

Кебуладзе В. І.

<http://orcid.org/0000-0002-7976-3961>

ЗВ'ЯЗОК АНТРОПОЛОГІЇ, ІСТОРІЇ ТА ПОЛІТИКИ У ФІЛОСОФІЇ МАКСА ШЕЛЕРА

У статті йдеться про взаємозв'язок різних учень про людину та відповідних концепцій людської історії, який виявляє Макс Шелер у творі «Людина та історія». На його думку, нині існує п'ять концепцій історії, що спираються на відповідні антропології: 1) християнсько-юдейська традиція; 2) класично-гуманістична концепція людини; 3) новочасно-позитивістське вчення про людину; 4) віталістична панромантика; 5) постулатний атеїзм.

Із розуміння історії випливає і наша оцінка теперішнього, а також уявлення про безпосереднє майбутнє. У творі «Людина за світової доби зрівняння» Макс Шелер пише, що людство стоїть на порозі доби загального зрівняння, яке має різні виміри: 1) зрівняння рас; 2) ре-сублімація, або зрівняння життя і духа; 3) зрівняння чоловічого і жіночого; 4) зрівняння Європи з азійськими культурами; 5) політичне та економічне зрівняння всередині самої Європи.

На думку Макса Шелера, доба зрівняння всіх аспектів людського життя небезпечніша за епохи накопичення та зростання людських сил. Від того, як саме буде скероване це зрівняння, залежить доля людства. Оцінки Макса Шелера політичної ситуації в Європі початку ХХ століття, які спираються на його філософську антропологію і філософію історії, подеколи вражають своєю наївністю й недалекоглядністю. Скажімо, його нерозуміння жахливості народжуваних тоді італійського фашизму, німецького нацизму та російського більшовизму. Втім, деякі його прогнози майбутнього історичного та політичного розвитку людства виявилися вкрай влучними.

Ключові слова: дух, еліта, зрівняння, історія, історія філософії, людина, Макс Шелер, надлюдина, політична філософія, ре-сублімація, сублімація, філософія, філософія історії, філософська антропологія.

Макс Шелер починає статтю «Людина та історія» з констатації того, що в сучасному світі людина чи не вперше стала сама для себе одною з найбільших проблем: «...ми вперше живемо за доби, коли людина стала цілковито та остаточно “проблематичною”; коли вона вже не знає, ким вона є, але водночас *знає*, що вона цього не знає» (Scheler, 1976b, S. 120). Розв'язати цю проблему не можна без апелювання до людської історії, що вказує на залежність антропологічної проблематики від історичної: «Одним із найфундаментальніших питань філософської антропології є питання про те, що насправді означають ті стрибкоподібні зростання людської самосвідомості? Спитаймося у вигляді жорсткої антитези: чи означають вони певний процес, у якому людина дедалі глибше та правдивіше розуміє власні об'єктивні становище та положення загалом буття? А чи вони означають посилення небезпечної маячності — симптоми розвитку хвороби?» (Scheler, 1976b, S. 122). Але існує і зворотний зв'язок, адже погляд на людську історію завжди залежить від нашого

розуміння того, що таке людина: «...кожне вчення про історію ґрунтується на антропології певного гатунку, байдуже, чи історики, соціологи або філософи історії усвідомлюють і знають її, а чи ні» (Scheler, 1976b, S. 123). Шелер пише про п'ять таких антропологічних учень, які впливають на наше розуміння історії. Вольфгарт Генкман дає такий стислий опис цих п'яти учень: «У доповіді “Людина та історія” (1926) Шелер розрізняє п'ять головних типів: християнсько-юдейське, класично-гуманістичне (“*homo sapiens*”), новочасно-позитивістське (“*homo faber*”) й обидва нові, ще не достатньо чітко окреслені вчення віталістичної панромантики та ідеї “постулатного атеїзму та серйозності та відповідальності”» (Henckmann, 1998, S. 195)¹. Спробуймо докладніше розгляну-

¹ У творі «Становище людини в космосі» (Scheler, 2018) Шелер пише про три кола ідей, які зіштовхуються в уявленні сучасного освіченого європейця про те, що таке людина. Два перші з них — юдейсько-християнське та греко-античне — цілковито відповідають першим двом антропологічним ученням, зазначеним тут. Третє, наукове, коло ідей відповідає новочасно-позитивістському вченню, містячи елементи і віталізму, і атеїзму.

ти кожне з них, послуговуючись тими назвами, які на засадах тексту самого Шелера дає їм Ген-кман.

1. Християнсько-юдейська традиція: «Перша ідея людини, яка ще дотепер панує у теїстичних (юдейських і християнських), а надто в усіх пов'язаних із церквою життєвих колах, є не продуктом філософії або науки, а ідеєю *релігійної віри*. Вона є вкрай складним наслідком релігійного єврейства та його документів» (Scheler, 1976b, S. 124).

