Для цитирования: Эзри Г. К. Персонализм и проблема межличностной коммуникации (историко-философский контекст) // Социум и власть. 2019. № 3 (77). С. 76—85.

УДК 1(091) +111.3

ПЕРСОНАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА МЕЖЛИЧНОСТНОЙ КОММУНИКАЦИИ (ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ)

Эзри Григорий Константинович,
Дальневосточный федеральный университет,
лицо, прикрепленное для написания
кандидатской диссертации
по научной специальности
09.00.03 «История философии
(философские науки)».
Российская Федерация,
690091, г. Владивосток, ул. Суханова, д. 8.
Email: grigoriyezri@mail.ru

Аннотация
В статье исследуются онтологический и аксиологический способы обоснования персонализма с точки зрения решения проблемы межличностной коммуникации в европейском теизме и русской религиозной философии XIX—XX вв. Онтологический путь введения персонализма предлагает следующие варианты: во-первых, солипсизм, означающий смирение перед онтологическим одиночеством человека; во-вторых, предустановленную Богом гармонию, предполагающую веру в Бога; в-третьих, трансцендентально-феноменологическую редукцию, требующая признания трансцендентного. Аксиологический путь предполагает определение одного Я через другое Я. В пессимистическом варианте решение проблемы межличностной коммуникации выглядит так: либо онтологически глубокая человеческая личность и солипсизм, либо диалог Я и Другого при отсутствие глубины человеческой личности. Это означает, что без признания ценностного элемента в бытии индивидуального человека межличностная коммуникация невозможна.

Ключевые понятия:
личность,
персонализм,
теизм,
монада,
субстанция.

Целью настоящей работы является исследование способов обоснования персонализма с точки зрения решения проблемы межличностной коммуникации в рамках европейского теизма XIX в. и русской религиозной философии в контексте антропологического поворота.

Диалог Я и Ты — проблема, которая обычно исследуется в рамках экзистенциальной философской традиции. Но, как показал русский философ Н. О. Лосский [15, с. 76—77], ввести персонализм можно и через взаимодействие личностей, через ценность взаимодействия двух Я. Второй путь — введение персонализма онтологическим путем через исследование бытия [15, с. 76—77]. Плюсом онтологического пути введения персонализма является первенство единичного в ущерб всеобщего, что собственно подчеркнуто в понятиях «индивидуальная субстанция» и «монада», характеризующих онтологию личности. Но такая постановка вопроса актуализирует проблему онтологического, или экзистенциального, одиночества человека. Введение персонализма через ценность бытия с другим (фактически, диалога Я и Ты) решает эту проблему, но в таком случае возникает другая: субстанциальное единство человечества приводит к деперсонализации человека на онтологическом уровне, что показал философ и прот. В. В. Зеньковский на примере философии С. Л. Франка [25, с. 438].

Онтологическое и психологическое в человеке и статус философской психологии

Разговор о статусе философской психологии целесообразно начать с ее характеристики, которую дал С. Л. Франк. Он критиковал современную ему эмпирическую психологию за сочетание, по его мнению, несочетаемых вещей: идеализма в гносеологии, наивного реализма и наивного материализма в психологии. Предлагал строить психологию на спиритуалистических началах [25, с. 44]. Если следовать С. Л. Франку, философская психология должна покоиться на четырех основаниях: персонализм, спиритуализм (панпсихизм), рассмотрение духа как памяти (дух укоренен во времени), критика рационалистической (рассудочной) философии. Данную картину можно дополнить тем, что человечество признается единой субстанцией («всеединство»), в рамках которой суще-

ствуют индивидуальные монады, вступающие в диалог Я и Ты. В данном случае, внутренний психологический мир человека онтологизирован, но онтологизирован не на индивидуальном, а на всеобщем уровне, когда всеобщее доминирует над единичным.

Несколько иное прочтение философской психологии можно обнаружить в рамках духовно-академического теизма. Как отметил профессор, доктор философских наук С. В. Пишун, философская психология в рамках данной философской традиции именовалось метафизической. Представители данного направления исходили из субстанциальности и духовности человеческой души, мысля ее свойства по аналогии со свойствами Существа Абсолютного — душа имеет сущность. Отсюда следует вывод о том, что внутренний мир человека онтологичен. Однако, хотя душа человека роднится с Существом Абсолютным, но не сливается с ним — это принципиальный момент. То образом, в отличие от иных систем русской религиозной философии, индивидуальность души превалирует над ее близостью Богу и другим человеческим душам. При таком решении проблемы статуса философской психологии можно однозначно говорить о наличии тождественности и непрерывности самосознающего Я в контексте бессмертия души [17, с. 22—24].

Проблема статуса философской психологии представляет интерес в контексте соотношения в человеке онтологического и психологического. Немецкий философ Г. Тейхмюллер (1832—1888), создатель философской доктрины персонализма, именуемой также спиритуализмом или панпсихизмом, оказавший заметное влияние на развитие философии в России, где явился основателем Юрьевской философской школы, не рассматривал монаду как полноценную субстанцию-личность, а считал ее составной частью субстанции и личности: субстанция сложнее монады. Наверное, можно предположить, что Г. Тейхмюллеру таким путем удалось преодолеть необходимость удвоения Я: на уровне монады осуществляется психологический уровень самосознания, а на уровне субстанции — онтологический, а Я, как субстанциальное бытие, объединяет реальное и идеальное бытие. Как отмечает последователь Г. Тейхмюллера В. С. Шилкарский (1884—1960), «исключительно в нашем деятельном духе, остающемся единым и тождественным в непрерывном потоке психологических процессов, заключается источник понятия о подлинном бытии» [29, с. 269]. В этом смысле в психологической (со стороны реального бытия) основе каждой субстанции находится монада. Таким образом, в рамках европейского теизма XIX в. и русской религиозной философии понятие «субстанциальный» фактически равнозначно понятию «онтологический», а понятие «монадологический» — понятию «психологический».

