

ХРИСТИАНСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ О СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА (ЧАСТЬ II)

Аннотация: В представленной статье, состоящей из двух частей, поставлена непростая задача – понять сущность человека, его внутренний мир, социально-психологический и нравственный портрет. Для этого нужны весьма серьезные научные подходы, пути и способы концептуализации такой актуальной проблемы. Авторами предпринята попытка исхода из определений таких ключевых понятий, как человек, личность и индивидуум. Существует множество определений человека, все они в той или иной степени имеют одинаковое толкование. Для того, чтобы понять сущность человека, необходимо обращаться к различным точкам зрения. Имеет право на существование и религиозное мировоззрение в стремлении истолковать бытийственную сущность человека. Наряду с научными концепциями религиозные позволяют всесторонне, многоуровнево и системно рассмотреть природу человека, а также помогут привести к успеху в данной области исследования.

Православно-христианская антропология исходит из того, что человек – это телесно-душевное существо, одинаково принадлежащее и к физическому миру, и к миру духовному. Человек – существо, несущее в себе образ Божий, и, будучи сотворенным Богом по Его подобию из материи этого мира, являет собой живое, то есть биологическое существо, но особенным образом получившее дух жизни. Он первоначально призван к совместному бытию в свое благо в единстве со Всевышним.

В целом же, человек в христианской антропософии представлен подобием храма, вместилищем неисчерпаемых чувств. Человек является носителем знака другого предназначения, потому как на него возложен отпечаток безотносительной личности Бога. Произошел своеобразный синтез теоцентризма и антропологизма. Человек обрел в христианской религии определенную значимость, свободу от космологических символов. В то же время возникла идеализированная картина о человеке как создании, вобравшем в себя телесно-чувственную сущность, одухотворенную разумом.

Ключевые слова: антропология, христианская антропология, человек, индивид, личность.

Цитирование: Сулейманов Т.Ф., Кашапов У.А. Христианско-антропологическая концепция о сущности человека. Часть вторая // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2021. Вып. 4 (21). С. 131-173.

Сведения об авторах: Сулейманов Тимур Фуатович – кандидат философских наук, доцент, руководитель Отдела канонизации и увековечивания памяти новомучеников и исповедников Церкви Русской Уфимской Епархии Башкортостанской Митрополии Русской Православной Церкви (Россия, Уфа). E-mail: suleimanov1957@mail.ru

Кашапов Урал Абубакирович – кандидат исторических наук, учитель географии МБОУ лицей № 2, г. Дюртюли Дюртюлинского района Республики Башкортостан (Россия, Дюртюли). E-mail: ural.kashapov.2014@mail.ru

Поступила в редакцию 12.10.2021

Принята к публикации 01.12.2021

Понять человека можно лишь в его отношении к Богу...

Образ Божий есть фундамент или основа личности.

Человек не мог бы быть личностью, если бы его Первообраз – Творец Создатель – не был Личностью... Ибо личность и есть образ и подобие Божье в человеке. Личность есть реализация в природном индивидууме его идей, Божьего замысла о нем...

*Человеческий дух всегда должен себя трансцендировать,
подыматься к тому, что выше человека.*

*И тогда лишь человек не теряется и не исчезает, а реализует себя... Человечность не может быть взята отдельно,
в отрыве от сверхчеловеческого и божественного.*

Н.А. Бердяев

В определении структуры человека в богословской науке существуют три теологумена (богословские суждения святых отцов единой, неразделенной Церкви) – дихотомизм (от греч. διχотомίεω – разделять на две части), трихотомизм (от греч. τριχотомίεω – разделять на три части) и холизм (от греч. ὅλος – целый, единый).

Сущностью дихотомического подхода является утверждение о том, что человек несет в себе как печать дуализм своей природы: материальная и духовная сущности. Это значит, что человек един в двух ипостасях: тело и дух (или душа). Приверженцы этого подхода сходятся на библейском сказании о творении и подчеркивают цельность человека. В этом подход представляется наиболее обоснованным, чем первый. Однако, указывает один из авторов, слабость указанного подхода в очевидном – он имеет в себе принцип духа греческого дуализма, что не соответствует библейскому учению [17, с. 11-12].

Сторонники трихотомического подхода утверждают, что в составе человека три субстанциональные сущности, или три компонентообразующих элемента: тело, душа и дух. Душа и дух находятся в состоянии разделенности, как душа и тело. Многие богословы отмечают несостоятельность данного подхода, потому как он входит в противоречие с картиной творения человека в Быт.2:7, в котором явственно указано – душа живая есть единство тела и дыхания жизни.

В соответствии с данным подходом, сущностная природа человека может быть представлена духом, душой и телом (греч. *νοῦς, ψυχή, σῶμα*).

По мнению европейского теолога Д. Кунтарафа, трихотомический взгляд основывается на неверном понимании Послания апостола Павла 1 Фес.5:23 [Там же. С. 11].

А.С. Позов (Позидис), комментируя названные дихотомический и трихотомический подходы, утверждает, что разногласия между адептами трихотомизма и дихотомизма в конечном счете заключаются в терминологии. Проблемные моменты различий между дихотомией и трихотомией теряются при всестороннем обзоре творений отцов. К примеру, святой Исаак Сирий объединяет две идеи: двуприродность человека, сводящую сущность из двух частей, т.е. из души и тела, и трехчастность строения человека (три суть тело, душа, дух) [28].

Р.Б. Введенский считает, что различие во мнениях о природе человека сводится только к терминологии и состоит оно в том, что приверженцы дихотомического направления видят в духе или уме (*vous*) наивысшую способность души к приобщению к Богу, которая и делает ее разумной, не отделяя дух как особенную составную часть природы человека. Кроме того, святые отцы всегда утверждали, что дух существует совместно с душой, о чем говорится в Священном Писании (Быт.2:7) [9].

И наконец, в холистическом (целостном) направлении выдвигается мысль о человеческой природе, в соответствии с которой человек представлен в виде неделимого целого. В отмеченном направлении человек выступает единством и взаимосвязью функций телесного и разумного начал. Приверженцы этого подхода убеждены в том, что сущность человека заключена не в двух, трех или более субстанциях, а она неделима в своей целостности, проявляющейся в различных аспектах бытия (6). Утверждение основывается на убеждении, что целостный подход представляется более соответствующим библейским канонам, нежели трихотомический или дихотомический [17, с. 12].