2. Класично-гуманістична концепція людини, що вперше формується за доби античності: «Друга панівна серед нас ідея людини — варто сказати це зі свідомою жорсткістю — була так би мовити *винаходом греків*, громадян грецьких міст: найпотужніший і найвпливовіший винахід в історії людської самооцінки, який зробили греки і *лише* вони — і жодне інше людське культурне коло. Формально кажучи, це ідея “*homo sapiens*”, яку вперше найчіткіше, найвизначніше й найясніше закарбували у філософських поняттях Анаксагор, Платон і Аристотель» (Scheler, 1976b, S. 125). Із цього випливають чотири визначення: «1. Людина, отже, має в собі божественну спроможність, яку вся інша природа *не* містить. 2. Ця спроможність онтологічно або за власним принципом є тою самою, що вічно утворює і формує світ (раціоналізує космос із хаосу, “матерії”); тому пізнання світу істинне. 3. Ця спроможність як *λόγος* (царина “*formae substantiales*” в Аристотеля) і як людський розум може і без спільних для людей і тварин потягів та чуттів (сприйняття, *μνῆμη* тощо) здійснювати власні ідеальні змісти (“сила духа”, “власна сила ідей”). 4. Ця спроможність історично абсолютно константна для всіх народів і станів» (Scheler, 1976b, S. 126). Важливо, що саме в нашій європейській інтелектуальній традиції, яка йде від античності, формується універсальний образ людини, чинний «для всіх народів і станів». Вони не змінюються від античності аж до сучасної філософської антропології. Від розуміння людини як розумної істоти Гегель робить перехід до вчення про те, що перебіг світової історії також відбувається в розумний спосіб: «У Гегелевому вченні про історію ми знаходимо граничне, вище та найвиразніше вчення про історію в рамках антропології “*homo sapiens*”» (Scheler, 1976b, S. 127). Таке бачення людини як розумної істоти заперечують дві концепції: песимістична концепція «діонісійської людини» Фридриха Ніцше, яка замість підкоряти почуття розуму прагне вимкнути розум заради єднання з природою через почуття, а також

«*homo faber*» сучасного позитивізму, натуралізму та прагматизму.

3. Новочасно-позитивістське вчення про людину: «Ця третя ідеологія людини, яка панує поміж нас... є *натуралістичним*, “*позитивістським*”, пізніше також *прагматистським* ученням, яке я позначаю короткою формулою “*homo faber*”» (Scheler, 1976b, S. 129). Ця концепція заперечує посутню відмінність людини від тварини й унікальне значення розуму та духа для цієї відмінності: «Людина — це лише особливо високорозвинута жива істота. Те, що називається духом, розумом, не має жодного особливого самостійного метафізичного походження, а також не має елементарної, автономної закономірності, яка відповідає законам самого буття; натомість це лише результат подальшого розвитку вищих психічних здатностей, які ми віднаходимо вже у людиноподібних мавп» (Scheler, 1976b, S. 130). Ця концепція не вбачає прірви між інстинктом, асоціаційною пам'яттю і інтелектом, з одного боку, та духом, який згідно з цією концепцією є просто вищим рівнем психічного розвитку порівняно з ними, з іншого². Відповідно до цього вчення людина є: «1. Твариною, що користується знаками (мовою); 2. Твариною, що користується інструментами; 3. Істотою з мозком, тобто істотою, в якій мозок, а надто функція кори головного мозку, використовує набагато більше енергії, ніж у тварині» (Scheler, 1976b, S. 130). Людська мова розглядається також лише як інструмент, яка слугує кращому пристосуванню людини до навколишнього середовища. Мова — це знакова система, яка не виражає сам світ, а забезпечує орієнтацію в ньому та покращує здатність його освоювати. Але ця концепція ґрунтується на хибному протиставленні фізичного та психічного в людській природі, яке своєю чергою впливає з психофізичного дуалізму, вкоріненого в картезіанстві. В сучасній для Шелера психології та антропології це веде до протиставлення потягів і духа. Натомість він стверджує принципову єдність людської природи, яка може ґрунтуватися на вченні про потяги: «Насправді поглиблене вчення про потяги... має подолати той докорінно хибний дуалізм тіла та (вітальної) душі, який вводив в оману науку після Декарта. Адаже потяги зумовлюють як кожне відчуття і перцепцію, так і кожний процес фізіологічної функціональної єдності. Саме в потягах полягає *єдність* психофізичного орга-

² Інстинкт, асоціаційну пам'ять, інтелект, а також чуттєвий порив, як прояви життя і відмінність від них духа Шелер докладніше розглядає у творі «Становище людини в космосі» (Scheler, 2018).

