

## Философката антропология на Макс Шелер и хуманизмът на Джовани Пико дела Мирандола

Невена Крумова

ЮЗУ „Неофит Рилски“

nevena\_krumova@swu.bg

## Max Scheler's Philosophical Anthropology and the Humanism of Giovanni Pico della Mirandola

Nevena Krumova

SWU "Neofit Rilski"

nevena\_krumova@swu.bg

**Резюме:** Текстът разглежда историко-философски паралел между двузначността на понятията „хуманисти“, „хуманизъм“ и „човек“: йерархичната структура на човешката потенция в текста на Джовани Пико дела Мирандола от XV в. и теорията за „стъпала на психофизическото битие“ на Макс Шелер през XX в. Изследват се проблемът за отправната точка на питането за мястото на човека чрез допускането на естествено изначално битие или небитие и следствията за самото питане от тези разлики, както и последиците от това питане относно историко-философските предпоставки, от които възникват така актуалните въпроси на трансхуманизма.

**Ключови думи:** Философска антропология, хуманизъм, Ренесанс, битие, небитие.

**Abstract:** The text examines a historical-philosophical parallel between the ambiguity of the concepts of “humanists”, “humanism” and “human”: the hierarchical structure of human potency in the text of Giovanni Pico della Mirandola (15th century) and Max Scheler's theory of the “strata” of psychophysical being (20th century). The problem of the starting point of the question about the place of the human is analysed, through the assumption of a natural original being or non-being, and the consequences for the question itself of these differences. Then the author traces the consequences of the question about the historical-philosophical premises from which the current issues of transhumanism arise.

**Keywords:** Philosophical anthropology, humanism, Renaissance, being, non-being.

Ако думата „човек“ крие в себе си една коварна двузначност, както твърди Макс Шелер, то тази двузначност неминуемо се прехвърля и на думата „човечност“ (в настоящия текст думата ще бъде използвана като синоним на „хуманизъм“ в нейния адекватен еквивалент на български). В книгата си „Грамматика на цивилизациите“ Фернан Бродел отделя специално място на темата в главата „Хуманизъм и хуманисти“, като подчертава: „...хуманизъм“ –

думата е двусмислена и би била опасна, ако не уточним веднага нейните употреби и гражданското ѝ състояние“ (Braudel 2014: 415).

Ако използваме думата в българския ѝ превод на „човечност“ още по-ярко и ясно може да усетим смисловата аналогия с двузначността, за която говори Макс Шелер.

Първоначалното използване на думата „хуманисти“ е свързано с италианския Ренесанс. „Хуманизъм“, за разлика от нея, е възникнала по-късно. Както твърди Бордел, тя е създадена през XIX в. Той посочва, че тя е употребена за първи път в статията на Пиер дьо Нолак „Петрарка и хуманизмът“. Както се вижда още от заглавието, думата „хуманизъм“ е свързана с Италианския Ренесанс, но по-нататъшната ѝ употреба не остава свързана само с него. Напротив, както споменава Бродел в „Грамматика на цивилизациите“, още през 1930 г. проучване установява множество значения на думата като: „нов хуманизъм, християнски хуманизъм, чист хуманизъм и дори технически и научен хуманизъм“ (Braudel 2014: 415-416). В текста на френския историк идеята за технически и научен хуманизъм звучи написана с почуда, но днес на фона на проблематиката, свързана с трансхуманизма, това звучи като начало на темата, с която духът на нашето време живее. Нека припомним думите на Макс Шелер, с които започнахме: „Самата дума и понятие човек съдържа една коварна двузначност, без чието разкриване не може да се разглежда въпросът за особеното място на човека“ (Scheler 1991: 38). За него двузначността се състои в две страни на понятието – първата той нарича „природосистемно понятие“, а втората „същностно понятие за човека“. Относно първото Шелер пояснява, че „природосистемното понятие“ посочва смисловата връзка между произхода на човека и неговото генетично сходство с другите представители на животинското царство. За разлика от него т.нар. „същностно понятие за човека“ носи точно обратния смисъл – че човекът е нещо съвсем различно от „животното въобще“ (Scheler 1991: 38-39). Шелер подчертава, че този втори смисъл на понятието е познат за ежедневния език на всички култури и народи. Този текст няма да коментира зараждането на тази полюсност, а връзките и вариациите, чрез които тя се отразява и живее в различните нюанси на разбирането за хуманизъм (човечност). Това двузначно разделение навярно стои и още в зараждането на думата „хуманисти“ и може би не е безпочвено да се вгледаме, търсейки паралел между теорията на Шелер от XX в. в „Мястото на човека в космоса“ и „Реч за достойнството на човека“ на Джовани Пико дела Мирандола, написана през XV в.