Мы придерживаемся позиции целостности человеческой природы, в которой воедино представлены дух, душа и тело, и на это важное обстоятельство рассмотрения природы человека (равно как и личности) указывал в свое время святитель Григорий Нисский, когда писал, что по Образу сотворен человек – это всецелое естество [25].

И в этой трихотомии, которая образует одно целое, находит свое отражение глубокий философский смысл христианского учения, признающего единого Бога в Троичности Лиц, как Силу, как Слово и как Дух [42, с. 113].

Как мы отметили выше, природа человека структурно может быть представлена духом, душой и телом (плотью).

Кратко рассмотрим каждую из составляющих человека.

Слово дух происходит от латинского *spiritus* и греческого *пнеума*, что означает воздух, дыхание. Душа есть субстанция, по-

кидающая тело. Духовная сущность совершенствует (одухотворяет) телесную деятельность [16, с. 146].

Н.А. Бердяев в работе, посвященной изучению диалектики божественного и человеческого, писал, что дух не только проявление другой реальности, но он явление реальности в ином смысле. Дух есть явление свободы и свободной энергии, проникающей в суть природного и исторического мира. Дух – проявление наивысшей качественной значимости. Дух – не столько проявление свободы, сколько смысла мира, который всегда духовен. Мир в своем природном и историческом виде перерабатывается, преобразуется, просветляется по воздействию духа [3, с. 53]. Дух, передавая информацию в виде формы душе и телу, привносит в них единство, а не подавление и уничтожение. Это означает, что дух принимает участие в формировании личности, ее целостности, составной частью которой являются и тело, и лицо человека [4, с. 19].

Он убежден, что глубинное человеческое «Я» увязано с духовностью. Дух, являясь началом синтезирующим, поддерживает всеединство личности. Духовность, исходящая из глубин человеческого естества, и есть та сила, которая образует и поддерживает личность в человеке [3, с. 54-55], дух участвует в формировании личности, в определении ее характера.

Б.Н. Чичерин связывает понятие «дух» с конечной причиной абсолютного бытия человека. Последнее, в свою очередь, выступает связью противоположных начал – разума и материи. Эти начала соединяются в высшем единстве как верховной цели всего существующего. Это новое понятие абсолютного бытия должно быть названо Духом – источником жизни и развития, поскольку жизнь и связанное с нею развитие выражается в устремлении к наивысшей цели.

Далее он приводит мысль о том, что лишь только в человеке дух находит свое истинное воплощение, в котором с бессознательным началом сочетается сознание, разум, возвышающийся

к абсолютному бытию, с материальной оболочкой. Мир человека, возвышаясь над природой, образует целостный мир духовности, который развивается на основе своих внутренних законов, вследствие воздействия соответствующего ему абсолютного начала, или который направляется Духом Божиим к наивысшему приемлемому для него совершенствованию человека [41, с. 112].

Человеческий (индивидуальный) дух наделяется такими функциями, как познание, переживание и оценка. Из приведенного следует, что дух связан душой, а последняя – с эмоционально-чувственной сферой человека.

Слово «душа» происходит от греческого *psyche*, латинского *anima* и в обыденном понимании означает систему побуждений сознания, присущего человеку; выступает антитезой понятиям тела и материи. В научном обороте душа понимается как совокупность психических явлений, в частности, чувствований и устремлений [16, с. 147].

Святитель Василий Великий приводит довод – душа, в отличие от тела, сотворена, а слово «вылепил» относится к телу. Это различие между актом творения и лепкой указано также Псалмопевцем, который отметил, что руки Божьи сотворили и вылепили (Пс.118:73; Иов.10:18). Поэтому, указывается в другом месте, плоть вылеплена, а душа сотворена [33, с. 306].

Д. Кунтараф, исследуя дух, душу и тело как составляющие природы человека, делает вывод: душа является олицетворением человека полностью. Слово «душа» переведено с еврейского слова «*nephesh*» (встречается в Ветхом Завете 755 раз). В Новом Завете в том же понимании встречается древнегреческое слово «*psyche*». 152 раза человек понимается как живая душа (7). В Новом Завете в 14 случаях слово «*psyche*» идентично еврейскому слову «*nephesh*», имеет в виду человеческое естество в том же значении – человек представляется как что-то целостное (тело, душа, разум). Следовательно, «*nephesh*» или «*psyche*» относятся ко всему человеку [17, с. 13].

Человек, представленный душой живой, человеческой личностью. Все это отражено в словах «*nephesh*» и «*psyche*», имеющих значение «целостный человек». Два явных образца такого понимания находим в 1 Кор.16:18 и 2 Кор.2:13(12) [Там же. С. 14].

На наш взгляд, понимание духовности очень неплохо выразил индийский мыслитель Г. Ауробиндо, который выразил свое суждение следующим образом. Ее не надо представлять наличием интеллекта, идеалистическим мышлением, устремленностью к этике, чистой моральностью или аскезой. Нельзя подменять ее религиозным экстазом или страстностью эмоционального подъема духа, совокупностью этого всего. Духовные успехи не ограничиваются умственностью, эмоциональной устремленностью, регуляцией поведения соответственно религиозному или моральному кодексу. Названное имеет огромную значимость для менталитета, для духовного совершенствования, но лишь подобием подготовки для самодисциплины и улучшения человеческой натуры [2].

Помимо духа и души еще одной стороной творения человека представляется прах, который воспринимается телом или плотью. В Священном Писании плоть и тело определяются одним словом – *basar* [16, с. 15].

Тело в научной литературе представляется материальным носителем жизни организма, в частности организма человека.

П.А. Флоренский, рассматривая тело как неотъемлемую часть природы человека, говорит о том, что человек представляется в различных смыслах. Но прежде всего он представлен в телесном виде – как тело. Человеческое тело – то, что в первую очередь есть человек. И в части этимологии данного термина он приводит суждение А.С. Хомякова, согласно которому данное слово имеет происхождение от санскритского «тал, тил», что означает быть полным, жирным, т.е. по древнейшему значению, – здоровым, крепким. И далее поясняет свое видение относительно тела – то, что обыденно называют телом [37, с. 264-265].

Б.П. Вышеславцев в данном понятии усматривает одну из составляющих человека и отмечает, что тело объединяет две стороны бытия: физико-химические процессы и процессы органической жизни [11, с. 284]. И далее он поясняет следующим образом. Сила человека, обладающего телом, в связи его с космосом, с природой. Это начало власти, которую нам дал Бог, а соответственно, господство над всей землей [Там же. С. 288].