нізму» (Scheler, 1976b, S. 131). Шелер уважає, що все розмаїття потягів можна звести до трьох первинних потягів: «1. Потяг розмноження і всі його деривати (статевий потяг, потяг піклування про потомство, лібідо); 2. Потяг до зростання та могутності; 3. Потяги, які слугують живленню у найширшому сенсі» (Scheler, 1976b, S. 132). На абсолютизації одного з цих первинних потягів ґрунтуються три натуралістичні розуміння історії: 1. Марксове економічне розуміння історії ґрунтується на абсолютизації потягу до живлення; 2. Абсолютизація потягу розмноження веде до відповідного розуміння історії, яскравим вираженням якого є зокрема пансексуалізм Фрейда; 3. Концепція історії, побудована на потягу до могутності, пропонує розуміння історії як боротьби за владу, яскравим проявом чого може слугувати Ніцшевий принцип «волі до могутності», якщо звужено інтерпретувати його як волю до політичного панування. Як бачимо, ми стикаємося тут з трьома різними розуміннями історії, які попри відмінність ґрунтуються на філософії підозри, як позначив вчення Ніцше, Фрейда та Маркса Поль Рікер у творі «Конфлікт інтерпретації», використовуючи метафору самого Ніцше. Але всі вони, на думку Шелера, доволі оптимістичні, оскільки їх об'єднує віра в поступ і розвиток, а зрештою в телеологію історії, в те, що вся людська історія має певну шляхетну мету: «...для всіх цих типів натуралістичних антропологій і вчення про історію залишається спільною... більш-менш велика віра в *єдність людської історії* і більш-менш велика віра в *осмислену еволюцію*, стверджувальний рух історії до певної великої і піднесеної цілі» (Scheler, 1976b, S. 134). Цьому протистоїть четверте розуміння людини та відповідно історії людства.

4. Згідно з ученням так званої віталістичної панромантики головним принципом людської історії замість розвитку є занепад, декаданс, а людина є «дезертиром життя». На думку Шелера, це розуміння стисло та влучно виразив Теодор Лесинг: «Людина — це мавпа, яка поступово збожеволіла від власного так званого духа» (Scheler, 1976b, S. 135). Та Шелер визнає, що насправді цей песимізм притаманний і Ніцше, який успадкував його від Шопенгауера, а також він дається взнаки в певних напрямках психоаналітичної теорії. Головним об'єктом критики цього вчення про людину та її історію є позитивізм і прагматизм. «Але — і в цьому полягає ядро помилковості цього вчення — це поняття духа відразу розуміють так, що воно, так само як у позитивістів і прагматистів, не містить нічого, окрім опосередкованого мислення технічного

інтелекту. Цей дух не може досягнути онтично суцільної та значимої царину ідей і цінностей. Його предметами є лише “ficta”, що дражнять людину; й у позбавленому сенсі польованні за ними він дедалі більше втрачає власну душу — затемнений виток власного буття. Отже, у цьому ця теорія залишається цілком залежною від її властивого супротивника, позитивістсько-прагматистської антропології. Пере-слідуючи, вона таємно *наслідує*» (Scheler, 1976b, S. 140).

5. Нарешті постулатний атеїзм стверджує: «У світі, який Бог створив за певним планом або в якому божественність поза людиною в якомусь сенсі розпоряджується майбутнім, людина як моральна істота, як особа — знищена» (Scheler, 1976b, S. 142). І ця концепція також спирається на ідею «надлюдини» Ніцше: «Наслідки твердження “Бог мертвий” Ніцше додумав не лише наполовину, а до самого кінця, не лише додумав, а відчув усім серцем. Він може померти лише за життя надлюдини, тої, що перевершить Бога, тої, що виправдає його смерть» (Scheler, 1976b, S. 143). Для Шелера головними сучасними представниками такого вчення про людину були Ніколай Гартман і Гайнрих Керлер. Але до якого розуміння історії веде така філософська антропологія? Відповіддю на це запитання Шелер і завершує статтю «Людина та історія»: «Історія на ґрунті такої антропології сама стає монументальною репрезентацією “духовних образів” героїв і геніїв або, як говорить Ніцше, “вищих екземплярів” людського роду» (Scheler, 1976b, S. 144).

Та чи насправду історія прямує до виникнення надлюдини, а чи, може, вона поступово переходить до доби загального зрівняння?

У творі «Людина за світової доби зрівняння» Макс Шелер формулює одну з головних проблем тогочасної Німеччини: «подолання прадавньої трагічної німецької *протилежаності влади та духа*» (Scheler, 1976a, S. 145). Можна наважитися на твердження, що ця проблема не є суто німецькою, а натомість стосується всього людства. З цієї теоретичної проблеми випливає практична помилка в політичній сфері «встановлювати взаємовиключну протилежаність *демократії й еліти*» (Scheler, 1976a, S. 145).

