Г.К. Эзри*

ЕВРОПЕЙСКИЙ ТЕИЗМ XIX в. И ДИАЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕНЦИЯ В ЕВРОПЕЙСКОЙ ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ XX в.

В статье исследуется влияние европейского теизма XIX в. на становление диалогизма в европейской персоналистической философии XX в. в контексте антропологического поворота. Автор прослеживает диалогическую интенцию в европейском теизме XIX в. и в европейском персонализме XX в., а также рассматривает аксиологическую сторону диалога Я и Ты, субъекты и объекты диалога в европейской персоналистической философии XX в. Данная проблематика изучается в контексте анализа антропологического поворота Хайдеггером: в европейском теизме XIX в. и европейском персонализме XX в. можно обнаружить индивидуально-субстанциальное Я, диалогизм, ценностность. Автор приходит к выводу, что полноценное раскрытие диалогической и ценностной сущности личности состоялось в европейском теизме XIX в., а исследование социальной сущности личности – только в европейском персонализме XX в.

Ключевые слова: европейский теизм, европейский персонализм, личность, монада, субстанция, ценность, диалогизм, антропологический поворот

European theism of the XIXth century and the dialogical intention in the XXth century European personalism. GRIGORIY K. EZRI (Far Eastern Federal University)

The article examines the influence of European theism of the XIXth century on the formation of dialogism in the European personalism of the XXth century in the context of the anthropological turn. The author traces the dialogical intention in both intellectual stances and considers the axiological side of the dialogue between I and You, the subjects and objects of dialogue in the XXth century European personalism. The issue is studied in the context of Heidegger's analysis of the anthropological turn. The author comes to the conclusion that the full disclosure of the dialogical and value essence of personality took place in the European theism of the XIXth century, and the study of the social essence of personality took place only in the European personalism of the XXth century.

Keywords: European theism, European personalism, personality, monad, substance, value, dialogism, anthropological turn

Каково влияние антропологического поворота на становление диалогизма и персонализма? В настоящей статье данная проблематика исследуется на примере влияния европейского

теизма XIX в. (как философского направления времен антропологического поворота) на становление диалогизма в европейской персоналистической философии XX в. Европей-

---

* ЭЗРИ Григорий Константинович, соискатель Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: grigoriyezri@mail.ru

© Эзри Г.К., 2020

ский персонализм XX в. исследовал проблему человека с религиозной (христианской) точки зрения. Подобно европейскому теизму и российскому духовно-академическому теизму XIX в. он утверждал персональный (личностный) статус человека и фокусировался на диалогической интенции. Среди европейских персоналистов XX в. можно выделить Мунье, Ружмона, Ландсберга, Недонсея, Лакруа, Мадинье, Марсея, Левинаса, Бубера и т.д. Близи персонализму были Зиммель, Гуссерле, Ортега-и-Гассет, которые исследовали проблематику коммуникации монад и т.д., теологи Тиллих, фон Бальтазар, Барт, Маритен, Жильсон.

В европейском персонализме XX в. наличествуют две интенции: диалогическая и аксиологическая, возникшие в трудах европейского теиста XIX в. Г. Лотце. «Ценность по видимости предполагает, что сообразующиеся с нею люди занимаются самым что ни на есть ценным; на самом деле ценность как раз и оказывается немощным и прохудившимся прикрытием для потерявшей объем и фон предметности сущего. ... Надо обратить внимание, для прояснения XIX века, на своеобразную промежуточную позицию Германа Лотце, который одновременно и перетолковал платоновские идеи в ценности, и под заглавием “Микрокосм” предпринял “Опыт антропологии”» [29, с. 56].

Как показал Хайдеггер, диалогизм – неотъемлемая часть антропологического поворота, как и формирование философии ценности сущего. «Тезис: присутствие экзистенцирует ради себя, не содержит никакого эгоистически-онтического целеполагания в интересах слепого себялюбия конкретно фактического человека. ... Вместо этого он конечно задает условие возможности того, что человек может вести “себя” или “эгоистически” или “альтруистически”. Лишь поскольку присутствие как таковое определяется через самость, я-самость способна вступить в отношение к ты-самости. Самостность есть предпосылка для возможности Я, которое размыкается всегда только в Ты» [30, с. 202–203]. Также немецкий мыслитель задавался вопросом: «Кто такой... сам человек? Есть ли он простое Я, которое впервые по-настоящему утверждается в своем Я лишь через обращение к Ты, потому что существует в отношении Я к Ты?» [30, с. 232].