Отмеченная способность в природе человека сотворяет его творческую свободу. Святитель Григорий Палама утверждает в этой связи, что человек один из всех существ имеет не только интеллектуальную и логическую сущности, но еще и чувственную. Чувства в соединении с Логосом создают многообразное единство наук, искусств и достижений. Они сотворяют совместно с Богом еще и навыки обрабатывать поля, возводить жилища, в общем, создавать из несуществующего нечто. Все это результат деятельности людей. То, что создано Богом, не подвергается гибели, но через людей оно преобразуется в другую форму. Все сущее Бог дал лишь людям, осуществляя телесное пришествие и появление высшего Логоса [Там же].

Совершенно очевидно, что все названные – дух, душа и тело – составляют целостность человека и каждая из этих ипостасей осуществляет свое функциональное действие, о которых, предельно лаконично говорил римский философ-император Марк Аврелий, отмечая, что телу принадлежат ощущения, душе – стремления, духу – основоположения [41, с. 136].

Слова: душа, дух, тело и сердце, – встречающиеся в Священном Писании, подчеркивают целостность человека. Эти понятия представляют человека в целостном виде, указывая на его целостную натуру – в нем заключаются физические, мыслительные и духовные составляющие.

Такая составная часть человеческой природы, как сердце, имеет особую значимость. Слово, обозначающее его, по мнению Д. Кунтарафа, не используется в картине создания человека, также ча-

сто попадают дух, душа и тело. Употребление слова «сердце» в Библии сходно с такими словообразованиями, как душа и дух. Древнееврейские слова, означающие сердце, – *lev, levav* и *libbah*, в древнегреческом языке понимаются словом *kardia*. Слово «сердце» означает то, что оно вмещает разные эмоции, выражаемые отношением к чему-то. Оно обозначает также сумму чувствований, мыслей и чаяний, которые исходят из внутренних источников жизни [17, с. 16].

Сердцем представлен сам человек. Во многих случаях оно имеет значение личного местоимения. Кроме того, в вопросах греха и любви к Богу Библия также указывает на понятие сердца. Такое использование указанного слова имеет в виду собой всего человека. Когда сердце любит, то любит и весь человек, а когда сердце впадает в грех, то и весь человек в грехе. Ежели Бог озаревает святостью человеческое сердце, Он освящает и всего человека [Там же. С. 17].

Подводя итог рассмотрению основополагающих понятий – душа, дух, тело и сердце, используемых в Библии, отметим, что каждое из них говорит о человеке как целостном существе, подчеркивает целостность человека [Там же. С. 18-19].

Данный подход в определении структуры человеческой природы представляется общехристианским, и потому библейская антропология характеризующими его чертами считает следующие:

- 1) человек выступает творением Божьим;
- 2) будучи образом и подобием Божьим, человек по духовной сути своей остается творением, сугубо отличным от всех других земных созданий, во много раз совершенней их;
- 3) по телесному строению человек также остается наиболее совершенным созданием Божиим;
- 4) и по телесной, и по духовно-нравственной ипостаси создан человек совершенным, как личность в чистоте нравственности и разума своего. Человек предначертан к бессмертию, но вслед-

ствие первородного греха подвержен проклятию и смерти, от коих спасется через отмывание грехов [1].

Говоря о человеке как телесном существе, необходимо сказать и о половой его принадлежности, ибо это является одним из основных для антропологии вопросов.

По мнению С.Н. Булгакова, половая принадлежность представляет собой одну из таинственных и неотъемлемых сторон Образа Божия в человеке [7, с. 250].

Н.А. Бердяев также акцентирует внимание на том, что человек представляет собой существо, облаченное полом, и половая биполярность характерна человеческой природе [5, с. 67].

При этом важно учитывать, считает он, что половая принадлежность вовсе не является действенным признаком человеческого организма. Пол выступает признаком и функцией всего организма человека. При этом человек не столько является половым естеством, а сколько естественным созданием бисексуальным, в котором соединены черты обоего пола в различной пропорции. Представитель мужского пола, в котором вовсе отсутствуют женские черты, являлся бы абстрактным существом, полностью отстраненным от эволюции космической жизни. Представительница женской половины, в которой не присутствовали бы мужские черты, не представляла бы собой личности. Мужские черты и характеризуют в принципе антропологичность. Женские же черты в основном являются космическим, коллективным началом. Только связь мужского антропологически-личного начала с женским космически-коллективным началом делает полной картину человека [5, с. 67].

А. Лоргус в своем исследовании натуры человека, исходя из основополагающих положений христианской антропологии, в первую очередь обращает наше внимание на черты образа Божия в человеке, для которых свойственно: целостность; духовность; свобода; ведение (качество существа разумного, превосходящего предметы своего разума); личностность; самовластие; обожение (теозис) [18].

Такое свойство человеческой природы, как определение смысла бытия, по мнению известного западноевропейского философа и социолога Э. Мунье, является самой сущностной чертой. В своей работе «Манифест персонализма» в определении природы человека выделяет эту определяющую черту. Глубокий смысл бытийственности человека, указывает он, заключается не в том, чтобы соединиться с абстрактным всеединством природы или царства идей, а в том, чтобы изменить таинство души, с тем, чтобы впустить в нее Царство Божие. Таинство души, совмещенное с личностным выбором, устремленное на такое преобразование Вселенной, неприкосновенно; о ней никто не может судить, только Бог [23, с. 464].

Рассмотрев существующие точки зрения на природу человека, выделим в нем следующие его сущностные черты:

- он существо тварное, т.е. творение Божие;
- он являет образ и подобие Бога-Творца;
- связь с Богом (что «есть внутренний признак самого существа человека») [37, с. 313];
- целостность (неразрывность духа, души и тела)
- духовность;
- наделен вербальным компонентом общения;
- свобода, которая является свойством души и рассматривается в двух аспектах: как «произволение» (προαίρεσις) и собственно «свобода» от греха (ἐλευθερία), и это способность свободно выбирать и действовать на основе совершенного выбора. Если устранить идею свободной личности, нравственность лишится смысла [36, с. 211];
- нравственность;
- ответственность;
- достоинство;
- творчество;
- пол;
- обожение (теозис).

В целом же человек в христианской антропософии представлен подобием храма, вместилищем неисчерпаемых чувств. Человек является носителем знака другого предназначения, потому как на него возложен отпечаток безотносительной личности Бога. Произошел своеобразный синтез теоцентризма и антропологизма. Человек обрел в христианской религии определенную значимость, свободу от космологических символов. В то же время возникла идеализированная картина о человеке как создании, вобравшем в себя телесно-чувственную сущность, одухотворенную разумом [41, с. 11-12].