Чому Шелер уважає, що протиставлення влади та духа веде до помилкового уявлення про протилежаність демократії і еліти, стає зрозумілим лише в контексті всієї філософської антропології Макса Шелера і тої інтелектуальної традиції, з якої вона виростає. Як на мене, таке помилкове уявлення сягає Платонового вчення про виродження тимократії через олігархію та демо-

кратію аж до тиранії, яке він викладає у восьмій книзі твору «Politeia». Головною цінністю тимократії є честь, олігархії — багатство, демократії — свобода, тиранії — влада. За Шелером, головною рисою духа є свобода. Але якщо цінність свободи протистоїть цінностям честі й багатства та скасовує їх, спричиняючи виникнення суспільства, в якому найвищою цінністю є влада, що своєю чергою скасовує цінність свободи, то вільне демократичне суспільство не може мати повноцінної гідної й багатой владної еліти. Дух несумісний із владою, а демократія — з елітою. Демократія ототожнюється з охлократією, яка деградує до тиранії. Але ця тенденція не є неминучою. Важливою характеристикою духа є свобода, яка водночас є головною цінністю демократії. Та демократія не означає безвладдя і не заперечує існування еліти. Навпаки, демократія лише тоді може врятуватися і не перетворитися на тиранію, якщо вона сформує власну політичну еліту, а головним інструментом такого формування є освіта: «...у небезпечній кризі, в якій сьогодні... опинилася парламентська демократія всього світу, в її важкій боротьбі вже не лише, як раніше, проти всіх видів консервативного легітимізму (це протистояння сьогодні майже вмерло), а проти правих і лівих тенденцій диктатури, вона зможе ствердитися лише тоді, коли зможе — позбавивши тим самим своїх ворогів зброї — створити й зберегти добре відібрану, рухливу, потужну еліту, яка забезпечить нації *єдність освіти та влади*» (Scheler, 1976a, S. 145). Цей діагноз і рецепт його лікування звучить украй актуально й сьогодні.

Спираючись на таке розуміння елітарності, Шелер критикує уявлення про спадкові еліти: «Людські властивості та здатності, які вимагають завдання нашого часу, навряд чи можна успадкувати за психічними законами кровної спадковості» (Scheler, 1976a, S. 146). Ба більше, формування справжньої еліти ніколи не може обмежуватися лише політичною сферою, бо пов'язано з реалізацією людського духа як специфічної властивості, що відрізняє людину від усіх інших живих істот: «Специфічні політичні еліти... ніколи не виникають безпосередньо із самої політичної сфери, натомість вони народжуються з нових *духовних* і водночас зумовлених новим відчуттям *життя* рухів, щоб повільно вrostати в політичну сферу» (Scheler, 1976a, S. 146). Утім, Шелер несподівано для нас, сучасних людей, ілюструє це народження нових еліт молодим на той час італійським фашистським рухом. Виявляється, що уявлення про формування еліт у духовних суспільних процесах, одним

із яких є освіта, може вести до легітимації таких жахливих явищ, як фашизм.

На думку Шелера, доба, що настає, потребує перетворення не лише людської культури, а й самої людини. Прообразом такого перетворення він вважає «надлюдину» Ніцше. Втім, ця ідея зазнала потужних змін і деформацій, одною з яких, мабуть, і був фашизм. Розуміння Ніцшевої ідеї надлюдини коливається від уявлень про необхідність біологічного перетворення людини як виду до утворення нової еліти. Шелер, апелюючи до біології, виступає категорично проти біологічного перетворення людини, стверджуючи непотрібність цього, а водночас і небезпечність, а зрештою й неможливість, адже, за його влучним виразом, біологія показала нам, що людина — це «фіксована істота». Подальший органологічний розвиток людини неможливий, всі диференціації всередині людського виду спричинені впливами культури: «Саморозвиток специфічно людського “духу”, як і спільного для людини і приматів “інтелекту”, радше настільки глибоко й принципово замінив морфологічний розвиток її органів, що навіть найпотужніша ре-сублімація — що, власне, триває століттями — щонайбільше підтримує її видову організацію, але не може забезпечити сили для подальшого органологічного розвитку» (Scheler, 1976a, S. 148). Та чи не може культура змінювати саму людську природу, тілесність людини та її органи? В сучасному світі ми вже говоримо про постгуманізм, за якого існуватимуть істоти, які поєднують природні людські форми та штучні форми, створені людськими технологіями. Певною мірою ми вже опинилися в цьому світі. Як нещодавно пожартував працівник банку, обслуговуючи мене: «Ваш смартфон ідентифікує Вас більше, ніж Ви самі». Шелер не міг передбачити розвитку цифрових технологій і їхнього впливу на життя людства, втім його ставлення до механізації може бути поширене й на наше ставлення до діджиталізації та до розвитку інших сучасних технологій: «Я припускаю, для цієї нашої обмеженої культурної сфери існує небезпека занепасти через механізацію — тобто: не вимерти, а стати політично та культурно безсилями. Проте це відбудеться лише в тому разі, якщо не постане нова культура *самоопанування* та опанування *природи*, адже дотепер на Заході ця культура була такою *однобічною*» (Scheler, 1976a, S. 150). Теорія занепаду людства, яка виростає зі спостереження за розвитком західних технологій і їхнього подеколи згубного впливу на життя людини та її природне середовище, на думку Шелера, хоча