Философия европейского теизма XIX в. хоть и основывалась на монадологии Лейбница, однако в учении теистов монады имеют

«окна» и, соответственно, могут вступать во взаимодействие (диалог). Полноценное исследование «окон» у монад представлено в трудах Лотце и Тейхмюллера. Лотце определял бытие как «пребывание в отношениях» [31, с. 287] и обосновывал персонализм через исследование ценности для-себя-бытия и бытия-для-другого [21, с. 74–76]. То есть в данном случае речь идет о взаимоопределении двух Я. Тейхмюллер обосновывал персонализм через исследование основной онтологической проблемы – проблемы бытия [21, с. 74–76], а коммуникацию монад считал возможной благодаря существованию т.н. соотносительных точек [6, с. 39]. Таким образом, через раскрытие монад теисты XIX в. актуализировали проблему коммуникации (диалога) монад (личностей), однако свое комплексное решение она получила лишь в XX в.

Ярким представителем философии диалога, становление которой произошло в XX в., является Мартин Бубер. Он был знаком с монадологией [9, с. 342–420] и рассмотрел проблему взаимодействия Я и Ты, вариант решения которой предложил, изучив опыт хасидской общины [20, с. 71–96]. Бубер был учеником Зиммеля [8], который защитил свою диссертацию «Монадология» с опорой на атомизм Фехнера [14, с. 529, 555] и обосновал возможность коммуникации между монадами. Зиммель показал, что монады, «каждая из которых представляет мир иначе», тем не менее находятся в абсолютной гармонии друг с другом, как зеркала: «изображение каждого зеркала отличается от изображения других зеркал, но они не могут противоречить друг другу, ибо отражают один и тот же объект» [13, с. 192–193]. Кроме того, в деятельности монады порождают ценности, выражающие достигнутый результат и подлинную природу человека, сущность которой – деятельность. Деятельность как таковая есть путь от данного, единичного к идее, к смыслу бытия. «Быть может, этим объясняется также то, что он столь часто говорил о действии и его необходимости, о неустанной деятельности, в которой должна пребывать «монада» личности, не указывая при этом, для чего следует действовать, на что должна быть направлена эта деятельность» [16, с. 281]. В данных обстоятельствах монада утрачивает свою абсолютную замкнутость и приходит во взаимодействие с другими монадами, предустановленная Богом гармония Лейбница утрачивается и сменяется сообществом монад и трансцендентально-феномено-

логической редукцией Гуссерля [19]. То есть мир и его характер меняются, но философия остается лейбницианской, как отмечал Ж. Делез [11, с. 242].

Мунье в работе «Персонализм» [24] показал предшественников французского персонализма, среди которых – Мен де Биран. Он искал Я, посредством которого происходит воздействие на внешний мир через внутреннее усилие, связывающее сознание с непосредственной реальностью. Мен де Биран и Марсель рассмотрели телесное и субъективное существование Я как один и тот же опыт. Ренувье считал, что личность способна испытывать сомнения, сопротивляться опьянению мышлением, отвергать все формы утверждающейся коллективности. Лотце, Бубер обогатили понятие личность, исследовали ее взаимоотношения с миром и другими существами. По мнению Мунье, личность априори направлена на другую личность, трансцендентна по своей природе, которой производственная деятельность без цели противоречит. С этих позиций он критиковал Сартра, приводя различные примеры обозначения направленности личности на другие личности и мир: интенциональность Гуссерля, свидетельство Марселя и т.д. [24, с. 84].

Монадологические воззрения близки и Ортега-и-Гассету. Фриденлендер описал трактовку мира в учении испанского философа следующим образом: «Вселенная, в понимании Ортеги, в известной мере напоминает мир монад Лейбница, то есть мир, состоящий из бесчисленных заряженных энергией “малых миров”. Каждый из подобных “малых миров” имеет свой “проект”, заложенную в нем идеальную цель самоосуществления; этот “проект” образует его “идеальное” начало. Реальный же облик каждой вещи определяется тем, насколько ей удастся (или не удастся) приблизиться к своему “идеальному” началу. Это всецело относится и к человеческой личности» [25, с. 12]. Хосе Ортега-и-Гассет¹ критиковал закрытые монады Лейбница: «У Декарта Я поднимается до ранга первой теоретической истины и, становясь монадой у Лейбница, закрываясь в себе, отделяясь от большого Космоса, создает интимный мирок, микрокосм и представляет собой, согласно самому Лейбницу. И поскольку идеа-

лизм достигает кульминации у Фихте, у него же Я оказывается в зените своей судьбы – Я есть просто и прямо Универсум, все. Я сделало блестящую карьеру. ... однако ... поглотив Мир, современное Я остается одиноким, конститутивно одиноким» [26, с. 148].). То есть одиночество монадологического Я требует какого-либо способа «открытия» монады.