Приведенные выше точки зрения взаимодополняют друг друга, и в своей совокупности позволяют в большей степени раскрыть природу человека и его сущность.

Исследуя природу человека, мы констатируем, что в ней всегда в качестве важнейших атрибутивных качеств человека непременно выделяется индивидуальность и личностность, т.е. указывается на то, что именно индивидуальность определяет человеческую личность, а потому, оперируя философскими категориями общего, особенного и единичного (общее – это человек, особенное – индивид, единичное же – личность), необходимо определить индивидуальность, а затем и личностность.

Понятие «индивидуальность» неразрывно связано с понятиями «индивид» и «индивидуум». Термины «индивид», «индивидуум» происходят от латинского «*individuum*», что буквально означает «неделимое, особь». Исходя из этого, суть дефиниций раскрывается через определения единичного, отдельного, фиксированного, тем или иным способом выделенного, отграниченного предмета, обособленной сущности, или существа. Отдельный человек, который рассматривается единичным представителем человеческого рода, принадлежностью данного рода, выступает исходным источником для выделения этих дефиниций. Здесь исключаются конкретные социальные или психологические характеристики [34, с. 30].

Православная энциклопедия относительно содержания дефиниции «индивид» дает следующее определение. Индивид [от лат. *individuum* – неделимое], указывается в ней, – понятие, которое обозначает представителя какой-либо группы с признаками самостоятельности в своем существовании и характеризующими его особенностями. Благодаря им он может быть отождествлен с другими представителями того же вида. Под понятием «индивид» подразумевается любой определенный человек, единично представляющий вид *homo sapiens* и обладающий соответствующими ему признаками, с характерной целостностью психики и самосознания. Античная философия привнесла понятие «индивид» с тем, чтобы обозначить разумные создания. Оно разрабатывалось в неразрывной связи с понятием «личность» (греч. *πρόσωπον*, лат. *persona*, в христианской триадологии и христологии, также Лицо) [31].

Под индивидуумом понимается вид органического мира – самостоятельное, одаренное разумом существо, способное распоряжаться собой, но одновременно во внешних своих отношениях являющееся носителем общечеловеческих достоинств [16, с. 177].

Н.А. Бердяев, соотнося указанные понятия, отмечает, что человек должен рассматриваться индивидуумом только по природе [4, с. 12]. Индивидуум необходимо представлять в категориях натуралистического, биологического, социологического аппарата. В соотношении с определенным целым индивидуум необходимо представлять в виде неразделимого целого. Без рассмотрения понятия целостного не рассматривается такое понятие как индивидуум. Он должен характеризоваться в виде соотношения подчинения целому, но также и как часть эгоистически самоутверждающаяся. Он тесно скреплен с материальным миром, но он же порождается и родовым процессом [Там же. С. 20-21].

И далее он дополняет названное еще и тем, что индивидуум есть частица вида, он произошел из вида, хотя он может дистан-

цироваться от вида, противополжить себя ему и бороться с ним. Индивидуум порожден биологическим процессом [5, с. 62].

Индивидуальность – это единичный, неповторимый, уникальный человеческий вид. Определение «индивид» подчеркивает, что отдельный человек – представитель рода, а понятие «индивидуальность» поясняет, в чем состоит особенность представителя человеческого вида [34, с. 30].

Кратко определившись с сутью понятия «индивидуальность», перейдем к определению понятия «личность».

Относительно того, что следует разуметь под понятием «личность», нет единой точки зрения, что обусловлено разностью имеющих концепций. Приведем лишь некоторые из них, каждая из которых по-своему рассматривает то, что следует понимать под личностью.

Необходимо отметить, что исторически понятие личности, т.е. понимание этого в том формате, в каком его воспринимает современный человек, возникло в раннем христианстве и имеется в христианском откровении [38, с. 302]. Античный мир не знал понятия личность.

Д. Кунтарэф, обращаясь к происхождению термина «личность» и его использованию в Библии, утверждает, что слова *perhesh* или *psyche* обозначают индивидуум или личность [17, с. 13].

Обращаясь к существующим дефинициям «личность» и к тому, что следует под ней понимать, приведем рассуждения митрополита Минского и Слуцкого Филарета, которые нашли свое отражение в его работе, посвященной православному учению о человеке. Он утверждает, что в разработках православно-христианской антропологии существует определенная трудность. Она связана с недостаточностью усвоения понятия личности. Свидетельством этого является тот факт, что в истории западноевропейской философии недостаточно представлены персоналистические философские учения. Сюжеты имперсонализма,

проникновения во всю силу и глубину личности очень сильны в философии христианских народов [10].

Необходимо отметить тот факт, что осмысление природы человека, личности в значительной степени нашло свое воплощение в трудах русских религиозных философов, где данная тема была центральной, и приведем ряд суждений, в которых нашли свое отражение сущностные ее черты.

Прежде всего, определимся с термином «личность», который в русских словарях имеет такие значения:

– человек является носителем определенных свойств; лицо [27, с. 281];

– человек являет собой единичного представителя в обществе; индивидуум;

– как совокупность признаков, свойственных данному человеку; они составляют его индивидуальность [Цит. по: 24, с. 115].

С.Л. Франк понимает личность как непостижимое, экстраординальное, ни в какие внешние границы не вмещающееся, свободная и спонтанная сущность человека. Она составляет самый отдаленный корень души, осознаваемый самим человеком как некая абсолютно ценная, невысказанная и непередаваемая тайна и подлинная реальность его Я [38, с. 302]. Личность человека – единственная сфера осуществления истинного добра и зла. Она не подлежит никакому суду, кроме Высшего. Будучи творением Бога, она является посланницей и представительницей Царства Божия в этом мире. Она экстерриториальна в отношении всего мира [37, с. 304].

Л.П. Карсавин отмеченной проблеме посвятил отдельную работу, в которой связал понятие «личность» со словом «лицо». Последнее в применении к человеку обозначает: сущность, постоянство, своеобразие и неповторимость. Прилагательное «личный» относит к четко определенному лицу во всем множестве его проявлений [15, с. 238]. Карсавин видит личность конкретно-духовным или телесно-духовным существом во всей ее определенности, неповторимом своеобразии [Там же].