Основания для рассмотрения монады как психологической сущности личности можно обнаружить и у Ж. Делеза: он рассматривал психологическую сторону восприятия. По его мнению, у теории малых перцепций два основания: метафизическое (воспринимающая монада выражает включенный в себя бесконечный мир) и психологическое (каждой сознательной перцепции предшествует большое число малых). Кроме того, французский философ со ссылкой на Декарта предложил пять критериев субстанции: «метафизический — единство бытия; логический — включение предиката в субъект; физический — единство, интериорное движению; психологический — активное единство изменения; эпистемологический — реквизиты неотделимости» [5, с. 98]. Психологический критерий выражается в перцепции и изменении [5, с. 97]. Любая монада, как полагал еще Г. Лейбниц, способна к перцепции и изменению. Более того, некоторые монады поднимаются до уровня апперцепции — сознания [9]. Таким образом, исходя из свойств монады Г. Лейбница и свойств субстанции Декарта, (разумеется, применительно только к данному случаю) можно сделать вывод, что монада — это психологическая сторона субстанции, ее психологическое основание.

О связи психологического и онтологического в экзистенциальном измерении писал в работе «Мужество быть» и немецко-американский протестантский теолог, философ-экзистенциалист, представитель диалектической теологии Пауль Тиллих (1886—1965). С одной стороны, он полагал, что с помощью онтологии можно создать последовательную и всеобъемлющую теорию в психологии (конкретно теолог говорил о теории тревоги и страха). С другой стороны, считал, что психология и онтология могут говорить о явлении, именуемом одинаково, например, как воля к власти Ницше, но иметь совершенно разные вещи, в данном случае —

самоутверждение жизни, т. е. между ними есть и некоторая граница. Кроме того, отмечал и третью группу случаев, когда психология и философия исследуют схожие, но не идентичные явления, такие, как например, страх и тревога. Страх психологичен, а тревога — экзистенциальна, т. е. онтологична (тревога как экзистенциальное осознание небытия) [21, с. 7—109]. Такой подход уточняет соотношение философии и психологии, а также соотношение онтологического (экзистенциального) и психологического в человеке.

Таким образом, онтологизация психологии и, соответственно, внутреннего мира человека не делают психологию философией, но определяют ее (идеалистическую по своему характеру) философскую основу. Монады, хотя и встроены в онтологический порядок вещей, но являются лишь психологической основой субстанции и человеческой личности. Иначе говоря, хотя между монадой и субстанцией нет непроходимой границы, но они и не идентичны. Например, как отмечал В. С. Шилкарский, онтологическая и психологическая рефлексия Я — две разные вещи [29, с. 217—342]. Как заметил М. Хайдеггер, онтологический Я-центризм ведет к солипсизму, а психологический — к эгоизму [26, с. 244].

Диалог Я и Ты и проблема индивидуации личности

Существование двух видов рефлексии Я — субстанциального (онтологического) и монадологического (психологического) — потенциально может привести к удвоению Я. Г. Тейхмюллер избежал этого: Я у него субстанциально, а рефлексии подлежит самосознание. Удвоения не избежал Э. Гуссерль, который выделил индивидуальное и трансцендентное Я, пытаясь решить вопрос связи сознания и плоти. Такой способ определения привел к солипсизму, от которого Э. Гуссерль затем стремился избавиться. В духе субъективного идеализма он утверждал, что Я конституирует мир, а мир — это «интенциальный коррелят Я» [24, с. 67—68]. Для обозначения индивидуального, эмпирического Я человека он использовал лейбницианский термин монада, акцентируя в нем самостоятельность и целость феноменологического, трансцендентального Я. Далее эгологический генезис, т. е. становление и историю индивидуальное Я, он определил через имманентное время [16; 22; 23]. Схожую роль времени в процессе человеческой личности констатировали А. Бергсон и Н. А. Бердяев, поставившие проблему соотношения времени и памяти (как индивидуального времени) в качестве одной из важнейших детерминант личности.

В отличие от Э. Гуссерля, М. Шелер не противопоставлял сознание и тело, не расщеплял Я, считая коррелятом Я Другого. Психические переживания, по его мнению, принадлежат «переживающему» Я. Психические переживания суть следующие: чувства, мысли, представления, ожидания, воспоминания, состояния души. Психические переживания в актах сознания имеют интенциальную направленность. Психические переживания существуют лишь во «внутреннем восприятии». Я имеет две стороны: «плотское» и «чистое» Я. «Чистое» Я — это объект интенциального сознания [24, с. 68—69].