і небезпідставна, але не адекватна стосовно самого Західного світу, в якому вона народилася, а поширеною на все людство не може бути й поготів: «Ця песимістична теорія так само вузько європейська, як і теорія позитивізму, який вірить у поступ, — лише з протилежним Знаком. Криза Європи все ж таки ще не є ознакою загибелі людства, а також “занепаду Заходу”!» (Scheler, 1976a, S. 150).

Не інтелект, а дух врятує людину, не розвиток природних здатностей, одної з яких є інтелект, а прагнення до сформованого самою людиною ідеалу, яким на думку Шелера, є не «надлюдина», а «вселюдина», що долає небезпечно протиставлення надлюдей і недолюдей: «Для людини ідеал, якщо він повинен мати ім'я, є “вселюдиною” — а не замисленою на відстані від нас та будь-якої демократії “надлюдиною”. Але над-та недолюди в ідеалі вселюдини мають стати *людьми*» (Scheler, 1976a, S. 150–151). Отже, ідеал вселюдини поєднує демократію і елітарність, створюючи умови нової універсальної гуманності, і в такий спосіб усуває суперечність між етикою і політикою.

Усі розроблені дотепер теорії людини уречевлюють її. «Але людина не є річчю — вона є напрямком руху самого *універсуму*» (Scheler, 1976a, S. 151).

Уселюдина є недосяжним ідеалом, але кожній добі притаманна її специфічна релятивна форма. На думку Шелера, для прийдешньої світової доби такою формою людини є феномен зрівняння: «Зрівняння майже в усіх характерних і специфічних, як фізичних, так і психічних, *природних* ознаках людських груп, на які можна поділити все людство, і — водночас — потужне посилення *духовних*, індивідуальних і релятивно індивідуальних, наприклад національних, відмінностей: зрівняння *рас*, зрівняння ментальностей, розумінь себе, світу та Бога великими *культурними колами*, передусім Азії та Європи. Зрівняння особливостей *чоловічого* та *жіночого* видів духу та їхнього панування в людському суспільстві. Зрівняння *капіталізму* та *соціалізму*, а разом логіки, стану та прав *вищих* і *нижчих класів*. Зрівняння політичної влади так званих *культурних*, *напівкультурних* і *природних* народів; а також зрівняння відносно примітивної і високо цивілізованої ментальностей. Зрівняння оцінки *духовних* особливостей *молодих* і *старших людей*. Зрівняння *фахової науки* і *людської освіти*, тілесної і духовної праці. Зрівняння сфер національних економічних інтересів і того *духовного* та цивілізаційного внеску, який *нації* роблять у загальну культуру та цивілізацію

людей. Урешті-решт, зрівняння *однобічних ідей людини*» (Scheler, 1976a, S. 151–152). Цьому зрівнянню не можна пручатися, бо в ньому — реалізація долі людства, але завдання політики — правильно скерувати цей процес зрівняння, щоби він приніс якомога більше позитивних результатів ціною якомога менших жертв, які, на жаль, неминучі, бо, на думку Шелера, зрівняння людських сил набагато небезпечніше за їх накопичення, зростання та напруження.

Як бачимо з наведеної вище цитати, Шелер розрізняє такі види зрівняння:

1. Зрівняння *рас*. Але Шелерове бачення такого зрівняння, заперечуючи поліцивілізаційний підхід, згідно з яким різні культури або цивілізації виникають, розвиваються і зникають незалежно одна від одної, водночас відрізняється від розуміння людської історії як розвитку та реалізації первісної єдності: «Єдине людство *ані расово, ані культурно* не було відправним пунктом історії, натомість воно є *ціллю*, до якої вона спрямована. Адже найформальніша структура історії не полягає *ані в ритмічно впорядкованому перебігу множини чи то доль рас, чи то так званих “культур”*, які розквітають, дозрівають і зникають поруч одна з одною і незалежно одна від одної — як це так сугестивно показав О. Шпенглер, не беручи до уваги всі змішання, рецепції, ренесанси, — *ані у від початку єдиному континуальному русі, який лише пізніше розпадається на окремі потоки через історично здобуті під впливом середовища відмінності схильностей, як припускають усі вузько європейські специфічно християнські та позитивістські концепції історії*. Її структура радше схожа на річкову систему, в якій велика кількість річок упродовж сторіч течуть своїми особливими річищами, живлячись незліченними маленькими притоками, щоб урешті-решт, впадаючи одна в одну, об'єднатися в *один великий потік*» (Scheler, 1976a, S. 153–154).

