

Мир и человек в концепциях онтологического персонализма: Вильгельм Лейбниц и Макс Шелер

Красиков Владимир Иванович

доктор философских наук

главный научный сотрудник, научный центр, Всероссийский государственный университет юстиции

115184, Россия, г. Москва, ул. Большая Татарская, 7

Krasikov Vladimir Ivanovich

Doctor of Philosophy

Professor, Scientific Center, All-Russian State University of Justice

115184, Russia, Moscow, Bolshaya Tatarskaya Street 7

✉ KrasVladlv@gmail.com



[Статья из рубрики "История гуманистической мысли"](#)

Аннотация. Задача данной работы – сопоставительный анализ миростроительных схем онтологического персонализма В. Лейбница и М. Шелера. Автор подробно исследует смысловую схему мироустройства Лейбница, отмечая некоторые модификации, которые вносятся позже его последователями. Особо он останавливается на анализе оригинального учения Шелера, в котором изменен характер взаимодействия основных онтологических факторов. Соответственно, сопоставляются модели человеческого поведения в мире Лейбница и в мире Шелера, которые различны, хотя их онтологические модели схожи. Автор объясняет это различие изменением социокультурного континуума, в котором и осуществляются поиски смысла жизни. Персоналистское понимание реальности, соответствующие формы человеческого самоопределения в ней отражают, по-видимому наиболее адекватно, необходимо-универсальную сущность метафизики. Автор использовал следующие средства историко-философского анализа: принцип историзма, принцип развития, обобщение, систематизацию, компаративистский и типологический методы. Результатами статьи можно считать следующее. Автор сопоставил онтологические схемы персонализма Лейбница и Шелера, рассмотрев варианты модификаций их узловых компонентов. Установлена смысловая связь между онтологическими полаганиями и производными от них формами человеческого самоопределения. Показано, на примере сопоставления онтологий Лейбница и Шелера, что схожие миростроительные схемы могут приводить к разным мировоззренческим следствиям вследствие радикальных социокультурных изменений.

Ключевые слова: персонализм, метафизика, онтологические схемы, Вильгельм Лейбниц, Макс Шелер, Жак Маритен, Семен Франк, самоопределение, свобода, коммуникация

УДК: 141.2

DOI: 10.7256/2409-8728.2017.2.21942

Дата направления в редакцию: 10-02-2017

Дата публикации: 21-02-2017

Abstract. The goal of this work consists in the comparative analysis of the world-building schemes of ontological personalism of Wilhelm Leibniz and Max Scheler. The author thoroughly examines the conceptual scheme of world structure of Leibniz, underlining certain modifications that later were introduced by his successors. Particular attention is given to the analysis of Scheler's original teaching, in which there character of interaction between the main ontological factors is changed. Thus, the author pursues correlation between the models of human behavior in the world of Leibniz and Scheler that differ, although their ontological models are similar. This difference is explained by the change in sociocultural continuum, in which takes place the search of the meaning of life. Personalistic understanding of the reality and corresponding forms of human self-determination in it, perhaps most appropriately reflect the necessary-universal essence of metaphysics. The author compares the ontological schemes of personalism of Leibniz and Scheler by reviewing the modification options of their key components. The connection is established between the ontological suggestions and deriving from them forms of human self-determination. It is demonstrated that the similar world-building schemes can lead to different worldview conclusions due to the radical sociocultural changes.

Keywords: Jacques Maritain, Max Scheler, Wilhelm Leibniz, ontology schemes, metaphysics, personalism, Semyon Frank, self-determination, freedom, communication

Человек может ощущать себя необходимой частицей величественного универсума, но он с таким же успехом может представлять и себя самого в качестве универсума. Подобное представление о "человеке-микрокосме" возникло еще в античности. Таковым он полагался благодаря возможностям умопостижения мира, которое как "слепок" воспроизводило в человеческой душе макрокосм. Здесь человеческий универсум являлся как бы калькой действительного универсума, противостоя ему в этой имитации. Мировоззренческую позицию античного человека можно назвать "центростремительной" – как бы "вбирание" в себя богатства окружающего, "миниатюризация" вселенной в своем формирующемся универсальном "я" в виде микрокосма. Этот же универсалистский тезис был воспроизведен почти две тысячи лет спустя философами Возрождения, но уже скорее в "центробежном" варианте. Человек здесь – "славный мастер", по данной ему Богом привилегии, он сам из себя определяет свой облик и свое универсальное содержание.