Испанский философ выбрал перспективизм как путь «открытия» монад, который сформировался в трудах Тейхмюллера. Как отметила А.Ю. Бердникова, «через идеи Ницше “метод перспективизма” попал в метафизику М. Хайдеггера, у которого он превратился в методическое требование всегда обращать внимание на точку зрения, с которой осуществляется познание..., на угол зрения и горизонт, которые задаются этой точкой зрения» [6, с. 36–37]. Как показала А.Б. Зыкова, «представлению об истине классического рационализма как единой и общезначимой Ортега-и-Гассет противопоставил намеченный уже Г.В. Лейбницем и развитый Ф. Ницше принцип перспективизма, согласно которому мир воспринимается каждым человеком всегда с той или иной точки зрения, в контексте вырабатываемых им личных убеждений, что стало у Ортега-и-Гассета формой обоснования мировоззренческого плюрализма и историзма» [15]. Сам испанский философ выступал против наименования «его» метода перспективизмом: «Сегодня не стоит насиловать нашу чувственность, не желающую отказываться ни от одного из двух измерений: временного и вечного. Их соединение должно стать великой философской задачей современного поколения, и решить ее поможет разработанный мною метод, который немцы, склонные к навешиванию ярлыков, окрестили “перспективизмом”» [26, с. 59]. Данный метод позволил мыслителю исследовать жизнь как столкновение «я» и его обстоятельств, как «динамический диалог между индивидуумом и миром» [25, с. 443]. Таким образом, испанскому философу при исследовании диалогизма удалось обойти проблему ценности личности, хотя это скорее исключение, чем правило.

В европейского теизма XIX в. существовало две трактовки соотношения понятий «монада» и «субстанция». Во-первых, монада как индивидуальная субстанция, в которой произведена рефлексия психологического Я – такая логика близка хайдеггеровской интерпретации антропологического поворота. Во-вторых, субстан-

¹ Можно отметить одну интересную деталь: испанский философ называл монады «барочными» [26, с. 141], схожим образом их интерпретировал и французский философ-постмодернист Делез [11].

ция как совокупность, набор взаимосвязанных монад (естественно, что для бытия личности необходимо, чтобы одна из монад была способна к апперцепции) – логика панпсихизма, а в дальнейшем развитии – противопоставление личности и вещи.

Критику такого смешения понятий монада и субстанция можно обнаружить в творчестве теологов Маритена и Жильсона, ведь (нео)томизм жестко определял субстанции как нечто, состоящее из элементов. В данном случае логика (нео)томизма, как отметил Маритен, такова: «Наконец, разум позволяет увлечь себя мифической концепции человеческой природы, которая приписывает этой природе состояния, присущие чистому духу, предполагает, что в каждом из нас эта природа столь же совершенна и чиста, как и природа ангела, а потому отныне требует для нас как принадлежащих нам по праву полного господства над природой, и той автономии высшего порядка, той самодостаточности, ... которая подобает чистым формам. Это то, что можно, если придать слову его самый полный метафизический смысл, назвать индивидуализмом... Последний термин находит свое подтверждение в соображениях как исторических, так и доктринальных, ибо именно в картезианском смешении человеческой души с чистым духом, как и в Лейбницево смешении субстанции, какова бы она ни была, с ангельской монадой, коренится современный индивидуализм, здесь он находит свои идейные истоки и свой метафизический образец» [23, с. 215]. В данном случае можно найти аналогии с размышлениями Хайдеггера о переходе онтологии в антропологию (психологию), солипсизма – в эгоизм. Индивидуализм Маритена – это, как представляется, и есть эгоизм Хайдеггера. По мнению Маритена, по своей сущности монада соответствует ангелам и чистым духам, а не человеческой душе. Происходит смешение природы человека и природы ангела. В этом смысле природа ангела духовно индивидуальнее (не в эгоистическом смысле), чем человеческая. Ангелы, по мнению того же мыслителя, бестелесны, но материальны в ином смысле, чем человек, потому что иначе им не было бы присуще движение. Индивидуация ангелов достигается не за счет умножения представителей одного и того же вида, а за счет увеличения количества видов, родов. Это делает ангелов более совершенными, чем люди.