Из приведенного Л.П. Карсавиным определения личности следует, что он выделяет, на его взгляд, самые существенные его черты – духовность и телесность. Последняя, собственно, и обеспечивает всеединство личности. Во всеединстве, отмечает он, заключена духовность личности. И, наоборот, в телесности заключена множественность личности. Она не является телом, не является духом и одновременно не является и духом, и телом, но личность заявляет о себе духовно-телесным существом. Личность не частью духовна, а частью телесна. Личность полностью духовна и полностью телесна [Там же. С. 239]. И только личность является в себе сосредоточение и самораскрытие бытия особенным образом [Там же. С. 249].

Среди важнейших свойств личности он особо выделяет такие ее качества, как самосознание своего «Я» и самопознание. Суть последнего заключается в следующем:

- 1) личность есть бытие;
- 2) личность самопознается в соотношении с инобытием;
- 3) личность самопознается источником и средоточением в познающем себя бытии.

Указанные три момента в их единстве обеспечивают личное самосознание, личное бытие, личность.

П.А. Флоренский свое видение личности отразил в письме, названном им «Геенна» и вошедшем в сборник его произведений. Личность создана Творцом, отмечает он, и потому она святочна и, безусловно, ценностна внутренним содержанием. В личности заключена свободная творческая воля, раскрывающаяся как система действий. Личность в этой ее значимости проявляется как характер [37, с. 212].

В.Н. Лосский в своем определении утверждает то, что личность есть несводимость человека к природе [19, с. 42].

Определение того, что понимает под личностью В. Соловьев, нашло свое отражение в его работе «Оправдание добра». Человеческая личность, каждый единичный человек, представ-

ляет собой потенцию к осуществлению безграничной действительности [35, с. 202]. И далее он поясняет, что в разуме человека заключена бескрайняя возможность во все более расширяющемся масштабе истинного познания о смысле сущего, а его воля способствует этому, для все более совершенного осуществления этого всеединого смысла [Там же].

С.Н. Булгаков связывает понимание личности с ипостасностью духа. Человек характеризуется ипостасью, лицом, личностью. В основе личности своя глубина и поверхность. В глубинах сознания возлегает безграничное число пластов бессознательной, вернее, предсознательной или сверхсознательной жизни. В личности, ипостаси неисчерпаемое количество наличного сознания, которое само по себе лишь феномен или модус личности. Но всякое содержание сознания покрыто формой ипостасности, которое переживается, как состояние личности [7, с. 245].

На наш взгляд, наибольший вклад после великих каппадокийских отцов (святителей Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского) в исследование личности, раскрытие ее природы внес Н.А. Бердяев, посвятив этой проблеме ряд работ, в которых он называет самые сущностные ее черты:

- личность не идентична природе, она не содержится в объективной, природной иерархии, как подчиненная ее часть;
- человек представляет собой личность не по природе, а по духу;
- личность не составляет часть какого-либо целого, даже всего мира;
- личность существо разумное и свободное;
- личность относится не к биологической или психологической категории, она – категория этическая и духовная;
- достоинство человека заключено в личности;
- личность представляет собой целостный образ человека, при этом духовное начало овладевает всеми душевными и телесными силами человека;
- личность связана с характером.

Заключая свое видение того, что следует понимать под личностью, Н.А. Бердяев подчеркивает – очень важно для понимания личности помнить, что личность, прежде всего, определяется не по отношению к обществу и космосу, не по отношению к миру, поработанному объективизацией, а по отношению к Богу, и в этом сокровенном внутреннем отношении она черпает силы для свободного отношения к миру и человеку. Личность тогда только есть личность человеческая, когда она личность богочеловеческая [4, с. 26-27].

В своем философском персонализме он утверждает, что личность:

– представляет собой категорию духовную, а не натуралистическую, она состоит в планах духа, а не природы, она образована из прорыва духа в природу;

– так же, как и Бог, не есть природа. Но они связаны, потому как личность и есть образ и подобие Бога в человеке;

– представляет собой реализацию Божьего замысла о ней;

– есть личина, которая не только себя открывает, но и защищает от мира [6, с. 296-299].

Отметим, что названные Н.А. Бердяевым сущностные черты личности практически в полной мере раскрывают ее свойства, а следовательно и суть.

Митрополит Антоний Сурожский (Блум), обращаясь к понятию личности, видит ее лишь в отражении Творца. Личность, персона, отмечает он, – это то, к чему имеется призвание стать через преодоление в себе индивидуума. Личность раскрывается лишь в Боге. Личность, имеющаяся в человеке, есть образ Бога [21, с. 127].

Считаем должным в целях более полного представления того, что являет собой личность, обратиться и к современным ее трактовкам, в том числе и зарубежных исследователей.

С позиции филогенеза личность представляется совокупностью качеств индивида, которые приобретены им в определен-

ный период эволюционного развития человеческого сообщества. С позиции онтогенеза личность исследуется в качестве совокупности свойств индивида, которые приобретены им на этапе социализации, т.е. в результате интеграции личности в общественную систему – при общении, в процессе познания, совместной трудовой деятельности [8].

Психологическая трактовка личности рассматривается с учетом философско-антропологических концепций человеческого существования [39, с. 482], но при этом делается акцент на психологических свойствах индивида.

В качестве классического определения личности, с точки зрения психологии, мы приведем дефиницию Э. Фромма. Личность, в его понимании, – это множественность наследственных и приобретенных психических признаков, которые свойственны для отдельно взятого индивидуума и делают его неповторимым и уникальным [Там же. С. 488].

Современная психология представляет личность совокупностью сформированных навыков и привычек, со своим психологическим настроем, социокультурным опытом и приобретенными познаниями. Она являет собой совокупность биопсихофизических признаков и особенностей. Его характерной чертой является архетип, определяющий каждодневное поведение и связь с обществом и природой. Она же представляется как слепок проявления социально-поведенческих масок, применяемых для различных ситуативных моментов и общественных групп взаимодействия [30].

Немецкий философ Н. Гартман в своем определении личности исходит из того посыла, что личность – это прежде всего этический феномен, который представляется со своей внутренней содержательной стороной, своеобразным ядром, цельностью действий, интенционально проецируемых на отличные от нее личности [16, с. 244]. Она представляется ему человеческим индивидуумом. Он активный, волевой и устремленный инди-

вид, представляющий свои мысли, взгляды, суждения; существо с амбициями и правами, настроенностью эмоций и оценками. Он представляется в соединении с другими индивидами. Он знает о манерах общения, высказываниях, воле и стремлениях, присущих им; встречается с мыслями, взглядами, суждениями и тем самым заполняет определенную позиционную нишу в своем отношении к их претензиям, настроениям и ценностям [Там же].