В подобных вариантах универсализма, античного и возрожденческого, все же сохраняется метафизическая дистанция между внутренним и внешним, субъективным и объективным: будь то отношение микрокосма и макрокосма или же привилегированной антропной формы и природы. Эта дистанция была преодолена в новоевропейских онтологических учениях нового образца, породивших качественную метафизическую новацию, названную "персонализмом".

Объектом исследования в настоящей статье, таким образом, является новоевропейский персонализм, предметом – онтологические учения В. Лейбница и М. Шелера. Задача данной работы – сопоставительный анализ миростроительных схем основателя направления В. Лейбница и философа, внесшего в персонализм фундаментальные новации, М. Шелера. Подобное сопоставление нужно для определения гуманистического, прагматического потенциала такого рода мировоззренческих смыслов универсалистско-персоналистского толка – для фундирования смыслов человеческого существования: как индивидуального, так и видового.

В работе мы используем такие традиционные средства историко-философского анализа, как принцип историзма, принцип развития, приемы обобщения, систематизации, компаративистский и типологический методы.

Как известно, родоначальником новоеропейского онтологического персонализма стал Вильгельм Готфрид Лейбниц, отмечавший, что на идею "монады" его натолкнули "атомы" Демокрита. Однако материальность субстанции для античных мыслителей была связана со смыслом пассивности, строительного материала, использует который все же некая исходная духовная сила. Потому, полагал Лейбниц, следует сразу и рассуждать о подобной силе.

Это сила, которая вызывает в нас мысли, представления, волю и т.п., должна быть универсальной и имманентной самой сущности мира, считал Лейбниц. Ведь "совершенно противоречило бы красоте, порядку и разуму природы, если бы принцип жизни, или внутренних собственных действий, был связан лишь с небольшой или *особой* частью материи. Но, очевидно, что совершенство природы требует, чтобы этот принцип присутствовал в *каждой частице*; и ведь нет никакой причины, в силу которой души или аналогичные душам существа не могли бы существовать повсеместно, хотя господствующие или мыслящие души, каковыми являются человеческие, не могут существовать повсюду" [\[1,161\]](#).

Реализация этого замысла сделала метафизику Лейбница первой в ряду последующих версий онтологического персонализма (Р. Штайнер, С.Л. Франк, М. Шелер, Ж. Маритен и др.), определив основные тенденции его эволюции.

Мироустройство по Лейбницу можно представить в виде следующей смысловой схемы:

- сущее духовно, т.е. невещественно и самодеятельно в своей глубинной основе, то, что мы полагаем за материальный мир есть "ступенчатая лестница" самоосуществления духа, его разных отдельных воплощений;
- отдельность – органично-единственная форма бытия духа, вне отдельного он – "меон" (от греч. "еще-не-бытие");
- привилегированные отдельные – человек и верховная монада соединяют в себе все сущностные ступени вселенной.

Подобные идеи выстраивают характерную картину мира. В основании сущего находятся бесконечное множество простых субстанций – монад. "Только монады составляют *действительность*, все остальное только *явления* монад или (то, что исходит) из монад" [\[1,161\]](#). Единицы бытия Лейбниц называет также "метафизическими точками", "субстанциальными формами", "изначальными силами", "первоначальными энтелехиями" и "формальными атомами".

Активистская суть монады проявляется в том, что она есть локальный центр пересечения двух важнейших "плоскостей" бытия – силы и души. Сила нематериальна и имеет свою самоорганизацию, форму, принцип – душу. По всей видимости, здесь можно видеть влияние Аристотеля с его формой и материей, только в отличие от последнего, материя понимается как динамическое начало, а не как страдательная пассивность – это просто "спящие" еще пока монады.