В текста на Пико намираме думите „Отецът вложи всякакви семена и зародиши, та, които от тях се захванат, да израснат и да дадат плодовете си в него. Ако са растителни, да стане растение, ако са чувствени, да стане безсловесно животно, ако са разсъдъчни, да стане небесно същество, ако са духовни, да стане ангел и син Божи“ (Pico 2015: 14), а в текста на Шелер: „Противоречието, което се наблюдава в човека и което субективно се преживява като такова, е от много висок и сложен порядък – то е противоречие между живот и дух. Това противоречие прониква много по-дълбоко в същността на нещата, отколкото противоречието между живота и неорганичното... Ако приемем, че психичното и физиологичното са само две страни на един същ

жизнен процес, на които съответствуват две гледни точки за същия процес, то би трябвало Х, осъществяващо тези две гледни точки, да превъзхожда тялото и душата. Това Х не е нищо друго освен духът, който никога не се предметява, затова пък предметява всичко останало“ (Scheler 1991: 91-92). Ако не отчетем различието между историко-философските и културните особености на контекста на епохата, в която са казани тези думи, бихме могли да изпаднем в една интерпретация, лишена от научен концепт и научна валидност.

Обсъждането на проблема за човека от Пико е в духа на епохата на Ренесанса, и то във възможно най-ортодоксалното разбиране за Ренесанс: „Осъществявайки своята човечност, по този начин човек осъществява и своята божественост“ (Bitsili 1993: 90). Пико вижда висшето проявление на човешкото във връзка с божественото, възвишеността на божествения дух, може да бъде достигната от човека и именно в това е неговото достойнство, за което той заслужава възхищение. Човек е свободен да избере на кое стъпало от живота да се спре, към какво да се насочи – към божественото или към низшето. Отделните проявления на човешкото са подредени йерархично: „Ако видиш някой човек, пълзящ по земята и отдаден единствено на търбуха си, да знаеш, че това е израстък, а не човек; ако видиш някой, заслепен от суетните измами на фантазията, на Калипсо например, и увлечен от съблазънта да се превърнал в пленник на чувствеността си да знаеш, че е животно, а не човек. Ако пък видиш философ, който с истински разум прави разлика между всички явления, него да почиташ. Той е небесно, а не земно същество.“ (Pico 2015: 16). Така човешката душа е центъра на всичко, тя е един своеобразен микрокосмос в който е отразен макрокосмосът – „в който потенциално е заключен целият свят“ (Bitsili 1993: 90).

Важното тук обаче е да отделим понятието „Ренесанс“ от възникването на философската проблематика с понятието „хуманисти“ и „хуманизъм“. За Бродел хуманизмът, зародил се по времето на Ренесанса, е преди всичко диалог „...на езическия Рим с Рим на Христос, на античната цивилизация с християнската цивилизация“ (Braudel 2014: 418); за него това е неспирен диалог, който е фундаментална характеристика на Запада. Разбирането на духовния и интелектуален живот на Европа за Бродел е немислимо без разбирането за промяна, за развитие и „безкрайното търсене на по-добър свят“ (Braudel 2014: 409), но има и още един важен аспект – епохата на Ренесанса с нейният триумф отминава, но оставя дълбок отпечатък в сферата на образованието чрез връзката си с Античността, която се е превърнала в неизменна част от цивилизационната реалност на Европа (Braudel 2014: 421).

Според Шелер има три несъвместими кръга от идеи, които почти моментално се противопоставят в главата на всеки образован европеец, когато бива попитан за това какво разбира под понятието човек. Първият от тях свързва човека с идеята за религиозната традиция, сътворението на Адам и Ева и грехопадението. Вторият свързва идеята за човека с гръкоантичния свят и понятието *logos*, разбран като връзка с речта, езика, но и способността на човека да притежава „разум“ и да схваща същността на нещата – това е същностна човешка характеристика за този втори кръг от идеи. Третия кръг разглежда човека като продукт на еволюцията, той е свързан с естествените

науки. Шелер нарича тези три кръга природонаучна, философска и теологическа антропология, които обаче си остават откъснати една от друга, без да имат връзка помежду си (Scheler 1991: 37).