Э. Мунье, обращаясь к проблеме формулирования дефиниции «личность», в первую очередь делает акцент на том, что только христианство с момента основания со всей решимостью представляет на передний план понятие личности [23, с. 464], возводя ее в абсолютное начало и утверждая творение *ex nihilo* (лат. из ничего) и предназначение отдельной личности [Там же].

Он определяет личность через структуру личностного универсума, для коего характерны следующие черты:

– неделимая целостность, которая намного значимее множественности, поскольку укореняется в абсолютном;

– она управляется не абстрактным господством судьбы, властью царства идей, а Богом; являясь сам личностью, Бог отдал свою частицу, чтобы возложить на себя судьбу человека; сделано это для внутреннего приобщения каждой личности к божественному;

– конституирующим началом человека является свобода. Она необходимо досталась ему от Бога для взращивания своей человечности;

– Бог абсолютизировал личностное начало не для отделения человека от мира и от других людей. Обожествление личности, ее обожение призваны для участия каждого в создании мистического тела церкви, одухотворенного благодатью Христа [Там же].

И далее, Э. Мунье называет сущностные черты личности, которые связывает с тем, что делает личность, посредством чего она самореализуется. Общество личностей, пишет он, имеет основанием ряд неординарных деяний, подобных которым еще не было во всей Вселенной. Каковы они, на его взгляд? Это:

1. Личность способна выйти за собственные пределы с тем, чтобы отсоединиться от самого себя, отказаться от самого себя, чтобы открыться другому.

2. Личность способна понимать и не ограничиваться собственной точкой зрения и принять позицию другого.

3. Личность способна на взятие ответственности за судьбу другого, разделить с ним его огорчения и радости, его заботы.

4. Личность способна к щедрой и безвозмездной самоотдаче.

5. Личность способна к верности [Там же. С. 480].

По его мнению, личность представляется цельным объемом со согласованностью его длины, ширины и глубины, с его напряжением, существующим между тремя духовными измерениями. Эти измерения: то, что имеет воплощением в теле (движение снизу); то, что возвышается до уровня универсальности (движение вверх); то, что приводит к сопричастности (движение вширь). Таким образом, в человеке воплощены три основополагающих измерения – призвание, воплощение, сопричастность [Там же. С. 59].

Далее Э. Мунье добавляет, что неотъемлемым свойством личности является присущая ей свобода, которая на самом деле представляется как животворящий исток сущего. Любой человеческий акт не может являться таковым, коли оно опутано спонтанностью, не изменяет самые застывшие состояния [Там же. С. 501]. Свобода человека – это свобода конкретной личности, уже сформировавшейся и находящейся в мире ценностей [Там же].

И заключает свое суждение о личности он тем, что личность:

– может существовать лишь в своей устремленности к другому;

– может существовать лишь в познании другого;

– может существовать лишь при обретении себя в другом

[Там же. С. 479].

Ж.П. Сартр, так же, как и Э. Мунье, акцентирует внимание на следующем. Свобода является стержневым элементом как человека, так и личности. Свобода человека, утверждает он, становится

потенциальной возможностью лишь в случае, когда сущность бытия человека привязана к его свободе. Так, чтобы вначале есть человек, а затем он свободен – не может быть. Между бытием человека и его бытием в свободе не существует различий [32, с. 61].

Говоря о свободе как неотъемлемом атрибуте личности, нельзя не указать на то, что под ней будем разумеать. На наш взгляд, суть этого понятия предельно лаконично сформулировал Э. Фромм, который писал, что свободу следует определять не как действия, осознающие необходимость, но как действия, основанные на осознании альтернативных действий и последствий, следующих за ними [39, с. 419].

Современный исследователь Д. Полохов, анализируя существующие дефиниции, приходит к тому выводу, что различные определения понятия многогранны и их концепты нужно представлять посредством совокупности характеризующих черт человеческого бытия, а именно: к несводимости к природе; свободе; неповторимости; общению; открытости; творчеству; единству и любви [29].

С.А. Чурсанов свое видение указанного понятия формулирует так, что она не сводится к природе. Она – свободна, открыта, пребывает в творчестве, уникальна, целостна, неделима. Она состоит в нерушимой идентичности, которая не познаваема какими бы ни было методами анализа. Это – онтологическая основа человека; она определяет бытие, составляет его индивидуализированную природу и актуализирует себя в общении, обусловленном личностными отношениями [43].

С. Буфеев обращаясь к проблеме, констатирует тот факт, что личность больше, чем индивидуальность. Последняя, как совокупность индивидуализированных свойств, которая формирует человека уникальным феноменом, есть принадлежность человеческой природы. Однако понятие личности в концепте православной традиции стоит выше понятия индивидуальности [8].

Далее мы перейдем к христианским трактовкам понятия «личности».

Указывая на то, что христианская концепция личности имеет в своей основе труды великих сподвижников единой неразделенной Церкви, должны констатировать тот факт, что развернутой концепции личности у Отцов Церкви не было; на это обстоятельство указывает В.Н. Лосский. Он отмечает, что до сих пор в православном богословии нет вполне оформленного учения о личности. Однако, продолжает он, христианская антропология имеет право на существование. Да и не могло бы оно быть иным для богословской мысли, основанной на Откровении Бога живого и личного [19, с. 38].

Отправной точкой христианской антропологии как в части раскрытия природы человека, так и личности лежит христианская догма, утверждающая, что во всем естестве человеческом усаматривается образ Бога. По образу сотворен человек как всецелое естество [25].

При рассмотрении личности в православной традиции следует исходить из двух важнейших положений, которые, по убеждению Ю.М. Зенько, являются определяющими.

Он подтверждает эти тезисы следующим образом. Во-первых, определяющим основанием личности в христианском богословии является положение, утверждающее богообразие человека. Высшая честь нести образ Бога, кроме человека, не дана никому, даже самым могущественным ангелам. Ипостасями личности, как образа Божия, являются следующие признаки, ставящие человека над физической природой, а именно разум, свобода, словесность, творчество. Последнее особо характеризует человека, потому как именно человек в силу его богообразности имеет возможность творчества, чего нет даже у ангелов.