У Жильсона и Маритена можно встретить следующие случаи употребления понятия «субстанция». Жильсон в работе «Философ и теология» отмечал, что «субстанция есть чистый акт бытия», теология св. Августина и св. Фомы Аквинского субстанциально едина, вера – «субстанция христианской философии» [17]. В работе Маритена «Томизм» можно обнаружить следующие контексты употребления понятия «субстанция»: «Своим совершенством вселенная обязана, прежде всего, заключенным в ней отдельным субстанциям. Поэтому, если умножение особей одного вида заменяется умножением видов, это не умаляет, а увеличивает совершенство мира в целом». По мнению Маритена, душа человека – нематериальная субстанция, также «душа и тело суть две неполные субстанции, соединение которых образует полную субстанцию, то есть человека». Более того, «способ познания сущности (субстанции) всякой вещи определяет собою характер наших знаний об этой вещи», субстанция Бога – это Его существование [16, с. 23, 216, 228, 244–245].

Таким образом, в данном случае критика европейского теизма XIX в. определяется различием в философских системах. Аристотелевская концепция родо-видовых различий не позволила определить множество людей как множество индивидуально-самостоятельных душ: души, входящие в индивидуальную человеческую субстанцию, являются формами субстанции «человечности». Более того, (нео)томистская философия видит субстанцию там, где есть какая-то сложность. В европейском теизме XIX в. понятия «субстанция» и «монада» жестко отнесены к человеку. В критическом персонализме Штерна с полным сохранением такой логики субстанция заменена на личность, а монада – на вещь, что позволило перейти к обобщению и значительно увеличило число личностей (нация, государство как личность и т.д.), что, как представляется, является смешением понятий «индивидуальная субстанция» и «всеобщая субстанция». То есть, несмотря на всю онтологичность введения персонализма при (нео)томистском подходе человеческая личность в нем теряет многое от своей персональности.

Итак, в рамках европейского теизма XIX в. утверждалась диалогическая интенция (взаимоопределение двух Я), а в коммуникацию должны были вступать монады, в которых произошла рефлексия психологического Я (инди-

видуальные субстанции). Соответственно, диалогическая интенция, интенция взаимодействия и взаимоопределения индивидуально-субстанциальных Я была унаследована европейской персоналистической философией XX в. Таким образом, происходил процесс углубления антропологического поворота в европейской философии, т.е. процесс перехода метафизики в антропологию, как и показал Хайдеггер [31].

Как показано выше, антропологический поворот означал переход не только к индивидуально-субстанциальному Я, но и к ценностному измерению бытия. Проблему ценностей исследовал теист Лотце, впервые давший развернутое учение о ценностях и выступивший основателем аксиологии [1]. Именно этот немецкий мыслитель, как отметил Х. Плеснер, оказал большое влияние на аксиологию неокантианцев [27, с. 37]. Хайдеггер показал, что в философии Лотце фактически произошло сращивание учений о человеке и ценностях, сущем и ценностях [29, с. 56]. На это же обстоятельство обратил внимание и Бахтин: он отнес Лотце к сторонникам эстетики «вчувствования». Представители данного направления эстетики при взаимодействии с другим человеком или неодушевленным предметом пытаются вчувствоваться в него, сопереживают его внутреннему состоянию, деятельности [5, с. 61], т.е. строят коммуникацию с ним исходя из ценностного аспекта бытия.

Русский философ Н.О. Лосский относил Лотце к тем, кто обосновал персонализм через исследование ценности бытия для-себя и для-другого [22, с. 75]. Как отметил Б.В. Марков, немецкий философ сводил ценность к благу как метафизическому атрибуту бытия [22]. Немецкий теолог К. Барт привел следующую цитату Лотце: «Стремление духа объять как реальность высшее... не может быть удовлетворено никакой иной формой бытия, кроме личностной... присутствует столь сильная убежденность в том, что живое Я, владеющее самим собой... есть неперемненное предварительное условие и единственно возможная родина всякого блага и всяческих благ» [3, с. 256]. И в качестве вывода процитировал богослова Ричля: «Признание за богами личностности доказывает, “насколько велика ценность, придаваемая религией человеческой духовной жизни”» [3, с. 257]. Однако, как считал Барт, при этом сам подход Лотце к ценностям и личности не был нов, и именно Фейербах говорил о теологии как об антропологии и обожествлении сущности человека [3, с. 258].