Мир, полагает Лейбниц, персонален в своей основе, т.к. монады обладают всеми качествами самодостаточной субстанции, а человек может видеть "свои" признаки уже в

самом фундаменте универсума. Основатель персонализма особое внимание уделил тщательному прописыванию онтологических "личностных" черт сущего. Его последователи также акцентировали и пытались углубить их понимание.

Первая "личностная" черта мира-как-персоны, это безусловность отличия – "каждая монада необходимо должна быть отлична от другой. Ибо никогда не бывает в природе двух существ, которые были бы совершенно одно как другое и в которых нельзя было бы найти различия внутреннего или же основанного на внутреннем определении" [\[2,414\]](#).

Еще более радикализировал эту идею имманентности "неповторимых различий", присущих единице бытия, С.Л. Франк в своем "Непостижимом" (1939). Он сводит их к "единственности", вообще отказавшись от "множественности" как таковой. "Реальность, – полагал он, – будучи в своем несказанном конкретном содержании неразложимо целостным единством, есть всегда нечто *единственное* – и притом не только реальность, как всеобъемлющее единство, но и каждый частный ее отрезок... *В конкретном содержании реальности безусловно отсутствует множественное число*. Начиная с всеобъемлющего всеединства бытия и кончая мельчайшей песчинкой – все в реальности существует в единственном числе, есть нечто единственное" [\[3,237\]](#).

Вторая "личностная" черта мироздания, устанавливаемая Лейбницем – самодетерминация монад, отрицание внешней каузальности – "естественные изменения монад исходят из *внутреннего принципа*, так же внешняя причина не может иметь влияние внутри монады" [\[2,422\]](#).

Если Лейбниц по сути лишь постулирует самодетерминированность, то Франк пытается аргументировать самость, выводя ее как из беспрецедентности онтологического различия, так уже и из моментов его осознания (упорство, упрямство). "Именно в этой *инаковости*, которая, часто выражается в *противоположности* всему остальному, в противодействии ему, в упорном *самоутверждении* заключается специфический момент бытия как *самобытия*. Самобытие есть именно *собственное* бытие – *мое собственное бытие*; оно содержит в себе некий момент упорства или упрямства единично-сущего в сознании своего самобытия" [\[3,333\]](#).

Третья, наиболее известная характеристика универсальности содержания каждой из монад, выражена в том, что "любая простая субстанция имеет отношения, которыми выражаются все прочие субстанции, и, следовательно, монада является *постоянным живым зеркалом универсума* (курсив мой – В.К.)" [\[2,422\]](#). "Самость" в этом качестве, – добавляет Франк, – есть бесконечность, неизмеримо-всеобъемлющее царство, некий космос для себя, который по своему существу безграничен и все объемлет" [\[3,333\]](#).

Жак Маритен к этим признакам монад добавляет следующие: многообразие внутренней сложности, высочайшая концентрация и интеграция, из чего следует "онтологическая сверхплотность" [\[4,232\]](#).

Итак, в учении о мироустройстве Лейбница был дан глубокий анализ качеств и характеристик универсальных единиц бытия, которые и делают мир "субъектообразным". Вместе с тем, перед ним не мог не встать вопрос о факторе единения, целостности мира. От уровня отдельного должен быть переход к целому. Плюрализм самодостаточных онтологических сущностей отрицает любые общие цели, ценности и смыслы. Соответственно, радикальная отличность и обособленность с неизбежностью ведут к онтологическому солипсизму. Без некой объединяющей основы все же не обойтись. Это

и побуждает Лейбница ввести идею Бога как верховной изначальной монады.

Можно сказать, что изначально Лейбниц ведет себя как естествоиспытатель, каковым как известно он и был, постулируя объективный мир, в котором монады – это и самодостаточные силы, и узловые точки мировой силы. Вводя же Бога он вынужден был скорректировать свои взгляды: отказываясь от естественной имманентности монад миру, он приобретает единство и взаимосогласованность мира – "предустановленную гармонию". В подобном раскладе "монады получили свою деятельность и страдательную природу (т.е. как свою имматериальную, так и свою материальную сторону) от универсальной и высочайшей причины, ибо в противном случае вследствие своей *независимости друг от друга* они не могли бы создать такого порядка, той красоты и гармонии, которые мы находим в природе ... Эта совершенная гармония стольких субстанций, не имеющих ничего общего между собой, может проистекать только из универсальной причины" [\[1,227\]](#).