2. Ре-сублімація: «Під ре-сублімацією я розумію той процес — що його воліє сам дух — обмеження обсягу притоку сили, взятої з організму енергії до мозку, або до інтелекту, в якому, здається, вкорінена вся суто духовна діяльність, тобто діяльність схоплення ідей» (Scheler, 1976a, S. 155). На думку Шелера, і радянський комунізм, і італійський фашизм є ірраціональними формами антінтелектуалізму, що зверхньо ставляться до духа та реабілітують людську тілесність. Але ре-сублімацію можна спостерігати й в інших не лише політичних сферах: від психоаналізу та панвіталізму, що спирається на філософію Ніцше та Бергсона, в гуманітаристиці до

спортивного руху та «темної містики». Шелер використовує метафору Ніцше і говорить про «зрівняння “аполонічної” та “діонісійської” людини» (Scheler, 1976a, S. 155). Ре-сублімація протистоїть сублімації, яка в біологічному сенсі означає церебралізацію людини. Це може бути позитивним процесом повстання життя проти аскези в будь-яких її формах — від релігійної аскези християнства до аскетичної праці, яку вимагає капіталістичне виробництво. Але цей процес можуть узурпувати та викривляти «ідеологічні бульбашки», які абсолютизують ре-сублімацію, нехтуючи сублімацією, заперечуючи дух як специфічну рису людини, яка відрізняє її від тварин. У реальному плині історії, натовість, саме молоді народи та культури, сповнені життєвої сили, як і молоді люди, прагнуть до сублімації енергії життя у звершеннях духа. Якщо насправді духовна особа занурюється до темряви природи, то вона наближається до ідеалу вселюдини.

3. Зрівняння чоловічого та жіночого, за Шелером, також веде до виникнення вселюдини. Він ототожнює чоловічне з духом, аполонічним, логічним, а жіноче — із життям, діонісійським, ірраціональним, різко протиставляючи те, що насправду злито в будь-якій людині в нерозривну єдність. І тут він, повертаючись до ре-сублімації як основного виду зрівняння, наполягає на її чоловічому характері навіть у процесі зрівняння статей: «Цей рух до нового значення та вшанування жіночості, більшою мірою гетероного та деметрового характеру, до зрівняння цінності статей — говорити про матриархальні уявлення тут було би перебільшенням — може спричинитися до збочень різних видів. І все-таки цей рух також є лише необхідною частиною того загального процесу, який я позначив як ре-сублімацію. Він також вестиме односторонньо духовно розвинуту, над-сублімовану людину, яка все вимірює цінностями чоловічого походження, в напрямку вселюдини» (Scheler, 1976a, S. 159). Хоча така позиція Шелера сьогодні видається сексизмом, варто зазначити, що він усе ж таки передбачає зрівняння чоловічого та жіночого. Також те, що він взагалі порушує це питання, вочевидь спричиняється до артикуляції та обговорення цієї проблематики не лише у філософії, а й у гуманітарних науках загалом, а надалі і в медійному дискурсі.

4. Зрівняння Європи з азійськими культурами. У цьому процесі Європа постає вже не, як раніше, лише донором наукових відкриттів, технологій і моделей економічного розвитку,

а також реципієнтом східних духовних практик, що веде до «зрівняння різних *ідей* людини та різних *праобразів*, які формують людину» (Scheler, 1976a, S. 160). У цьому зрівнянні, на думку Шелера, поєднується західний ідеал «активного героя» зі східним ідеалом «терплячого мудреця». Шелер замислюється над тим, чи не є одностороннім і небезпечним європейський образ людини, сформований у єврейсько-християнській релігійній традиції і розвинутий у сучасній науці до уявлення про людину як володаря та перетворювача природи: «Чи не може бути — я припускаю тут граничну можливість, — що людина, яка спрямована *лише* на зовнішнє панування над людьми та речами, над природою і тілом *без* зазначених дій і протипагу техніки опанування самою собою, урешті-решт досягає цілі, *протилежної* тій, до якої вона прагнула: що її дедалі більше поневолює той природний механізм, який вона сама вгледіла в природі та вклала в неї як ідеальний план свого активного втручання?» (Scheler, 1976a, S. 161). Із цим запитанням Шелера суголосне вчення Гусерля про забуття життєвіту внаслідок математизації природи в сучасних науках як головну причину кризи сучасної європейської цивілізації. Подолання забуття життєвіту веде не лише до виникнення нового типу людини, який Шелер називає вселюдиною, а також — до нового ставлення людства до всесвіту: «Людина мусить ізнов навчитися розуміти велику невидиму *солідарність усіх живих істот* між собою у всьому житті, усіх духів, але у вічному дусі, а водночас *солідарність світового процесу з долею становлення їхньої найвищої основи* та її солідарності зі світовим процесом» (Scheler, 1976a, S. 162). Цій ідеї Шелера відповідають сучасні тенденції в екологічній етиці, висловлені зокрема в книжці Маср-Абіха «Повстання на захист природи». Інтеграція в західну культуру активного опанування світом східних технік терпіння, на думку Шелера, відповідає і головному моменту філософської методології, адже з феноменологічного погляду найважливішим методом пізнання є споглядання сутностей, яке «необхідно пов'язане з “пасивним”, терплячим поведінням, яке тимчасово *усуває* життєвий центр і його активність» (Scheler, 1976a, S. 162). Така філософська пізнавальна настанова має безпосередній вплив на все пізнання й насамперед на пізнання природи: «Справжнє природно *“знавство”*, на відміну від природничої “науки” з її спрямованою на опанування природи пізнавальною ціллю, також вимагає поведіння *люблячої відданості*» (Scheler, 1976a, S. 162).