Таким образом, Э. Гуссерль и М. Шелер попытались исследовать сознание как то, что рефлексирует Я. Я может быть как онтологическим и психологическим, так и любым другим. Оно все равно является объектом рефлексии. Я производно от сознания. В таком случае Я невозможно не удваивать: каков избранный принцип рефлексии, таково и Я. Это принципиально отличается от подхода Тейхмюллера, в философии которого субстанциальное Я наличествует прежде рефлексии, сознания, мышления, оно принадлежит индивидуальной онтологии, индивидуальному бытию.

В рамках персонализма, основанного на европейском теизме XIX в. и русской религиозной философии, можно говорить о трех критериях индивидуации. Первый — наличие индивидуального тела. Второй — наличие индивидуальной монады. Третий — существование индивидуальной, а не всеобщей, субстанции. С точки зрения В. С. Шилкарского, опиравшегося на Тейхмюллера, персоналистической является только та философия, в которой личность индивидуализирована с трех точек зрения, а для Н. О. Лосского достаточно индивидуации на уровне тела и монады, т. к. монада и субстанция тождественны. Равносильно и для Г. Лотце, представителя философии «всеединства», хотя в его философии понятия «монада» и «субстанция» не тождественны. Психологизация человека и трансформация материального характера человека из акциденции человека как субстанции в отдельную характеристику человеческой личности — следствие ан-

тропологического поворота, участниками которого были европейский теизм XIX в. и русская религиозная философия.

Таким образом, вопрос о межличностной коммуникации, ее сущности и возможностях необходимо решать на пересечении, с одной стороны, двух способов введения персонализма, с другой стороны, трех уровней индивидуации. Во-первых, при онтологическом введении персонализма, общение происходит на уровне Я-субстанции. Во-вторых, при ценностном введении персонализма общение может осуществлять как на уровне субстанции и монады, если эти понятия тождественны, так и на уровне монады, если все человечество — одна субстанция. Кроме того, в последнем случае резко возрастает роль тела как индивидуализирующего признака и агента коммуникации. Как отметил Ж. Делез, даже у Лейбница «встреча с чужим происходит на уровне тела» [5, с. 185].

Отсутствие единой субстанции затрудняет межличностную коммуникацию. Фактически, это онтологическое одиночество. Правда, как отмечают С. Алексеев (в связи с философией Г. Тейхмюллера) [1] и М. И. Ивлева (в рамках характеристики философии В. С. Шилкарского) [7] Я, как субстанция и субъект, строит окружающий мир в сознании как состоящий из множества подобных образований. Единственно возможный способ коммуникации в данном случае — это предустановленная Богом гармония, поскольку в противном случае Я-субстанции не связаны между собой, остальное означает солипсизм. Э. Гуссерль попытался создать такую систему, где индивидуальные Я-монады гарантированно сосуществовали бы, могли бы находиться в коммуникации, но при этом для этого не требовалась бы гипотеза Бога. Именно так немецкий философ и попытался преодолеть (трансцендентальный в своей сущности) солипсизм своей концепции личности [18].

Как отмечает М. Л. Литвиновская, Э. Гуссерль фактически заменил Бога операцией трансцендентально-феноменологической редукции, чем перенес организующую роль с Бога на трансцендентальное Я, что означало сосуществование множества интерсубъективных миров. Я-монада в философии Гуссерля должна выйти из иллюзорного мира к объективному миру и воссоздать действительность в структуре сообщества монад [11]. Как отметил профессор, доктор философских наук Я. А. Слинин, интерсубъективный мир во многом гипотетичен, как и учение о сообществе монад. Интерсубъективный мир и сообщества монад по первому правилу Декарта необходимо тоже заключить в скобки. «Трансцендирующий» опыт невозможен, потому что аналогизирующая апперцепция не способна вывести за пределы имманентного, более того, как показал сам немецкий философ, имманентное несомненно, а трансцендентное сомнительное. Иначе говоря, Э. Гуссерлю не удалось предотвратить угрозу трансцендентального солипсизма [18; 19].

Таким образом, философская система, вводящая персонализм онтологически, т. е. исследуя бытие, может доказать лишь существование индивидуальной Я-субстанции, мыслящего Я, но не может гарантировать существование других Я. И не важно в данном случае каким методом пользоваться: Бог является предметом веры (научно и рационально его существование нельзя ни доказать, ни опровергнуть), но и трансцендентально-феноменологическая редукция также опирается на рационально сомнительное — трансцендентное. Хотя, справедливости ради, гипотеза существования Бога полностью решает проблему межличностной коммуникации индивидуальных Я, субстанции и монады, но в таком случае необходимо опираться на научно и рационально недоказуемую веру. А это уже вопрос выбора каждого человека. То есть стороннику онтологического способа введения персонализма остается следующее: принять онтологическое одиночество Я, преодолеть одиночество путем веры в Бога, преодолевать одиночество трансцендентным опытом, получая, вероятно, гипотетическое доказательство существования других Я.

Если субстанция и монада — это одно и то же понятие, онтологическое и психологическое уравновешены, тогда вопрос о возможности коммуникации онтологического и психологического уровня уже не стоит. Ценность бытия-для-себя и для-другого аксиологически обеспечивает основание для общения, а за счет признания индивидуальности субстанции обеспечивает онтологический уровень коммуникации. Такой путь выбрал Н. О. Лосский. В XX в. схожие идеи, но в экзистенциальном ключе, развивали, например, М. М. Бахтин и Мартин Бубер.