В итоге мы имеем определенного автора мироздания, т.к. верховная монада и есть та сверхличность, в представлении которого пребывают все монады. Также верховная монада – матрица души как таковой, форма форм, принцип принципов. Это напоминает ходы Дж. Беркли в его решении проблемы индивидуально-чувственного солипсизма.

Идея верховной монады похожа все же на вынужденный софизм Лейбница. Ввод дополнительного полагания сверх привилегированности верховной монады по сути не отменяет изначальных тезисов о том, что каждая из монад содержит в себе всю остальную вселенную. Либо все же не "всю" вселенную, за исключением верховной монады, либо же все монады в потенции – верховные.

Другую оригинальную схематику персонализма предложил Макс Шелер. И хотя исходил он из лейбницевских основ, однако изменив направленность действия основных онтологических факторов, получил необычную мировоззренческую конструкцию, привлекающую внимание многих интеллектуалов.

Общей с Лейбницем является изначальная экспозиция:

- "отдельное" у него также "кирпичик" мироздания: это "центры сил", "произвольные силовые единицы";
- также они есть пересечение двух универсальных начал: только вместо "силы" и "души" – "порыв" и "дух";
- также инициация организации и качественного оформления отдельных фрагментов, или, вернее, "процессуальностей" порыва принадлежит "духу".

Сходство на том и заканчивается. Шелер предлагает качественно иную взаимосвязь между двумя традиционными субстанциальными началами, пересматривая классическую схему. Последняя основывалась на представлении о "самовластии" идеи, креативной мощи объективно-идеальных сил, изначально порождающих материальный мир либо дающих ему формы. Предполагалось, что высшие формы бытия (мысль, разум, воля, рефлексия, интеллект – надиндивидуального порядка) и устанавливают стабильный порядок мироздания в виде "лестницы" сущностей, где чем более духовна (сильнее разумом, изоощреннее в рефлексии) та или иная форма, тем она ценнее и могущественнее. Шелер же утверждает об обратном порядке мироустройства.

Вся мощь и энергия этого мира находима "внизу", в неорганическом, это "порыв". Однако эти силы "слепы" и хаотичны, отсутствуют формы – законы, регулярности. Шелер

не согласен и с тем, что за нашими впечатлениями находимы законы, которые постигает человек. Напротив, за открытыми нами законами маячит хаос онтологического "низа" вселенной, где и пребывает вся мировая энергия "порыва".

Онтологическое развитие связано с возрастанием степени организации и совершенствованием формы, однако с этим ростом неуклонно слабеет "порыв", иссякает энергия бытия. Наивысшее по самоорганизации и внутренней красоте существование – "дух", означающий достижение экзистенциальной независимости от органического, свободу, отрешенность от принуждения и давления, самополагание – ведет к *бессилию*. Дух не обладает собственной энергией, он может осуществляться лишь посредством низших форм бытия – жизни и неорганического. Его назначение – ориентировать, организовывать, дать форму, одухотворять силы "порыва".

Это и есть *сублимация*, "взаимное проникновение изначально бессильного духа и изначально демонического, т.е. слепого ко всем духовным идеям и ценностям порыва, благодаря становящейся идеации и одухотворению томления, стоящего образами вещей, и одновременное вхождение в силу, т.е. оживотворение духа – есть цель и предел конечного бытия и процесса" [5,76].

В том-то и особенность онтологической схемы Шелера – в ней структуры вселенной формируются коллегиально и коэволюционно. "Высшая форма, так сказать, "детерминирует" сущность и сущностные сферы мироустроения, но осуществляется она посредством иного, второго принципа, который столь же изначально свойствен первосущему: посредством творящего реальность и определяющего случайные образы принципа, который мы называем "порывом" или фантазией порыва, творящей образы" [5,73].

Известно, что характерные онтологические модели определяют коррелированные с ними следствия: особые представления о каузальном режиме человеческой жизни, возможности свободы и коммуникации, смысле жизни и человеческом счастье [6].