Таким образом, труды Лотце заложили базу дальнейшего исследования вопросов аксиологии, а его подход стал основой ряда учений о ценностях и личности в XX в.

Диалог Я и Ты с персоналистической точки зрения заключается в определении одного Я через другое Я. Данный аспект Н.О. Лосский описал в категориях порождения смысла [21, с. 77]. То есть диалог Я и Ты – творческий процесс, в котором оба Я взаимно создают друг друга и придают бытию друг друга ценность. Диалог Я и Ты можно рассматривать как диалог Бога и человека, как диалог двух личностей (людей) как социальных существ, как диалог двух конкретных личностей (мужчины и женщины), как диалог индивида и общества и как отношения с вещами.

Бог и человек – личностные сущности. Это классический христианский подход к проблеме. Фон Бальтазар, Тиллих, русские религиозные философы и духовно-академические теисты, европейские теисты XIX в. и др. мыслили Бога исключительно как личность. Однако существовали и философские школы, утверждавшие неличностный характер Бога, с которыми на страницах своей «Церковной догматики» вел полемику Барт. Он критиковал тех, кто утверждал как неличностный, так и личностный характер Бога. По его мнению, некорректна была сама постановка вопроса: Бог не описываем в человеческих понятиях, он выше них. Барт пытался определить Бога диалектически как парадокс, противоречие, закончив тем самым многовековую дискуссию. В Боге диалектически сочетаются безликий Абсолют и Личность, личностность. В конечном счете, как отмечал теолог, Бог есть Единый и Любовь, а также Бог есть и Я-бытие (с этим Я-бытием человек и взаимодействует). Личностность человека К. Барт утверждал через личностный характер Иисуса Христа [3; 4]. Другие мыслители, например, фон Бальтазар и Тиллих, исходили из того, что Бог – Личность [2; 28]. Возможность диалога между Богом и человеком как личностными сущностями со своим Я-бытием отстаивал и Бубер [20, с. 97–120].

Диалог Я и Ты как двух людей как социальных существ исследовали многие представители европейской персоналистической философии XX в. и близкие к ним мыслители, например, фон Бальтазар, Тиллих, Шелер, Гуссерль, Левинас, Бубер, Мунье, Лакруа и т.д. Диалог – не только аксиологический способ обо-

снования персонализма, но и прямое указание на социальный, общественный, коллективный характер бытия. С точки зрения религиозного персонализма одиночество противостоит сущности, природе человека [2; 10; 12; 20; 22; 28].

Бахтин и Бубер исходили из онтологичности диалога, рассматривали его как интерсубъективную интенциональность, событие бытия. Данное учение, как и система Бубера, являются экзистенциально-онтологическими. Характеризуя соотношения личности и общности, Бубер, как показала Т.П. Лифинцева, свел сущность социальных отношений к онтологическому союзу, диалогу. Единичность и общность он, вслед за хасидами, отождествлял. Цельность, аутентичность в своей индивидуальности позволяет выйти за пределы своей самости (ответить на зов Другого равносильно ответу самому себе). То есть утверждение себя – это утверждение другого в себе и себя в другом. Как отметила Т.П. Лифинцева, Бубер находил в хасидизме идею того, что духовность личности – фундаментальная ценность [20, с. 52, 73].

В основе философии Шелера лежит ценностный подход. Центр тяжести смещен с рационального на психологический, чувственный компонент личности. Он рассматривал личность через концепт любовь (любовь – онтологическое чувство), который определяет ценность человека как личности. Шелер рассматривал Я только во взаимодействии с Другим. Я и Другой утверждаются только во взаимодействии друг с другом, сущностью которого и является любовь [10; 22]. В философии Зиммеля переход на социальный уровень исследования личности осуществлялся через утверждение возможности взаимопонимания монад, т.к. они отражают один и тот же мир, хотя и по-разному [13]. У Мунье онтологический, аксиологический и социальный уровень неразрывно связаны между собой: личности являются социальными и субстанциально связанными существами (индивид и общество – личности), ценности имеют объективный характер и наполняют личностей. Одиночество преодолевается через «вовлечение-высвобождение» [18; 25, с. 86].

В рамках немецкого постгегелевского теизма представляется возможным говорить лишь об изучении онтологической и аксиологической стороны диалога Я и Ты. Переход на социально-философский и социально-психологический уровень исследования личности в рамках данного философского направления не состоялся,

хотя Я уже рассматривалось как психологическое. В европейской персоналистической философии XX в. произошло объединение аксиологического и социального углов рассмотрения личности.

