об'єктами" [Цит. за: 18, 180]. Самі об'єктивні судження про цінності передбачають оцінюючі акти. Згідно з поясненнями Е.Гуссерля, ціннісний акт за своєю природою дуальний, оскільки в його процесі людина, по-перше, охоплює предмет і, по-друге, спрямовується на нього. Можна виділити дві основні сентенції Е.Гуссерля у сфері аксіології: цінності як кореляти ціннісних чи духовних актів є залежними, мають свою ноезу; ціннісна аперцепція ґрунтується на предметній аперцепції. Іншими словами, усвідомлення суб'єктом своїх вподобань має основою перш за все усвідомлення предмету. Для М.Шелера таке розуміння цінностей є абсолютно неприйнятним. Він не вважає їх чимось другорядним, що має якусь основу чи підґрунтя. Для М.Шелера цінності є пра-феноменами (Urphänomen), нередукуючі феномени чуттєвого споглядання.

Одним із основних пунктів критики гуссерлівської філософії є його занадто вузьке розуміння феноменологічного методу. Це проявляється передусім у тому, що основні розділи метафізики (наприклад, філософське вчення про буття, вчення про Бога), філософської антропології (у частині вчення про душу) постають неможливими для пізнання та розвитку, оскільки вони дані не безпосередньо (як чуттєві сприйняття), а лише дотично. Це намагається подолати М.Шелер у своїй філософській концепції, застосовуючи феноменологічний метод у релігійній сфері. Безсумнівно, М.Шелер був феноменологом релігії, причому гуссерлівського напрямку. Від свого наставника він перейняв основи методу, в той самий час не будучи повністю його послідовником. Це пов'язано з тим, що М.Шелер зустрівся з Е.Гуссерлем тоді, коли вже був сформованим мислителем, з власними позиціями і принципами.

⁸ Синтетичний акт – це акт, у процесі якого відбувається співставлення інтенційного предмету і реального інтендування предмету відносно їх тотожності або відмінності.

Це лише загальні риси рецепції західноєвропейської філософської думки шелерівською антропологічною та філософсько-релігійною концепцією. Проведене дослідження свідчить, що вчення М.Шелера – це, з одного боку, негативна реакція на позитивістські тенденції тогочасної Європи, а з іншого – продовження августинівської та паскалівської антропологічної лінії. Разом з тим, треба підкреслити визначальне значення феноменології Е.Гуссерля, яку М.Шелер впровадив у сферу релігії та етики. Від інших філософів М.Шелер перейняв (або не перейняв) лише окремі ідеї, а від Е.Гуссерля (частково, Ф.Брентано) отримав метод дослідження, що визначило специфіку його філософської системи.

Література

1. Августин А. О душе / А. Августин // Антология реалистической феноменологии / Под. ред. Д.Атласа, В.Куренного. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 744 с.

2. Васильева С.В. Учение о познании и этика Ф. Brentano и реакция на нее Шелера [Электронный ресурс] / С.В. Васильева // Макс Шелер и Россия: информационная система – Режим доступа : http://max-scheler.philosophy.spbu.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=94&Itemid=52

3. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант; [пер з ним та приміт. І.Бурковського]. – К. : Юніверс, 2000. – 504 с.

4. Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма / Б.Паскаль; Пер. с фр., вст. ст. и прим. Ю. Гинзбург. – М. : НФ “Пушкинская библиотека”, 2003. – 528 с. – Золотой фонд мировой классики.

5. Слинин Я.А. Эдмунд Гуссерль и его “Картезианские размышления” / Я.А.Слинин // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – С. 290 – 323.

6. Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии / Л.А. Чухина / 2-е изд., перераб. и доп. – Рига : Зинатне, 1991. – 303 с.

7. Шелер М. Ordo amoris / М. Шелер // Избранные произведения [пер. с нем. А.В.Денежкина, А.Н. Малинкин, А.Ф. Филиппова]. – М. : Гнозис, 1994. – С. 341 – 398.

8. Шелер М. Положение человека в космосе / М. Шелер // Избранные произведения [пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкин, А.Ф. Филиппова]. – М. : Гнозис, 1994. – С. 129 – 193.
9. Шелер М. Философское мировоззрение: сборник статей / М. Шелер // Избранные произведения [пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкин, А.Ф. Филиппова]. – М. : Гнозис, 1994. – С. 3 – 128.
10. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей / М. Шелер // Избранные произведения [пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкин, А.Ф. Филиппова]. – М. : Гнозис, 1994. – С. 259 – 338.
11. Юм Д. Исследование о человеческом познании / Д. Юм // Сочинения в 2-х т. [Под общ.ред. и с примеч. И.С.Нарского]. – М. : Издательство социально-экономической литературы “Мысль”, 1965. – Т.2. – 928 с.
12. Meyer Herbert H. Max Scheler’s understanding of the phenomenological method / Herbert H. Meyer // International Studies in Philosophy. – 1987. – Vol. 19, Num. 1 – S. 21 – 31.
13. Orsucci A. Orient – Okzident: Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild / von Andrea Orsucci. – Berlin; New York : de Gruyter, 1996. – 411 s.
14. Safranski R. Nietzsche. Biographie seines Denkens / R. Safranski – München, Wien : Carl Hanser Verlag, 2000. – 399 s.
15. Scheler M. Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen logischen und ethischen Prinzipien. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Jena vorgelegt von Max.F.Scheler aus München. Jena, Druck von Bernhard vopelius, 1899. – 141 s.
16. Stirner M. Das Umwahre Prinzip unserer Erziehung, oder: Humanismus und Realismus / M. Stirner // Max Stirner: Parerga, Kritiken, Repliken. [hg. v. Bernd A. Laska] – Nürnberg: LSR-Verlag, 1986. – S. 75 – 97.
17. Türkdogan I. Max Stirner und Max Scheler [Die elektronische Ressource] / I. Türkdogan // Projekt „Max Stirner”
<http://www.projektmaxstirner.de/scheler.htm>
18. Wei Zhang Wertapriori und Wertsein in der materialen Wertethik Schelers / Wei Zhang // Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy. – 2010. – № II (1) – S. 178 – 194.

Наталья Бойчук. Философско-антропологические тенденции западноевропейской философии как парадигмальный контекст становления учения М. Шелера о религии. В статье

исследуются основные тенденции западноевропейской философии, под влиянием которых произошло становление философско-антропологической концепции Макса Шелера, в частности его учение о религии. Автор анализирует идеи Аврелия Августина, Блеза Паскаля, Дэвида Юма, Фридриха Ницше, Макса Штирнера, Леопольда Шмидта, Рудольфа Ойкена, Францо Brentano и Эдмунда Гуссерля.

Ключевые слова: антропология, Бог, Дух, западноевропейская философия, интуиция, материальная этика ценностей, чувство, рационализм, ressentiment, теория эмоций, теория познания, феноменология.

Nataliya Boichuk. Philosophical and anthropological trends of the Western Europe philosophy as a paradigmatic context of Max Scheler's scholar of religion. In the article were researched main trends of the Western Europe philosophy, under whose influence was becoming the philosophical doctrine of Max Scheler, including his theory of religion. The author analyzes the ideas of Aurelius Augustine, Blaise Pascal, David Hume, Max Stirner, Leopold Schmidt, Rudolf Eucken, Franz Brentano and Edmund Husserl.

Key words: Anthropology, God, spirit, Western Europe philosophy, intuition, Non-Formal Ethics of Values, feeling, rationalism, ressentiment, theory of emotion, theory of knowledge, phenomenology.