Н. О. Лосский исследовал соотношение общего и индивидуального [14, с. 236—261]. Для него индивидуальное —

проявление общего, способ бытия общего. Такой подход чем-то похож на гегелевскую триаду единичное-общее-особенное, первое и третье — вещи индивидуальные, только третье такое индивидуальное, которое показывает, какое место имеет индивидуальное в общем порядке вещей. Только индивидуальное русского философа походит на особенное, а общее — на гибрид единичного и общего: индивидуальное — способ бытия общего, а общее в то же самое время является индивидуальным, единичным. В данном случае индивидуальное все равно привязано к общему, хотя и сохраняет свою субстанциальную индивидуальность полностью. Н. О. Лосский постулировал ценностный характер введения персонализма через бытие-для-себя и бытие-для-другого. Фактически, это означает утверждение одного Я через другое Я.

М. М. Бахтин и М. Бубер исходили из онтологичности диалога одного Я и другого Я. Фактически диалог — это интерсубъективная интенциальность, событие бытия. По М. М. Бахтину, бытие человека, его само-бытие диалогично тоже. В самосознании есть образы Я-для-себя, Я-для-другого, Другой-для-меня. Как отмечает Г. В. Дьяков, М. М. Бахтин рассматривал диалог, межличностную коммуникацию как «духовно-событийное и *ценностно*-смысловое сосуществование как взаимоотношение, взаимодействие, взаимопроникновение личностей, сознаний» [6].

Система М. Бубера, как и М. М. Бахтина, является экзистенциально-онтологическими. Характеризуя диалог, соотношения личности и общности у М. Бубера, ппрофессор, доктор философских наук Т. П. Лифинцева пишет: «Сущность социальных отношений... онтологический союз, диалог. Здесь Бубер во многом испытывает влияние еврейского мистического учения — хасидизма. Одно из основных положений хасидизма — уникальность отношения личности и сообщества. Единичность и общность суть одно и то же, считали хасиды. Тот, кто целен, аутентичен в своей индивидуальности, выходит за пределы своей самости. Отвечая на зов Другого, он как бы отвечает самому себе» [12, с. 52]. То есть утверждение себя — это утверждение другого в себе и себя в другом. Как отметил тот же исследователь, М. Бубер находил в хасидизме, что духовность личности — фундаментальная *ценность* [12, с. 73]. Таким образом, как Н. О. Лосский, так и М. М. Бахтин и М. Бубер утверждали *ценностный* характер диалога и мыслили человека как личность.

Если же субстанция едина, а монады различны и множественны, то персонализм возможно ввести только на уровне ценности бытия-для-себя и для-другого, и коммуникация в таком случае будет происходить на психологическом уровне. При этом существенно возрастает роль индивидуального тела. Это отметили, например, Ж. Делез на примере философии Лейбница и Э. Гуссерля, французский персоналист Ж. Лакруа. Схожие мотивы можно найти и у С.Л. Франка [5; 10; 25] и т. д.

В этой связи можно противопоставить восточную— и западно-христианскую традиции соотношения субстанциального и монадологического начала в человеке. Как отметил митрополит Илларион Алфеев в своей диссертации, Климент Александрийский отвергал мысль об онтологической причастности человека Божеству, нельзя человека считать частью Божества или существом ему единосущным [2, с. 347]. Данная мысль получила свое развитие в духовно-академическом теизме. Идея отсутствия причастности человека Бога, но его подобие ему выразилось в данной философской традиции в том, что все люди — различные субстанции, хоть и частично зависимые от Бога (Абсолютного Существа) [17, с. 22—24], но, в терминах митрополита Иллариона Алфеева, не единосущны ему.

В западно-христианской традиции был сделан упор на субстанциальном единстве людей. Фома Аквинский считал, что душа человека — не субстанция, а форма тела. Субстанциально все одинаковы и едины, а различны по они форме (душа — как индивидуальная форма) [20]. Логику с тождеством субстанции продолжили западные философы-персоналисты XX в. В. Штерн, Ж. Лакруа, М. Шеллер [10; 15; 24] и т. д. В русской религиозной философии «всеединства» существовала такая же идея, заложенная еще В. С. Соловьевым [13]. Это выражалось в стремлении определить индивидуальное как момент всеобщего.

Кроме того, схожую логику можно найти и в работах богослова и философа-персоналиста Ханса Урса фон Бальтазара (1905—1988), который рассматривал экзистенциальный диалог Я и Ты, а также их взаимное утверждение друг через друга. По сути, этот диалог распространяется на отношения человека не только с другим человеком, но и общение с Богом. Например, это можно проследить в работе «Дос-

тойна веры лишь любовь» [3], в которой он развивал эти взгляды. Более того, как и Шелер, Бальтазар рассматривал диалог Я и Ты через призму любви. В этом смысле католический богослов вводил персонализм через ценность бытия для-себя и для-другого.