Диалог Я и Ты как диалог мужчины и женщины (двух личностей с учетом их половой принадлежности) рассматривал, например, Барт. Теолог рассматривал их как равных, считая, что «женщина для мужчины, мужчина для женщины есть в высшем смысле другой человек, ближний», но несмотря на противопоставленность человека человеку, существует сила взаимного притяжения, что характеризуется как высший интерес друг к другу, в иных случаях не встречающийся. В конкретной человеческой жизни есть лишь конкретные мужчины и женщины, встреча мужского и женского бытия: человеческое бытие – это бытие во встрече, настоящими партнерами могут быть лишь мужчина и женщина, поэтому бытие человека может носить лишь временно одинокий характер. Диалог мужчины и женщины – конкретное воплощение диалога Я и Ты, человечности, диалог конкретных личностей. Связь между мужчиной и женщиной не определяется через деторождение или семью, их связь имеет особую важность и достоинство сама по себе [4, с. 121–123, 129].

Проблема семьи и брака, мужчины и женщины интересовала также французского философа-персоналиста Лакруа. По его мнению, семья – основа социальности и персоналистской веры. Во взаимном признании людьми друг друга заключается персоналистская вера, а в семье люди полностью признают друг друга и пользуются взаимным доверием, сохраняя верность. Семья объединяет через признание любви и слабости. Она дает каждой личности развиваться с детства благодаря творческой любви. Ребенок – не цель и завершение брака, а идея брака. Французский философ со ссылкой на С. Кьеркегора утверждал, что подлинная любовь заключается в том, чтобы любить себя в третьем. Так обеспечивается постоянство, а жизнь без него бессмысленна [18, с. 206–207]. Схожие идеи были и у Бубера. Мужчина и женщина могут стать настоящими людьми, быть полноценными, целостными личностями лишь друг через друга, во взаимодействии друг с другом. Мыслитель считал, что дух развивается через взаимодействие анимуса и анимы, инь и ян [20, с. 56].

Диалог Я и Ты можно рассматривать как взаимодействие личности и общества (Я-Оно). Бубер исследовал индивидуализм и коллективизм и отверг оба пути. В этих случаях отношения Я-Оно строятся по принципам взаимодействия субъект-объект, коллектив представляется, как отметила Т.П. Лифинцева, в сартровских терминах, мы-объектом. Я становится индивидуумом, отделяющим себя от других сущностей. В идеальной общине, социальной общности отношения строятся по принципам диалога Я и Ты (мы-субъект). В таком случае все члены общества – личности, а не индивиды [20].

Последний, пятый аспект диалога – взаимодействие личности и вещи. Данную проблематику исследовал Штерн. Он считал, что в идеальной социальной общности каждая вещь воспринимается как действие Бога в мире, через вещи Бог общается с миром, вещи находятся в органическом единстве с миром. Штерн противопоставил личность как совокупность, являющуюся единой и целестремительной самостоятельностью, и вещь как целость, не образующую реального единства. Личность – цель для другого, она способна самостоятельно ставить цели, является энтелехией, а также способна чувствовать и переживать целостную судьбу. Сверхличностные реальности не способны чувствовать [7, с. 149–151]. В этом смысле полноценное взаимодействие возможно лишь между личностями, но личностью становятся лишь в диалоге с другой личностью и в противопоставлении вещи. Как отметил Н.О. Лосский, Штерн противопоставлял самоценную личность и ее составные части, которые есть производные ценности. Составные части личности ценны лишь как части личности [21, с. 91–92]. Таким образом, противопоставление личности и вещи – это противопоставление самоценного и производно ценного, но при этом личность и вещь взаимосвязаны.

Подводя итог сказанному, можно сделать следующие выводы.

Во-первых, Я, участвующее в диалоге, носит психологический и индивидуальный характер (монадологическое Я). Взаимодействие монад в рамках интересубъективных миров – феноменологическое описание диалога Я и Ты. Интерпретация Я как субстанции при обосновании персонализма через исследования ценности бытия для-себя и для-другого не онтологизирует Я. В диалоге Я и Ты приобретают ценностное содержание, личность обладает абсолютной и объективной ценностью

Во-вторых, диалог Я и Ты может предполагать различный набор участников: Бог и человек, два человека без учета их половой принадлежности, мужчина и женщина, индивид и общество, личность и вещь. Во всех случаях индивид становится личностью, индивидуальное Я утверждается через Ты.