Все: возделывание земли, возведение домов, создание вещей из ничего, отмечает святитель Григорий Палама, – предоставлено лишь людям. Все это предоставлено, чтобы в полной мере удостоверить акт пришествия и явления Слова Бога. Ничего похожего на это не предоставлено ангелам [цит. по: Киприан (Керн). 1996,

с. 364]. Архимандрит Киприан (Керн) комментирует эту мысль, указав, что у ангелов нет способности, доступной для человека, – дара творчества. Дар творчества роднит человека с его Богом-Творцом. Коли Бог – Творец, а именно Творец из ничего, то и его творение – человек, является тоже творцом. Конечно, есть и разница. Бог творит из совершенного небытия, человек – из того, что уже существует в постигаемом, но в эмпирическом мире [Там же. С. 365]. Дар творчества дан именно личности, а не природе человека.

Во-вторых, только с целью обозначить личность в качестве истинного основания природы древнехристианское богословие приняло к употреблению новое, до того широко не употребляемое понятие – ипостась (ὑπόστασις) [13].

Указанное понятие впервые введено Посидонием в 1 в. до Р.Х. [15, с. 187] и происходит от древнегреческого hypostasis, что означает субстанцию. Оно имеет значение и как процесс – субстанционализация, т.е. осуществление вещи, какого-либо явления, чего-то такого, что является в области абстракции. В христианском учении термин применяется по отношению к форме проявления или способу бытия и используется для истолкования триединства: Отца, Сына и Духа Святого [16, с. 187].

Ю.М. Зенько несколько иначе понимает термин «ипостась». Он отмечает, что он переводится с противоположным смыслом, ибо древнегреческое υλοστασις = υλο (под) + корень ста (стояние, нахождение) и латинское субстанция – substantia = sub (под) + корень stat (положение, местопребывание) означает – находиться в основании. По содержательному значению, в древнегреческом «ипостась» означает что-либо индивидуальное, в отличие от общего, а «субстанция» в латинском языке – существующее вообще.

Он отмечает, что при переводе понятия «личность-ипостась» с латинского как персонa и производных от него английского personality и немецкого Personlichkeit терялся изначальный истинный смысл. По своему звучанию и прямой этимологии поня-

тие персоны происходит от названия языческого бога смерти – Перзу (Фрейденберг, 1978, с. 41), которое используется в качестве маски в различных церемониальных действиях. В западноевропейской культурологической традиции личность-персона трактуется как совокупность масок и ролей, а это уже имеет прямо противоположное смыслу значение понятию «личность-ипостась» [13].

Мы полагаем, что приведенные Ю.М. Зенько аргументы о значении термина «ипостась» более убедительны.

Отмеченный термин представляется синонимом слова «лицо» у святого Григория Нисского. Лицо, или ипостась, определено им признаком всякого разумного творения, только ему присущим свойством [44, с. 101]. Эта идентичность отмеченных понятий была характерна для каппадокийских отцов, у которых личность представлялась как ипостась бытия.

Упомянув лицо как личность-ипостась, необходимо отметить, что проблема личности неразрывно связана с проблемой лица. Лицо представляет собой разрывное и в то же время неразрывное начало в объектном мире, прорыв из загадочного мира человеческого бытия, отвечающего существованию божественному. Лицо говорит о том, что человеческое существо – целостное существо, не разделяемое на дух и плоть, на душу и тело. Лицо свидетельствует о том, что дух возвысился над сопротивлением материи [6, с. 299-300].

Л.П. Карсавин понятие «ипостась» трактует как сущность индивидуального бытия и само индивидуальное существо, существованием и бытийственностью своей соединенное с другими ипостасями в одно единое бытие, в одну и ту же οὐσία – «оусию» (которую он понимает как существование – авт.). Ипостась – неприемлемое отражение существования (troposhyarxeos) «оусии». Поскольку в существующем (оусии) отражается суть (ипостась), а не суть непременно существует [14, с. 244-245].

Ипостась есть истинная личность (но не личина). Но ипостась – Божья личность [Там же. С. 245].

Л.П. Карсавин считает, что судить о человеческой личности можно лишь в контексте обладания человеком Божественной Ипостаси-Личности [Там же]. Представлять человеческую личность возможно лишь через ее причастность к Божьей Ипостаси или обладание человеком имени Божия [Там же].

Митрополит Иоанн (Зизиулас), рассматривая взаимосвязь и отождествление понятий «личность» и «ипостась», приходит к следующему:

– личность является придатком бытия. Она не является категорией, которая добавляется к конкретной сущности, потому что онтологически личность являет собой ипостась бытия;

– сущности не могут вознести свое бытие к самому бытию, так как бытие само по себе не является абсолютной категорией. По-другому говоря, из добавления к бытию личность становится самим бытием, конституирующим элементом сущего [21].

Целесообразно отметить, что наряду с термином «ипостась» одновременно используется и термин «оусия» (οὐσία). С целью уяснения столь значимых для христианской антропософии терминов и понятий обратимся к В.Н. Лосскому. Он пишет, что в текстах Феодорита, древнегреческого философа, между «оусией» и ипостасью не проскальзывает никакой разницы. «Оусия» означает то, что есть, а ипостась – то, что существует. Св. Иоанн Дамаскин утверждает, что у слова «ипостась» – два понимания. В одних случаях оно значит существование. В этом случае «оусия» и ипостась суть понятия однозначные. В других местах оно – то, что существует само по себе. Поэтому здесь это слово понимается как индивидуум [19, с. 39].

Исходя из приведенного, термин «оусия» понимается как сущность, которая находит свое воплощение в ипостаси.

Он особо выделяет ипостась божественную, что неравнозначна ипостаси человеческой, ибо каждая из них имеет свое содержание. Если говорить об ипостаси божественной, пишет он, то она понимается как несводимая к природе сущность. Человеческая

ипостась понимается как индивидуальная человеческая субстанция [Там же С. 41].

Лишь Халкидонский догмат стоит на том, что человечество находит свое совершенство во Христе. Христос – истинно богочеловек, созданный из разумной души и физического тела. Человеческая природа Христа такая же, что и природа других субстанций, или отдельных человеческих сущностей, именуемых «ипостасями», или «личностями» [Там же].

В.Н. Лосский отмечает тот факт, что ранее в богословии, использовалось понятие «субстанция» (то, что лежит в основе – авт.), но оно не отражает того, что является личностью, и отвечает на вопрос «ЧТО» (quid), а личность – на вопрос «КТО» (quis). На вопрос же «КТО», пишет Лосский, мы отвечаем именем собственным, обозначающим данное лицо. Из этого посыла выводится им новое определение лица (для Лиц Божественных) – Лицо представляет собой несообщимое бытие Божественной природы [Там же].