Данная логика лишает личность глубинной онтологической индивидуальности, но решает проблему коммуникации между людьми. *Ценностный* характер введения персонализма можно проследить по творчеству немецкого персоналиста и представителя философии жизни М. Шелера. Как показал Пауль Тиллих, в «философии жизни» Ф. Ницше произошло переосмысление философии Б. Спинозы в динамических категориях: «жизнь» заменила «субстанцию» [21, с. 25—26]. В этой связи М. Шелера можно рассматривать как представителя данного способа введения персонализма. Его философия пронизана *ценностным* подходом, что он подчеркивал через смещения центра тяжести с рационального на психологический, чувственный компонент личности, прежде всего, он рассматривал личность через такое столь онтологичное чувство, как любовь, которая, во многом, и определяет *ценность* человека как личности. М. Шелер рассматривал Я только во взаимодействии с Другим, другим Я. Я и Другой утверждаются только во взаимодействии друг с другом, сущностью которого и является любовь [24].

Проблема диалога Я и Ты частично рассматривалась и в иных философских системах и направлениях. Например, аналогию взаимодействия Я и Ты можно обнаружить у Фейербаха, который исследовал Ты как объективацию Я. Это, конечно, не экзистенциальный диалог Я и Ты, а лишь демонстрация чувственного характера бытия индивида. Как отметил А. С. Чупров, «понимание фейербаховского “Ты” <...> оказывается обозначением «еще одного человека», еще одного Я в его отношении к первому Я», Я и Ты Фейербаха в единстве могут дать жизнь еще одному Я [27, с. 242—243]. Понимание человека в философии Шопенгауэра и Фейербаха индивидуальное бытие — это момент родового бытия, когда род утверждается через бытие индивида [28]. Однако самая радикальная попытка построения модели коммуникации субъектов была предпринята в постмодернистской философии. Здесь субъект представлен как нечто децентрированное, не имеющий центра, дивид вместо индивида. Однако, как отмечал А. Н. Ильин, постмодернистский дивид многолик в силу своей свободы [8]. Постмодернистские определения по этой причине схожи с психологическими. Кроме того, заметим, что многие постмодернистские философы были практикующими специалистами в области психологии, отсюда и психологические интерпретации, и терминология в их философских исследованиях. Соответственно, в постмодернистской философии о личности говорить не приходится: человек как субъект, да, но не тот, что имел место в предшествующей философии. У него совершенно другой статус. Децентрированность и его ситуативность — его главные характеристики. Это, фактически, означает отсутствие ценностной стороны бытия: бессознательность, спонтанность, децентрированность не различают ценностей, потому что ценности требуют постоянства субстанции или монады.

Правда, при таком подходе не представляется возможным говорить о личности как таковой. Здесь нет центра личности Я ни как какого-то постоянства (субстанция, монада), ни как изменяющего (идентичность). Нет единства, есть лишь ситуативный набор ролей, которые меняются в течение всей жизни. Собственно, такое положение вещей закреплено в понятии «ризома», ризоматичность — качество бытия вещей в постмодерне, фактически, подход к определению сущности, или «чтойности» вещи.

Таким образом, представители европейского теизма XIX в., русской религиозной философии, персоналистической философии XX в. отстаивали личностный характер бытия человека, но среди них не было единства о пути введения персонализма (через исследование бытия или через ценность бытия для-себя и для-другого) и способа организации коммуникации между индивидуальными субъектами. Онтологический путь введения персонализма для решения проблемы межличностной коммуникации предлагает следующие варианты. Во-первых, солипсизм, т. е. фактически смирение перед онтологическим одиночеством человека. Во-вторых, предустановленную Богом гармонию, для чего необходима вера в Бога. В-третьих, трансцендентально-феноменологическую редукцию, для чего необходимо признать существование трансцендентного. Аксиологический путь введения персонализма предполагает определение одного Я через другое Я. В таком случае нет опасности впасть в солипсизм, но возможен путь

к эгоизму, когда межличностная коммуникация не утрачивается, а лишь приобретает специфические психологические черты. Фактически, если оценивать ситуацию пессимистически, то решение проблемы межличностной коммуникации выглядит так: либо онтологически глубокая человеческая личность и солипсизм, либо отсутствие глубины у человеческой личности и онтологически и психологический диалог Я и Другого. Это означает, что без признания ценностного элемента в бытии индивидуального человека невозможна коммуникация между личностями. Более того, человеческая личность носит целостный характер в единстве трех аспектов ее индивидуации: субстанциальном, монадологическом и телесном.

Введение персонализма через диалог Я и Ты и антропологизм философской мысли XX века

На примере постмодернистской философии видно взаимодействие психологического и философского. Но саму проблему перехода метафизики в антропологию, частью которой является психология, поставил М. Хайдеггер в работе «Что такое метафизика?». Немецкий философ по поводу трансформации метафизики в антропологию отметил следующее: «Философия в эпоху законченной метафизики есть антропология ... Сама философия успела тем временем превратиться в антропологию и на этом пути стала добычей ответвлений метафизики, т. е. физики в самом широком смысле, включающем физику жизни и человека, биологию и психологию. Сделавшись антропологией, сама философия гибнет от метафизики» [26, с. 244].

М. Хайдеггер связывал такие перемены с заменой объекта на субъект, приданием человеческом Я субстанциального характера (Я как конечная субстанция), что началось с ego cogito Декарта и онтологически завершилось у Канта, который вопреки Лейбницу отказал рефлексии в ее онтологической сущности. Таким путем произошла подмена абстрагированного Я всех человеческих существ на индивидуальное Я, Я обособленной личности. Здесь начал осмысливаться «эгоизм», не имеющий отношения к «солипсизму» [26, с. 244].