В-третьих, немецкий постгегелевский теизм XIX в. был одним из направлений философии XIX в., которое оказало значительное влияние на европейскую персоналистическую философию XX в.: ценность личности, сращенная с взаимоопределением одного Я через другое Я, стала основой философии диалога, а также был совершен переход к индивидуально-субстанциальному Я.

В-четвертых, онтологическая и аксиологическая сторона диалога Я и Ты была раскрыта при обосновании персонализма в немецком постгегелевском теизме, но персоналистическое исследование личности как социального существа состоялось лишь в философии XX в.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ан С.А., Белинова О.А. Концептуализация ценности как философской категории // Вестник Кемеровского государственного университета. 2014. № 2. С. 230–234.
2. Бальтазар Х.У. Достоина веры лишь любовь. М.: Истина и Жизнь, 1997.
3. Барт К. Церковная догматика. Т. 1. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.
4. Барт К. Церковная догматика. Т. 2. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011.
5. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986.
6. Бердникова А.Ю. Неолейбницианство в России. Историко-философский анализ: дисс. ... канд. филос. н. М., 2016.
7. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж: YMCA Press, 1934.
8. Бубер Мартин // Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://eleven.co.il/jewish-philosophy/new-age/10784/>
9. Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995.
10. Гагарин А.С. Философская антропология Макса Шелера: проблема интенциональности // Проблемы антропологии и антропологии в фи-

лософии. Ч. 3. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2005. С. 74–81.

11. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1997.

12. Дьяконов Г.В. Концепция диалога М.М. Бахтина – основа экзистенциально-онтологической психологии // Соціальна психологія. 2006. № 5. С. 45–55.

13. Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры. М.: Юрист, 1996.

14. Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996.

15. Зыкова А.Б. Ортега-и-Гассет // Большая российская энциклопедия. Т. 24. М., 2014. С. 476.

16. Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб.: Университетская книга, 1999.

17. Жильсон Э. Философ и теология. М.: Гнозис, 1995.

18. Лакруа Ж. Избранное: персонализм. М.: РОССПЭН, 2004.

19. Литвиновская М.Л. Истоки теории монадического сообщества Э. Гуссерля // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2009. № 89. С. 31–38.

20. Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера. М.: ИФ РАН, 1999.

21. Лосский Н.О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Париж: YMCA Press, 1931.

22. Марков Б.В. Ценности и бытие в философской антропологии Макса Шелера // ANTHROPOLOGY: Web-кафедра философской антропологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/markov-bv/cennosti-i-bytie-v-filosofskoy-antropologii-maksa-shelera>

23. Маритен Ж. Знание и мудрость. М.: Научный мир, 1999.

24. Мунье Э. Персонализм. М.: Искусство, 1992.

25. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991.

26. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991.

27. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М.: РОССПЭН, 2004.

28. Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995.

29. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.

30. Хайдеггер М. Что такое метафизика? М.: Академический проспект, 2013.

31. Шилкарский В.С. Проблема сущего. Юрьев: Типография К. Маттисена, 1917.

REFERENCES

1. An, S.A. and Belinova, O.A., 2014. Kontseptualizatsiya tsennosti kak filosofskoi kategorii [Conceptualization of value as a philosophical category], Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta, no. 2, pp. 230–234. (in Russ.)

2. Balthazar, H.U., 1997. Dostoina very lish' lyubov' [Love alone is credible]. Moskva: Istina i Zhizn'. (in Russ.)

3. Barth, K., 2007. Tserkovnaya dogmatika. T. 1 [Church dogmatics. Vol. 1]. Moskva: Bibleiskobogoslovskii institut sv. apostola Andrey. (in Russ.)

4. Barth, K., 2011. Tserkovnaya dogmatika. T. 2 [Church dogmatics. Vol. 2]. Moskva: Bibleiskobogoslovskii institut sv. apostola Andrey. (in Russ.)

5. Bakhtin, M.M., 1986. Estetika slovesnogo tvorchestva [Aesthetics of verbal art]. Moskva: Iskusstvo. (in Russ.)

6. Berdnikova, A.Yu., 2016. Neoleibnitsianstvo v Rossii. Istoriko-filosofskii analiz [Neo-Leibnizianism in Russian philosophy: a study in the history of philosophy], dissertatsiya kandidata filosofskikh nauk. Moskva. (in Russ.)

7. Berdyaev, N.A., 1934. Ya i mir obektov. Opyt filosofii odinochestva i obshcheniya [Solitude and society]. Paris: YMCA Press. (in Russ.)