Ренесансът сякаш съчетава в себе си теологичния и философския кръг: от една страна, понятието човек си остава свързано с Бога, от друга, се осъществява връзка с гръкоантичния смисъл, обвързващ човека с *logos*; тази връзка ще бъде разгърната в епохата на Просвещението, в която разумът ще се превърне в най-характерната черта, която отличава човека от животното. За автори като Саймън Дженкинс Просвещението е връхната точка, чрез която „...стената, дълго обграждала европейския ум и подкопана от Ренесанса и Реформацията, най-накрая е срината“ (Jenkins 2019:184). Подобно твърдение навежда на мисълта, че Ренесансът заедно с Реформацията и Просвещението заедно изграждат един общ период на преход, който отделя Средновековието от това, което бихме могли да наречем епистема на модерността<sup>1</sup>.

Третият кръг от идеи, за които Шелер говори, е възможен само след теорията на Дарвин и е много по-късно възникнал в историко-философската линия на европейското мислене, но въпреки това съществува едновременно и с еднаква значимост с останалите. Необходим е дълъг път, за да може в главата на един „образован европеец“ да съществуват три различни и противопоставящи се кръга от идеи, обвързани с определянето на това какво представлява понятието човек в своята същност и с двойствеността на самото понятие във всеки един от кръговете. Но тук е важно да подчертаем, че както понятието „хуманисти“ предхожда езиковата употреба на „хуманизъм“, така идеята за хуманизма определено предхожда историко-философската теорията на Шелер, която е свързана с духовния живот на ХХ в., с феноменологията и обосноваването на фундамента на предметното поле на философската антропология.

За Шелер задачата на философската антропология е да определи структурата на човешкото битие, на което следствие са: езикът, държавата, изкуството, митът, науката, историята и т.н. (Scheler 1991: 97). Нима това е възможно, нима човекът не е просто следствие на езика или на историчността? Каква е отправната точка, в която човек задава въпроса за своето място в света и как се поставя въпросът за „нищото“? В своята история на философията Жан Херш пише, че съществена черта, отличаваща философите от Новото време като Декарт, Спиноза, Лайбниц, е това, че за тях „естествено“ положение за разбиране на света е наличието на битие. Допускането на изначално небитие е нещо „неестествено“ за философията на Новото време. Подобно допускане е мислимо за по-късната философия едва след Хайдегер, който съумява да обърне радикално въпроса. По този начин питането за това: „Защо има нещо, а не нищо?“ започва да става по-„естествено“ за епистемата на модерността. Присъствието на битие предполага една налична каузалност, необходимо е някакво обяснение; липсата на обяснение води към нищото – това мислене е характерна черта на модерността (Hersch 2014: 151). Какво се променя по отношение на мястото на човека в света, отправната точка на поставянето на въпроса? Какво предполагаме като начало в света, в който човек задава въпроса

---

<sup>1</sup> Виж Фуко, М. 1992. *Думите и нещата – археология на хуманитарните науки*. София: Наука и изкуство.