Также немецкий философ остановился и на проблеме взаимоотношений Я и Ты. По этому поводу он отметил: «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» [26, с. 202]. И далее: «Метафизика присуща природе человека. Но что такое сама природа? Что такое сама метафизика? Кто такой, внутри этой природной метафизики, 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?» [26, с. 232]. Понимание Я, которое утверждается в обращении к Ты, М. Хайдеггер связывал с концепцией Я у Декарта, которое носит индивидуальный, личный, субъектный, т. е. индивидуально-субстанциальный характер. Более того, превращение философии в антропологию, частью которой является психология, также означает и придание личному, индивидуально-субстанциальному Я психологического характера.

Итак, с Декарта и Лейбница началась трансформация онтологии в антропологию, Кант усилил данный процесс, отказав рефлексии в онтологическом статусе. Так произошел отход от абстрактного Я и произошел переход к Я индивидуально-субстанциальному. На рубеже XIX и XX вв. метафизика окончательно стала антропологией.

Схожие наблюдения можно найти у католического теолога Х. У. фон Бальтазара в его работе «Истина симфонична» [4], где он отметил следующее: «Средневековая онтология естественных форм, которая лишь до известной степени участвовала в нескончаемом действии сущего, теперь полностью преобразуется в часть антропологии: в этих формах человек узнает предварительные стадии собственного развития, условия возможности своего существования. Физика, химия, биология, физиология, генетика с ее представлением о наследственности, глубинная психология с инстинктами, архетипами и т. п. — все это составляет фундамент его экзистенции...» [4, с. 141].

В этой связи можно говорить об антропологизации в XX в. и философии религии. Логику, схожую с логикой М. Хайдеггера и Х. У. фон Бальтазара, можно обнаружить и у П. Тиллиха, который рассмотрел взаимосвязь экзистенциальной философии и глубинной философии. Фактически, он попытался спасти философию как философию,

отделяя ее предмет от предмета психологии, но, тем не менее, ему пришлось признать антропологичность философии [21]. Это означает, что в XX в. интерес философов к психологии связанных с нею наукам возрос. С одной стороны, таким путем можно полнее и точнее характеризовать человека и его отношения с природой. С другой стороны, это путь размывания философии как автономной области знания. В этом наблюдении М. Хайдеггер прав. Более того, если, следуя логике М. Хайдеггера, рассматривать пути введения персонализма у Н. О. Лосского, то первым в историко-философском плане является онтологический (им пользовался еще Боэций, только без психологизации человека), вторым — ценностный (это, фактически, преддверие онтологического диалога Я и Ты). Именно в таком порядке их и рассмотрел Н. О. Лосский.

Таким образом, на протяжении XIX и XX вв. в философии произошло существенное изменение: в ней произошел антропологический поворот. Это означает не только рост интереса философов к проблеме человека, но и усиление влияния на философию социально-гуманитарного и естественнонаучного знания. Соответственно, проблема человека в философии уже не могла быть решена без психологии.

* * *

Подводя итог всему сказанному, можно сделать следующие выводы.

Во-первых, философия на протяжении XIX и XX вв. претерпела существенное изменение: в ней произошел антропологический поворот. Это привело не только к росту интереса философов к проблеме человека, усилению влияния на философию социально-гуманитарного и естественнонаучного знания, а также обоснованию персонализма онтологическим и аксиологическим способами.

Во-вторых, в рамках двух способов обоснования персонализма выработаны свои подходы к решению проблемы межличностной коммуникации. В рамках онтологического способа обоснования персонализма возможны следующие варианты решения данной проблемы: солипсизм (т. е. фактически смирение перед онтологическим одиночеством человека), предустановленная Богом гармония (для чего необходима вера в Бога), трансцендентально-феноменологическая редукция (для чего необходимо признать существование трансцендентного). Аксиологический путь введения персонализма предполагает определение одного Я через другое Я. В таком случае возможен переход не к солипсизму, а лишь к эгоизму, а в таком случае межличностная коммуникация не утрачивается, а лишь приобретает специфические психологические черты.

В-третьих, фактически решение проблемы межличностной коммуникации представляет собой дилемму: либо онтологически глубокая человеческая личность и солипсизм, либо отсутствие глубины у человеческой личности и онтологически и психологический диалог Я и Другого. То есть без признания ценностного элемента в человеческом бытии невозможна коммуникация между личностями. Стало быть, при решении проблемы межличностной коммуникации необходимо исходить из того, человеческая личность носит целостный характер в единстве трех аспектов ее индивидуации: субстанциальном, монадологическом и телесном.

В-четвертых, целостное философское изучение человека как личности, исследование проблемы межличностной коммуникации невозможно без обращения к знаниям других наук, например, психологии, потому что необходимо исследование не только абстрактного, трансцендентального Я, но эмпирического, индивидуального Я, а также человеческих чувств на онтологическом уровне. Данные изменения характеризуют развитие европейского теизма XIX века, русской религиозной философии и персоналистической философии XX в. Необходимость такого обращения показана антропологическим поворотом.

1. Алексеев С. Тейхмюллер. URL: https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Тейхмюллер,_Густав-Август (дата обращения: 15.03.2019).

2. Алфеев И. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. М. : Познание : Изд-во Москов. Патриархии Рус. Православ. Церкви, 2017. 448 с.