В "мире Лейбница" положение человека определяют факторы, которые с трудом взаимосогласуются. С одной стороны, это радикальная независимость монад и, одновременно, предустановленная гармония их связей между собой. Первое делает невозможной и бессмысленной коммуникацию между монадами, "поскольку совершенно невозможно допустить, чтобы монады воздействовали друг на друга, постольку не только невозможно это воздействие, но даже не нужно такое непосредственное влияние, ибо к чему монаде доставлять другой то, чем она обладает уже сама? Природа субстанции заключается именно в том, что настоящее чревато будущим и что все можно познать из одного" [1,216].

Подобное замыкание часто является тем онтологическим основанием, которое довольно часто порождает чувства метафизического одиночества человека, полагаемое изначально ситуацией мира [7]. Ввод конструкции "предустановленной гармонии", напоминающей "бога из машины", позволило Лейбницу сохранить приличия.

Другие же персоналисты живут уже в более откровенные времена и уже меньше озабочены метафизическими приличиями. Так Франк констатирует, что "каждое "самобытие" есть не только одно среди многого иного; оно есть вместе с тем само нечто абсолютно иное, т.е. *единственное*, неповторимое и незаменимо своеобразное. Именно поэтому оно в известном смысле абсолютно одиноко, не может без остатка исчерпать, выразить, осуществить себя ни в каком обнаружении для другого, ни в каком общении;

оно содержит в себе и нечто – именно самый момент "самости", – что все же остается всегда несказанно – немым *в себе и у себя самого*. Но именно в этом отношении оно опять-таки подобно и внутренне сродни самому *абсолютному* – безусловно единственному; вот почему влечение человеческой души к Абсолютному, к Богу, есть – по меткому слову Плотина – бегство единственного (одинокого) к единственному (одинокому)... [\[3,334\]](#).

Вполне понятно, что подлинная коммуникация как способность ко взаимной открытости и взаимопроникновению "я-ты", в этой модели мира онтологически невозможна [\[8\]](#).

Интерпретация свободы у Лейбница также двойственна, завися как от радикальной самообособленности монад, так и от предустановленной гармонии.

Самодостаточность и самозамкнутость индивидуального сознания фундаментальны, определением себя через самое себя. Потому "свободе свойственно знание или ум, содержащий отчетливое знание подлежащего обсуждению предмета; свобода должна сочетаться со спонтанностью, или самодеятельностью, при помощи которой мы определяем самих себя, и случайностью, т.е. исключением логической и метафизической необходимости, состоящей в том, что противоположное почему-либо невозможно. Но *ум* есть как бы *душа* свободы, остальное – лишь как бы тело или субстрат" [\[1,293-294\]](#). Таким образом, Лейбниц дает ясно понять, что свободы атрибутивна монадам как внутренняя спонтанность и самоопределение – это как бы "внутренняя свобода".

Однако предустановленная гармония или накладываемая на мироздание изначально сеть порядка делает невозможной свободу "внешнюю", онтологическую, и Лейбниц отступает на Спинозовские позиции. На самом деле, если мировая архитектоника предустановлена, то никакие отклоняющиеся действия не только невозможны, но и бессмысленны, ибо Бог не мог не создать мир, наилучший из возможных. Потому "при помощи *разума* получить определение в направлении к наилучшему – вот *высшая степень свободы*" [\[1,294\]](#).

Тем самым в онтологической сфере Лейбниц не приемлет и тени неопределенности, которую, как условие свободы, он приветствовал во внутренней жизни. Классический рационализм полагал, что неопределенность – это незнание, а знание – это принятие порядка и необходимости. Соответственно этому, свобода в онтологическом плане не может не быть свободой подчинения объективному разуму, обустроившему сущее как наилучшее (здесь речь о необходимости). Понятно, что подобная свобода есть, по сути, ее отсутствие, т.е. фатализм.