Такій пізнавальній настанові відповідає новий тип людини: «Це знання робить людину *шляхетною* та щасливою, натомість природнича наука робить її розумнішою та сильнішою, аби вона змогла впорядкувати та *опанувати* природу» (Scheler, 1976a, S. 163). Ця думка Шелера звучить позитивно й конструктивно, але ілюструє він її реалізацію новим молодіжним рухом у Німеччині й Італії. Йому самому не судилося дожити до тих жахливих наслідків, до яких спричиниться цей рух. Італійській фашизм ще не показав свій антигуманний характер, нацисти ще не прийшли до влади в Німеччині. Злочини цих авторитарних режимів ще попереду. Шелер не доживе до них, померши 1928 року, так і не дізнавшись, що прагнення до надлюдини або вселюдини може породити монстрів. Утім, варто погодитися з ним, що й звуження людського ставлення до світу лише до заволодіння ним завдяки природничій науці та побудованим на ній технологіям, відмова від так званого метафізичного запитування, з одного боку, та втрата органічного зв'язку з природним середовищем, з іншого, також дегуманізують людину: «Ізолювання та відмовляння людини від її безпосереднього екзистенційного та життєвого контакту з підґрунтям усіх речей означає таке саме жахливе звуження людини, ба навіть перекриття доступу до повітря її внутрішнього життя, як і, з іншого боку, відмовляння людини від природи» (Scheler, 1976a, S. 163). Шелер ясно побачив лише одну з найнебезпечніших загроз сучасності, прогледівши іншу, тож сьогодні, говорячи медичною мовою, його діагноз виглядає неповним. Утім, це не завадило йому виписати помітний рецепт, який може бути корисним і зараз. У цьому рецепті найважливіше значення має освіта: «Проста фахова наука та фахова техніка розділяють людей; а справжнє освітнє знання вможливує спільне дихання в *одному* духовному національному життєпросторі³» (Scheler, 1976a, S. 164). Освіту слід відрізнити від навчання фаховому знанню. Ефективне

³ Українським словом «життєпростір» я перекладаю Шелерове поняття «Lebensraum» за аналогією з українським перекладом Гуссерлевого поняття «Lebenswelt» як «життєсвіт». Водночас варто зауважити, що поняття «Lebenswelt» зазнало широкого вжитку не лише у філософії, а й у соціальних і гуманітарних науках. Яскравою ілюстрацією цього є зокрема назва твору Альфреда Шюца та Томаса Лукмана «Strukturen der Lebenswelt» (див. мій український переклад цього твору: Шюц & Лукман, 2018). Поняття «Lebensraum» натомість набуло негативних сенсових конотацій через те, що його активно використовували німецькі нацисти в обґрунтуванні своєї антилюдської політичної доктрини. Сам Шелер, уживаючи це поняття, вочевидь не мав і не міг мати на увазі цей спотворений сенс, хоча, мабуть, почасти спричинився до використання цього слова у нацистській ідеології.

навчання формує спритного професіонала, що вміє вправно опанувати власне довкілля, ставлячись до нього як до ресурсу, використовуючи інших людей та інших живих і неживих істот, справжня освіта має створювати людину, що прагне жити у всесвіті в гармонії з усіма іншими створіннями.