3. Бальтазар Х. У. фон. Достойна веры лишь любовь. М. : Истина и Жизнь, 1997. 124 с.

4. Бальтазар Х. У. фон. Истина. М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 152 с.

5. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М. : Логос, 1997. 264 с.

6. Дьяконов Г. В. Концепция диалога М. М. Бахтина — основа экзистенциально-онтологической психологии. URL: http://hpsy.ru/public/x2780.htm (дата обращения: 15.03.2019).

7. Ивлева М. И. Онтологический статус субъекта в философии В. Шилкарского. URL: https://cyberleninka.ru/article/v/ontologicheskiy-status-subekta-v-filosofii-v-shilkarskogo (дата обращения: 15.03.2019).

8. Ильин А. Н. Субъект в пространстве постмодернизма. URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/1/Ilyin_Subject/ (дата обращения: 15.03.2019).

9. Кириленко Г. Г., Швецов Е. В. Монада. URL: http://ponjatija.ru/node/5869 (дата обращения: 15.03.2019).

10. Лакруа Ж. Избранное: персонализм. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 608 с.

11. Литвиновская М. Л. Истоки теории монадологического сообщества Э. Гуссерля. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/istoki-teorii-monadicheskogo-soobschestva-e-gusserlya (дата обращения: 15.03.2019).

12. Лифинцева Т. П. Философия диалога Мартина Бубера М. : Институт философии РАН, 1999. 133 с.

13. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. URL: https://predanie.ru/losev-aleksey-fedorovich/book/122092-vladimir-solovev-i-ego-vremya/#/toc13 (дата обращения: 28.07.2018).

14. Лосский Н. О. Избранное. М. : Правда, 1991. 627 с.

15. Лосский Н. О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Париж : YMCA-PRESS, 1931. 135 с.

16. Малышева Д. С. Имманентное сознанию время (ZEITBEWUßTSEIN) в феноменологии Эдмунда Гуссерля и некоторые его аспекты в историко-философском контексте. URL: https://cyberleninka.ru/article/v/immanentnoe-soznaniyu-vremya-zeitbewu-tsein-v-fenomenologii-edmunda-gusserlya-i-nekotorye-ego-aspekty-v-istoriko-filosofskom-kontekste (дата обращения: 15.03.2019).

17. Пишун С. В. Становление и развитие православной персонологии в России на протяжении XIX века : автореф. дис. … д-ра филос. наук. М., 1996. 40 с.

18. Слинин Я. А. Трансцендентальный солипсизм. URL: https://cyberleninka.ru/article/v/transtsendentalnyy-solipsizm (дата обращения: 15.03.2019).

19. Слинин Я. А. Э. Гуссерль и его Картезианские размышления. URL: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000061/index.shtml (дата обращения: 15.03.19).

20. Столяров А. А. Философия Фомы Аквинского. URL: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000004/st126.shtml (дата обращения: 15.03.2019).

21. Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М. : Юрист, 1995. 479 с.

22. Феноменологической Ego. URL: http://ponjatija.ru/node/867 (дата обращения: 15.03.2019).

23. Филиппович А. В., Шпарага О. Н. Феноменология. URL: http://ponjatija.ru/node/8657 (дата обращения: 15.03.2019).

24. Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы. СПб. : Алетейя, 2011. 568 с.

25. Франк С. Л. Реальность и человек. М. : Республика, 1997. 479 с.

26. Хайдеггер М. Что такое метафизика? М. : Академический проспект, 2013. 288 с.

27. Чупров А. С. Человек в философии Шопенгауэра и Фейербаха. Благовещенск : Изд-во БГПУ, 2012. 298 с.

28. Чупров, А. С. Человек как вещь среди вещей // Социум и власть. 2017. № 3 (65). С. 118—123.

29. Шилкарский В. С. Проблема сущего. Юрьев : Тип. К. Маттисена, 1917. 342 с.

References

1. Alekseev S. (1901) Tejxmyuller. Available at: https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Тейхмюллер,_Густав-Август, accessed 15.03.2019 [in Rus].

2. Alfeev I. (2017) Prepodobnyj Simeon Novyj Bogoslov i pravoslavnoe predanie. Moscow, Poznanie Publ., Izdatelstvo Moskovskoj Patriarxii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi Publ., 448 p. [in Rus].

3. Baltazar H.U. fon (1997) Dostojna very lish lyubov. Moscow, Istina i Zhizn Publ., 124 p. [in Rus].

4. Baltazar H.U. fon (2009) Istina simfonichna. Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ., 152 p.

5. Delez Zh. (1997) Skladka. Leybnicz i barokko Moscow, Logos Publ., 264 p. [in Rus].

6. Dyakonov G.V. (2006) Koncepciya dialoga M.M. Baxtina — osnova ekzistencialno-ontologicheskoj psixologii. Available at: http://hpsy.ru/public/x2780.htm, accessed 15.03.2019 [in Rus].

7. Ivleva M.I. (2013) Ontologicheskij status subekta v filosofii V. Shilkarskogo. Available at: https://cyberleninka.ru/article/v/ontologicheskiy-status-subekta-v-filosofii-v-shilkarskogo, accessed 15.03.2019 [in Rus].