8. Buber Martin. URL: <https://eleven.co.il/jewish-philosophy/new-age/10784/> (in Russ.)

9. Buber, M., 1995. Dva obraza very [Two types of fath]. Moskva: Respublika. (in Russ.)

10. Gagarin, A.S., 2005. Filosofskaya antropologiya Maksa Shelera: problema intentsional'nosti [Max Scheler's philosophical anthropology: the issue of intentionality]. In: Problemy antropologii i antropoditse v filosofii. Ch. 3. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo un-ta, 2005, pp. 74–81. (in Russ.)

11. Deleuze, G., 1997. Skladka. Leibnits i barokko [The fold: Leibniz and the baroque]. Moskva: Logos. (in Russ.)

12. D'yakonov, G.V., 2006. Kontseptsiya dialoga M.M. Bakhtina – osnova ekzistentsial'no-ontologicheskoi psikhologii [Mikhail Bakhtin's concept of dialogue as the basis of existential-ontological philosophy], Sotsial'na psikhologiya, no. 5, pp. 45–55. (in Russ.)

13. Simmel, G., 1996. Izbrannoe. T. 1. Filosofiya kul'tury [Selected works. Vol. 1. Philosophy of culture]. Moskva: Yurist. (in Russ.)

14. Simmel, G., 1996. Izbrannoe. T. 2. Sozertsanie zhizni [Selected works. Vol. 2. The view of life]. Moskva: Yurist. (in Russ.)
15. Zyкова, A.B., 2014. Ortega-i-Gasset [Ortega y Gasset]. In: Bol'shaya rossiiskaya entsiklopediya. T. 24. Moskva, 2014, p. 476. (in Russ.)
16. Gilson, E., 1999. Tomizm. Vvedenie v filosofiю sv. Fomy Akvinskogo [Thomism. The philosophy of Thomas Aquinas]. Moskva; Sankt-Peterburg: Universitetskaya kniga. (in Russ.)
17. Gilson, E., 1995. Filosof i teologiya [The philosopher and theology]. Moskva: Gnozis. (in Russ.)
18. Lacroix, J., 2004. Izbrannoe: personalizm [Selected works: personalism]. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)
19. Litvinovskaya, M.L., 2009. Istoki teorii monadicheskogo soobshchestva E. Gusserlya [The sources of E. Husserl's theory of monadic community], Izvestiya Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gertsena, no. 89, pp. 31–38. (in Russ.)
20. Lifintseva, T.P., 1999. Filosofiya dialoga Martina Buber [Martin Buber's philosophy of dialogue]. Moskva: IF RAN. (in Russ.)
21. Lossky, N.O., 1931. Tsennost' i bytie. Bog i Tsarstvo Bozhie kak osnova tsennostei [Value and existence]. Paris: YMCA Press. (in Russ.)
22. Markov, B.V. Tsennosti i bytie v filosofskoi antropologii Maksa Shelera [Values and existence in Max Scheler's philosophical anthropology]. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/markov-bv/cennosti-i-bytie-v-filosofskoy-antropologii-maksa-shelera> (in Russ.)
23. Maritain, J., 1999. Znanie i mudrost' [Science and wisdom]. Moskva: Nauchnyi mir. (in Russ.)
24. Mounier, E., 1992. Personalizm [Personalism]. Moskva: Iskusstvo. (in Russ.)
25. Ortega y Gasset, J., 1991. Estetika. Filosofiya kul'tury [Aesthetics. Philosophy of culture]. Moskva: Iskusstvo. (in Russ.)
26. Ortega y Gasset, J., 1991. Chto takoe filosofiya? [What is philosophy?]. Moskva: Nauka. (in Russ.)
27. Plessner, H., 2004. Stupeni organicheskogo i chelovek: Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu [The levels of organic life and the human: introduction to philosophical anthropology]. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)
28. Tillich, P., 1995. Izbrannoe: Teologiya kul'tury [Selected works: Theology of culture]. Moskva: Yurist. (in Russ.)
29. Heidegger, M., 1993. Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya [Time and being: articles and speeches]. Moskva: Respublika. (in Russ.)
30. Heidegger, M., 2013. Chto takoe metafizika? [What is metaphysics?]. Moskva: Akademicheskii prospekt. (in Russ.)
31. Shilkarskii, V.S., 1917. Problema sushchego [The issue of being]. Yur'ev: Tipografiya K. Mattisena, 1917. (in Russ.)