5. Наступний тип зрівняння — це політичне та економічне зрівняння всередині самої Європи: «Зрівняння *національно-політичних* й *економічних* напружень усередині Європи також є *долею*» (Scheler, 1976a, S. 164). На думку Шелера, це зрівняння має привести до зменшення ролі національної держави, а відтак до відмови від експансії та імперських зазіхань на нові колонії насамперед у його рідній Німеччині: «Велика історична ідея XIX століття, ідея абсолютно суверенної, централізованої національної держави з експансивним національним господарством і колонізацією за прийдешньої світової доби буде змушена значно відступити. Уже тому ми, німці, не маємо підстави здобувати нові колонії» (Scheler, 1976a, S. 164). Із сучасної перспективи дивним є те, що Шелер не помічає експансійний та імперський характер нових політичних рухів, які розглядає насамперед як прояви зрівняння духа та природи в людській істоті. Він нездатний вгледіти в нових політичних ідеологіях італійського фашизму, російського більшовизму та народжуваного на його очах німецького нацизму загрозу імперського експансіонізму, розглядаючи їх радше як позитивні тенденції загального процесу зрівняння. Водночас Шелер передбачає деякі політично-економічні події, які увиразняться лише після Другої світової війни: «В майбутньому ми маємо рахуватися з утворенням капіталістичного пацифізму великої буржуазії. Тому європеїзм, підтриманий сьогодні як знизу, так і згори, є *долею* – не вибором» (Scheler, 1976a, S. 165). Тут він змальовує той європейський політичний ландшафт, який виникне лише в другій половині XX ст. внаслідок спочатку суто економічного об'єднання Німеччини та Франції, а потому більшості європейських країн, що спричинилося до створення Європейського Союзу.

Отже, підсумовуючи викладене, можна стверджувати, що, попри деякі помилкові та упереджені твердження щодо історико-політичного розвитку Європи та всього людства, Шелер на засадах власного вчення про людину виявляє найважливіші фундаментальні тенденції цього розвитку. І навіть його помилки спричиняються до тих соціально-політичних і моральних дискусій, які точаться дотепер.

Список посилань

- Шлюц, А., & Лукман, Т. (2018). *Структури життєсвіту*. Фоліо.
- Henckmann, W. (1998). *Max Scheler* (Originalausg.). Verlag C. H. Beck.
- Scheler, M. (1976a). Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs. In Max Scheler, *Gesammelte Werke. Band 9* (S. 145–170). Francke Verlag.
- Scheler, M. (1976b). Mensch und Geschichte. In Max Scheler, *Gesammelte Werke. Band 9* (S. 120–144). Francke Verlag.
- Scheler, M. (2018). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Felix Meiner Verlag.

References

- Henckmann, W. (1998). *Max Scheler* (Originalausg.). Verlag C. H. Beck.
- Scheler, M. (1976a). Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs. In Max Scheler, *Gesammelte Werke. Band 9* (S. 145–170). Francke Verlag.
- Scheler, M. (1976b). Mensch und Geschichte. In Max Scheler, *Gesammelte Werke. Band 9* (S. 120–144). Francke Verlag.
- Scheler, M. (2018). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Felix Meiner Verlag.
- Shiuts, A., & Lukman, T. (2018). *Struktury zhyttiesvitu [The Structures of the Life-World]*. Folio [in Ukrainian].

Vakhtang Kebuladze

THE RELATIONSHIP BETWEEN ANTHROPOLOGY, HISTORY AND POLITICS IN THE PHILOSOPHY OF MAX SCHELER

The article deals with the interrelationship of different teachings about man and the corresponding concepts of human history, which Max Scheler reveals in the work “Man and History”. According to him, there are currently five conceptions of history based on relevant anthropologies:

1. Christian-Jewish tradition.
2. Classical humanistic concept of man.
3. Modern positivist teaching about man.
4. Vitalistic panromanticism.
5. Postulate atheism.

From the understanding of history follows our assessment of the present, as well as the idea of the immediate future. In the work “The Man in the Age of General Equalization”, Max Scheler writes that humanity stands on the threshold of the age of general equalization, which has different dimensions:

1. Equalization of races.
2. Re-sublimation, or equalization of life and spirit.
3. Equalization of male and female.
4. Equalization of Europe and Asian cultures.
5. Political and economic equalization within Europe itself.

According to Max Scheler, the age of equalization of all aspects of human life is more dangerous than the era of accumulation and growth of human forces. The fate of humanity depends on exactly how this equalization will be directed.

Max Scheler’s assessments of the political situation in Europe at the beginning of the 20th century, which are based on his philosophical anthropology and philosophy of history, are sometimes striking with their naivety and shortsightedness. For example, his lack of understanding of the horrors of Italian fascism, German Nazism and Russian Bolshevism, which were born at that time. Nevertheless, at the same time some of his predictions of the future historical and political development of humanity turned out to be extremely accurate.

Keywords: spirit, elite, equalization, history, history of philosophy, man, Max Scheler, superman, political philosophy, re-sublimation, sublimation, philosophy, philosophy of history, philosophical anthropology.

Матеріал надійшов 03.09.2024