8. Ilin A.N. (2010) Subekt v prostranstve postmodernizma. Available at: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/1/Ilyin_Subject, accessed 15.03.2019 [in Rus].

9. Kirilenko G.G., Shveczov E.V. (2010) Monada. Available at: http://ponjatija.ru/node/5869, accessed 15.03.2019.

10. Lakrua Zh. (2004) Izbrannoe: personalizm. Moscow, Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN) Publ., 608 p. [in Rus].

11. Litvinovskaya M.L. (2009) Istoki teorii monadologicheskogo soobshhestva E. Gusserlya. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/istoki-teorii-monadicheskogo-soobschestva-e-gusserlya, accessed 15.03.2019 [in Rus].

12. Lifinceva T.P. (1999) Filosofiya dialoga Martina Bubera. Moscow, Institut filosofii RAN Publ., 133 p. [in Rus].

13. Losev A.F. (2009) Vladimir Solovev i ego vremya. Available at: https://predanie.ru/losev-aleksey-fedorovich/book/122092-vladimir-solovev-i-ego-vremya/#/toc13, accessed 28.07.2018 [in Rus].

14. Losskij N.O. (1991) Izbrannoe. Moscow, Pravda Publ., 627 p. [in Rus].

15. Losskij N.O. (1931) Cennost i bitie. Bog i Czarstvo Bozhie kak osnova cennostej. Paris, YMCA-PRESS Publ., 135 p. [in Rus].

16. Malysheva D.S. (2010) Immanentnoe soznaniyu vremya (ZEITBEWUßTSEIN) v fenomenologii Edmunda Gusserlya i nekotorye ego aspekty v istoriko-filosofskom kontekste. Available at: https://cyberleninka.ru/article/v/immanentnoe-soznaniyu-vremya-zeitbewu-tsein-v-fenomenologii-edmunda-gusserlya-i-nekotorye-ego-aspekty-v-istoriko-filosofskom-kontekste, accessed 15.03.2019.

17. Pishun S.V. (1996) Stanovlenie i razvitie pravoslavnoj personologii v Rossii na protyazhenii XIX veka.Abstract of thesis. Moscow, 40 p. [in Rus].

18. Slinin Ya.A. (2017) Transcendentalnyj solipsizm. Available at: https://cyberleninka.ru/article/v/transtsendentalnyy-solipsizm, accessed 15.03.2019 [in Rus].

19. Slinin Ja.A. E. (2000) Gusserl i ego Kartezianskie razmyshleniya. Available at: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000061/index.shtml, accessed 15.03.2019 [in Rus].

20. Stolyarov A.A. (1995) Filosofiya Fomy Akvinskogo. Available at: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000004/st126.shtml, accessed 15.03.2019 [in Rus].

21. Tillix P. (1995) Izbrannoe: teologiya kulturi. Moscow, Yurist Publ., 479 p. [in Rus].

22. Fenomenologicheskoj Ego (2007). Available at: http://ponjatija.ru/node/867, accessed 15.03.2019 [in Rus].

23. Filippovich A.V., Shparaga O.N. (1998) Fenomenologija. Available at: http://ponjatija.ru/node/8657, accessed 15.03.2019 [in Rus].

24. Filosofskaya antropologiya Maksa Shelera: uroki, kritika, perspektivy (2011) St. Petersburg, Aleteja Publ., 568 p. [in Rus].

25. Frank S.L. (1997) Realnost i chelovek. Moscow, Respublika Publ., 479 p. [in Rus].

26. Xajdegger M. (2013) Chto takoe metafizika? Moscow, Akademicheskij prospect Publ., 288 p. [in Rus].

27. Chuprov A.S. (2012) Chelovek v filosofii Shopengauera i Fejerbaxa. Blagoveshhensk, Izd-vo BGPU Publ., 298 p.

28. Chuprov A.S. (2017) *Socium i vlast*, no. 3 (65), pp. 118—123. [in Rus].

29. Shilkarskij V.S. (1917) Problema sushhego. Yurev, Tipografiya K. Mattisena Publ., 342 p. [in Rus].

For citing: Ezri G.K.
Personalism and the problem of interpersonal communication (historical and philosophical context) //
Socium i vlast' 2019. № 3 (77). P. 76—85.

UDC 1(091) +111.3

PERSONALISM AND THE PROBLEM OF INTERPERSONAL COMMUNICATION (HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL CONTEXT)

Grigoriy K. Ezri,
Far Eastern Federal University,
Degree-seeking Student of the Department Chair of Philosophy and Religion.
The Russian Federation,
690091, Vladivostok, ulitsa Sukhanova, 8.

Abstract
The article studies the ontological and axiological ways of introducing the principle of personalism from the view point of solving the problem of interpersonal communication in European theism and Russian religious philosophy of the XIX—XX centuries. The ontological way of introducing personalism suggests, firstly, solipsism, meaning humility in front of a person's ontological loneliness; secondly, harmony predestined by God, implying faith in God; thirdly, transcendental-phenomenological reduction, which requires recognizing the transcendental. The axiological way implies defining one Self through another. In a pessimistic version, the solution to the problem of interpersonal communication is as follows: either an ontologically deep human personality and solipsism, or a dialogue between I and the Other with no depth of human personality. This means that without recognizing the value element in the being of an individual person, interpersonal communication is impossible.

Key concepts:
person,
personalism,
theism,
monad,
substance.