Это также примерно, как объявить свободным человека, приговоренного к смерти, которого ведут на казнь. Он вполне может относиться к предстоящему со стоическим спокойствием, относясь к этому как к неизбежности, что вовсе не означает, что он стал свободным или "поднялся" над необходимостью. Только в активном неприятии своей участи, пусть даже и бессмысленном бунте, он может проявить и реализовать свою возможность свободы [\[9\]](#). Вероятно, лишь в энергии отрицания неизбежности может быть укоренена возможность свободы. Однако, это уже идеи, свойственные другому времени [\[10\]](#).

Смысл жизни человека, взлелеянный и превозносимый Лейбницем, не мог не быть органичен рационалистическому контексту его эпохи. Он в полной мере отвечает "высшей степени свободы" – постижению онтологического порядка. Это дается лишь

познанием, в котором мы моделируем в себе Бога. "Только познание *вечных и необходимых* истин отличает нас от простых и животных монад и делает нас причастными разуму и науке, возвышая до познания *нас самих и бога*... Только благодаря познанию необходимых истин мы возвысились до рефлексивной деятельности, в силу которой мы мыслим то, что называется я, и сознаем самих себя. Этим также объясняется то, что, мысля о самих себе, мы мыслим также о сущности, субстанции, нематериальном и даже о боге, постигая, что действия, в нас ограниченные, в нем беспредельны" [\[1,286\]](#).

Главное отличие персонализма Шелера от лейбнизианской онтологической схемы в том, что он приобретает ярко выраженную антропологическую окраску, поскольку одно из "отдельных", человек начинает занимать беспрецедентное место во вселенной.

Логика обоснования подобного места человека у Шелера – в специфической интерпретации понятия "каузальности". Причинность – это сам формат существования сфер неорганического и жизни. Любое отдельное в этом виде действительности как бы "врастает" в "это место" и "следует вместе" с универсальным "порывом" (жизненным потоком). Потому причинность здесь -случайное бытие части в целом, случайное, поскольку не самополагаемо.

Разумеется, представлен таким же образом жизненный порыв и в человеке, являясь началом "жизни" в нем. Это также привязывает человека к той слепой, но могущественной силе изначального бытия, которая и порождает саму реальность. Однако он обладает эксклюзивной способностью к акту идеации: "разделению существования и сущности", которая "составляет основной признак человеческого духа, который только и фундирует все остальные признаки" [\[5,63\]](#).

В отечественных историко-философских работах, посвященных анализу учения М. Шелера, идеация часто интерпретировалась как синоним рефлексии. На наш взгляд, требуется внести существенное уточнение в эту, в общем-то верную интерпретацию. Идеация у Шелера – мгновенные рефлексивные акты расчленения бытия, соединенные с мощным воображением. Вероятно, эта самая мгновенность и воображение – это то, что отличают идеацию от просто рефлексии. Идеация четко различает в явлениях повседневности – сущность (идеальные духовно-смысловые формы) и существование (контекст, осуществление).

В большей части своей жизни мы все находимся в состоянии обыденности, полагаемое нами за единственную реальность. Шелер полагает, что это наше окружение, неорганическое и органическое, наше тело, являя собой "порыв", мощную энергию нижних уровней бытия и порождает наше переживание действительности, которое предшествует всем представлениям и восприятиям. Подобное "властное впечатление реальности с его аффективным коррелятом" как бы "вживляет" нас в "действительность зависимости и случая", превращая нас в элемент бесцельного и бессмысленного потока "только существования".

Потому обладание идеацией и образует качество "человечности", ибо позволяет постичь разницу между духом и жизнью, самополаганием и существованием. Это начало пути: отказа от предназначенного порывом удела "здесь-и-теперь-так-бытия", прорыва его пределов и надстраивания над миром своего восприятия идеального царства мыслей (сферы своей свободы). Шелер называл психоаналитическим термином "сублимация" процесс перевода и трансформации энергии с нижних уровней на уровень духа.

Шелеровское мироустройство презентуется, таким образом, как естественное сочетание

имманентных вселенских сил "порыва" и "духа", здесь нет всемогущего Бога и особое место уделено человеку.

"Становление человека, – подчеркивает Шелер, – представляет собою *высшую известную нам сублимацию и одновременно интимнейшее единение всех сущностных сфер природы*". Одновременно, оно есть *"единственное место становления бога, которое доступно нам, и истинная часть самого этого трансцендентного процесса"* [5,75].