за своето място и се опитва сам да определи какво е той самият? Това ни изправя пред проблема за една „метафизика на човека“, проблем засегнат в последната глава на „Мястото на човека в космоса“. Шелер започва книгата чрез въвеждане на йерархични стъпала на психофизическото битие, започвайки от „порив на осезанието“, присъщ на всички живи форми включително и на растенията, инстинктът присъщ на животните, асоциативната памет и практическата интелигентност характерна за висшите животни. В следващите части той обръща внимание на същността на духа и на „идеиращото познание като основен акт на духа“ и едва в последната част въпросът за мястото на човека се изправя пред метафизическото питане. Въпреки че Шелер завършва с това, че задълбоченото изследване на този въпрос не е предмет на изследването му, той поставя фундаментални основи за една метафизика на човека, в която човекът е разглеждан като „съществуващо чрез себе си битие, и то от функционалното единство на взаимодействието между дух и порив“ (Scheler 1991: 101). В този контекст „духът“ и „поривът“ се разглеждат като два атрибута на битието, но те не са завършени в самите себе си, а израстват в своите проявления: от една страна, това е „историята на човешкия дух“, а от друга, „еволюцията на живота в света“. Шелер търси една „нова метафизика“ чрез антропологичното конструиране в света. За него метафизиката предполага „наличието на един мощен и смел дух в човека“ (Scheler 1991: 101-102), който не търси опора в едно абсолютно битие, а, напротив, в своето развитие той участва в едно с божественото. Част от същността на човешката природа е да зададе въпроса за своето място в света и за това какво представлява битието на света, на човека в него и на бог като едно „битие чрез себе си“, но когато се изправя пред въпроса за мястото си в света, човекът не намира отговора в това просто да бъде част от света, който го заобикаля, защото човекът е „актуално битие“. (Scheler 1991: 97-98). И въпреки че в поставеното от Шелер питане остава привидно връзка между човека и божественото, тук питането е изведено на едно съвсем различно равнище, което би било немислимо в една по-ранна епоха. Взаимовръзка на „порив“ и „дух“ по начина, по който я описва Шелер, ни изправя пред идеята за „един незавършен, и в този смисъл еволюиращ бог!“ (Scheler 1991:101). Това е напълно различна отправна точка за метафизичното питане. Мястото на човека в света според Шелер може да бъде разбрано само във връзка с цялостната структура на биофизичния свят. Изхождайки от „порива на осезанието“ той стига до определянето на човека като същество, което обединява всички „стъпала на живота“. Според Шелер еднакво погрешно е да се приписват на неорганичното психични качества, както и теорията, че психичното започва с висшите форми при животните или само при човека – за него „границите на психичното започва с границите на живота изобщо“ (Scheler 1991: 41). В този смисъл философската антропология се отличава от една обща философия за човека със своя силно виталистичен характер и с това, че е едновременно антикатерзианска и проаристотелианска, в нея са вплетени както Аристотеловият витализъм, така и феноменологическата редукция (Kolev 2013: 17-19). Според един от преводачите на Макс Шелер на български може да разбирате цялостната идея на неговата философска антропология като разяснение на един основен тезис: „Странно звучи основният философско-

антропологичен тезис на Шелер: „В биологично отношение човекът е дезертьор от живота, а в метафизично – едно способно да отрича съществуване, което наистина израства от живота, но е в състояние на обърне гръб на живота“. Цялата философска антропология на мислителя, изложена най-вече в малката по обем монография „Мястото на човека в космоса“, е разяснение на този основен тезис“ (Vatseva 1998: 165).

Въпросите, поставени в дискуссионното поле на философията в съвременността ни от проблематиката, свързана с дискурса за трансхуманизма, отново и с пълна сила актуализират нуждата от пълноценно разбиране на многозначността на понятията „хуманизъм“ и „човек“. Дали връзката между биофизичния свят и машината е естествен еволюционен процес? Или обратно: машината е онова друго, което е различно от живота? Имаме ли ориентир по отношение на това, какво бихме могли да разбираме за естествено, или това са два различни дискурса както промяната по отношение на питането за света, предполагайки битие или небитие като първоначало?

### Литература/References (transliterated)

- Bitsili, P.M. 1993. *Evropeyskata kultura i Renesansa*. Sofia: Anubis. [Бицили, П.М. 1993. *Европейската култура и Ренесанс*. София: Анубис.]
- Braudel, F. 2014. *Grammaire des civilisations*. Sofia: Iztok-Zapad. [Бродел, Ф. 2014. *Граматика на цивилизациите*. София: Изток-Запад.]
- Pico, G. della Mirandola. 2015. *De hominis dignitate*. Sofia: Iztok-Zapad. [Пико, Д. дела Мирандола. 2015. *Реч за достойнството на човека*, прев. Т. Хрисчев. София: Изток-Запад.]
- Hersch, J. 2014. *L'étonnement philosophique : Une histoire de la philosophie*. Sofia: NBU. [Херш, Ж. 2014. *Философското удивление. Една история на философията*. София: НБУ.]
- Jenkins, S. 2019. *A short history of Europe*. Sofia: Ciela. [Дженкинс, С. 2019. *Кратка история на Европа*. София: Сиела.]
- Kolev, I. 2013. *Filosofska antropologia*. Sofia: Iztok-Zapad. [Колев, И. 2013. *Философска антропология*. София: Изток-Запад.]
- Scheler, M., 1991. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Sofia: Evrazia-Abagar. [Шелер, М. 1991. *Мястото на човека в космоса*, прев. Р. Килева. София: Евразия-Абагар.]
- Vatseva, E. 1998. Maks Sheler. In: *Homo culturalis. Idei v kulturologiyata*. Vol. 3. Sofia: Sv. Kliment Ohridski, pp. 159-171. [Вацева, Е. 1998. Макс Шелер. В: *Homo culturalis. Идеи в културологията*, том 3. София: УИ „Св. Климент Охридски“, с. 159-171.]