Онтологическое положение человека, заданное изначальными полаганиями Шелера, радикально отличает его от монады Лейбница, делает его партнером Бога. Бог коэволюционирует с людьми, черпая "энергию бытия" для себя через человеческие сублимации.

Но все это не предопределено, Бог ведь не обладает онтологической силой. Такое место человека – это изначально всего лишь потенция, подлежащая напряжению реализации. Необходимо актуализировать ее как "онтологически" – в борьбе против "только действительности", так и во внутренних самоопределяющих усилиях по поиску своей аутентичности. Поэтому "метафизика – не страховое общество для слабых, нуждающихся в поддержке людей. Она уже предполагает в человеке *мощный, высокий настрой*" [5,94].

Итак, представляется, что персоналистские варианты понимания реальности, представленные здесь, равно как и следующие из них соответствующие формы человеческого самоопределения, выражают наиболее адекватно высокий гуманистический настрой и личностно-универсальную природу метафизических размышлений.

В качестве выводов, завершающих эту работу, можно сказать о следующих итоговых содержательных моментах, имеющих признаки новизны. Сопоставлены античный, возрожденческий и новоевропейский взгляды на человека, первый имел своего рода "центростремительный" характер, второй – "центробежный", и лишь третий преодолевает латентную разорванность между субъектом и объектом в прежних учениях, превратившись в тот онтологический персонализм, который мы знаем. Эксплицирована смысловая схема мироустройства в онтологии В. Лейбница, откомментированы ее ключевые тезисы – включая более поздние интерпретационные варианты, которые можно найти у более поздних последователей В. Лейбница. Персоналистическая онтология М. Шелера рассмотрена в сопоставлении с лейбницианской, что делает более зримыми шелеровские новации. Авторский тезис о наличии корреляций между онтологическими моделями и самоопределяющими мировоззренческими схемами в культуре продемонстрирован в сопоставительном анализе двух концепций, разделяемых двумя веками и разными социокультурными контекстами.

Библиография

1. Фейербах Л. Изложение, развитие и критика философии Лейбница // История философии. Собрание произведений в трех томах. Т. 2. М., 1974, С. 101-403.
2. Лейбниц Г.В. Монадология // Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1982. С. 413-430.
3. Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения. М., 1990. С. 183-560.
4. Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 229-261.
5. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 31-96.
6. Красиков В.И. Метафизика самоопределения. Кемерово, 1995. 220 с.

7. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. 240 с.
8. Бубер М. Я и Ты // Два образа веры. М., 1995. С.15-93.
9. Камю А. Бунтующий человек. М.,1990. 415 с.
10. Франкл В. Духовность, свобода и ответственность // Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 93-130.

References (transliterated)

1. Feierbakh L. Izlozhenie, razvitie i kritika filosofii Leibnitsa // Istoriya filosofii. Sobranie proizvedenii v trekh tomakh. T. 2. М., 1974, S. 101-403.
2. Leibnits G.V. Monadologiya // Sochineniya v chetyrekh tomakh. T. 1. М., 1982. S. 413-430.
3. Frank S.L. Nepostizhimoe // Sochineniya. М., 1990. S. 183-560.
4. Mariten Zh. Kratkii ocherk o sushchestvovanii i sushchestvuyushchem // Problema cheloveka v zapadnoi filosofii. М., 1988. S. 229-261.
5. Sheler M. Polozhenie cheloveka v Kosmose // Problema cheloveka v zapadnoi filosofii. М., 1988. S. 31-96.
6. Krasikov V.I. Metafizika samoopredeleniya. Kemerovo, 1995. 220 s.
7. Teiyar de Sharden P. Fenomen cheloveka. М., 1987. 240 с.
8. Buber M. Ya i Ty // Dva obraza very. М., 1995. S.15-93.
9. Kamyu A. Buntuyushchii chelovek. М.,1990. 415 с.
10. Frankl V. Dukhovnost', svoboda i otvetstvennost' // Chelovek v poiskakh smysla. М., 1990. S. 93-130.