Он утверждает, что в совокупность индивидуальной сущности человека входит ипостась, или личность. А это соответствует тому, что она не сводится к человеческому индивидууму. С противоположной точки зрения, чтобы отличить ипостась человека от состава его трехсложной природы – тела, души, духа, нет ни одного характеризующего признака, ей принадлежащего, что не соответствовало природе и было присуще только личности как знаковой. Из этого следует – оформить понятие личности как дефиницию невозможно. Следует довольствоваться следующим: личность характеризуется свойством несводимости к природному [Там же. С. 42].

Приведенные нами выше точки зрения относительно того, что следует разуметь под понятием «ипостась», дополним определением Леонтия Византийского, который выразил ее как бытие самого по себе [41, с. 442].

Ранее отмечалось, что термин «ипостась» также означает и лицо, что обусловлено Божьим образом в человеке. Это об-

стоятельство является первоосновой в понимании личности в христианской антропософии. Обратим внимание на то, что слово «образ», или, вернее, выражение «по образу», применимые к человеку, приобретают новое понимание. В соответствии с тем, как понимать различия в Боге Лица, или Ипостаси, и сущностью, или природой, человек проявляется не только природным индивидуумом, включенным в общую родовую связь человеческой природы с Богом-Творцом. Он, в конечном счете, представляется личностью, которая не может быть сведена к общим (или, наоборот, индивидуализированным) природным свойствам. Этими свойствами обладает каждое создание, наделенное сознанием, совместно с индивидуальностями.

Всякое человеческое существо в силу особенной уникальной взаимосвязи с Всевышним, по образу своему его создавшим, обладает лицом как личностным приобретением. Оно запечатлевает не на какую-либо связь с Богом по соучастию и еще менее на какую-либо родственность с Ним. Это скорее аналогия: человек, подобно Богу, – лицо, а не только природа, и это предоставляет ему свободу воли к самому себе как индивидууму. И пусть это нововведение, касающееся понятия человеческой личности, или ипостаси, в отечественной богословской антропологической мысли выражено не вполне ясно, оно всегда в ней присутствует. Примечательно отметить, говоря о богоподобии образа человека, то, что он (образ) относится к личности человека, поскольку последняя обнаруживает Бога [19, с. 48].

В.Н. Лосский при определении рассматриваемого понятия поясняет следующее. С точки зрения богословской антропософии, отмечает он, полностью неверным является представление о личности только как о индивидууме, с индивидуально уникальными (биологическими, психологическими и социальными) признаками. Самобытность личности совсем в ином. Только личное отношение каждого человеческого создания к Богу, а не свойства индивидуальной природы – вот в чем уникальность личности.

Отношение это находит утверждение у Духа Святого и исполняется благодатью [20, с. 571].

Не менее важным положением является то, что богословие рассматривает личность в свете двух модусов существования. Один может быть назван ипостасью биологического существования, другой – ипостасью экклезиального существования.

1. Ипостась биологического бытия осуществляется путем зачатия и рождения человека. Эти моменты представляют человеческую ипостась в трагическом свете. Человеческое создание рождается как факт ипостаси, переплетающий его индивидуальность со смертью.

2. Ипостась экклезиологического существования находит свое воплощение через рождение вновь – крещение. Крещение как акт рождения заново и есть тот акт, который конституциализирует ипостась. Подобно тому, что зачатие и рождение человека придает ему биологическую ипостась, так акт крещения приводит к новой реалии существования, к возрождению (1 Пет.1:3,23) и, следовательно, к новой ипостаси.

Экклезиальная ипостась представляет собой веру человека в свою потенциальную вероятность реализоваться как личность. По-другому, это вера в достижимость бессмертия человека как личности [21].

Выделяя сущностный элемент в личности, В.В. Зеньковский приходит к тому, что таковым является – самосознание, на что он обращает внимание, когда пишет следующее. Лишь у человека имеется самосознание. Это и является основополагающим признаком личности в человеке. Человек, как и все живые существа, пребывает в борьбе за свое существование, за приспособление к себе среды. Он осознает то, что его окружает, создает орудия и господствует над силами природы, – все это присуще высшим существам. Но лишь человек обладает самосознанием. Но не в том смысле, что человек обнаруживает себя, но и в том, что он раскрывает в себе неисследованное, обнаруживает в себе целостное мироздание.

Самосознание раскрывается через эту бездну и беспредельность жизни в человеке. Именно самосознание является одновременно сознанием единства своего «Я», своей необычности, автономности. Тут же проявляется и осознание акта противостояния другим людям, миру, даже Богу. Человек в себе обнаруживает еще и силу противостояния всему, что не является личностью. Он находит силу свободы. Раскрывается какая-то сторона абсолютности Я, какой-то свет Абсолюта [14].

Далее он поясняет, что самосознание человека, делающего его личностью, находит свое отражение прежде всего в самой духовной деятельности, в способе духовной деятельности и ее результате. Самосознание, утверждает он, как это уже предугадал, хотя и раскрыл чисто формальным способом, Аристотель в своем учении о Боге, есть функция духа. Понятие духовности, в конечном счете, обширнее понятия самосознания, но стержневой элемент духовности и есть самосознание. Антиномия может быть обнаружена как противоположность понятия тварного духа. Тварное охвачено порядком природы, начало же духовности не введено в порядок природы, от него свободно, не выводимо ею.

Духовное начало не мыслимо безличным, оно возможно только как личное бытие. В человеке начало личности связано с его инкорпорированностью в систему тварного бытия; противоречие в том, что в самополагание не пребывает в тварном бытии. В начале личности эта самоданность возможно ясно мыслима лишь как самосущее бытие. Личность в человеке определена его причастностью к природе, но в самом человеке все пребывает личностно.

Исходя из того, что личностное начало коренным образом соединено с самосознанием, со сферой духовности в человеке, вернемся к рассмотрению трихотомии, т.е. к различению в человеке трех его ипостасей – духа, души и тела. Вся современная психология склонна видеть в ней методику исследования человека, поскольку тема духа в ней получает все больше оснований.

Самим разграничением трех граней в человеке поднимается важнейший вопрос об их взаимоотношении. На этот вопрос богословская антропологическая мысль отвечает в одном ракурсе – в учении об иерархической конструкции человека.

Духовная жизнедеятельность представляет собой источник видения самого себя, свет, в лучах которого реализуется самосознание. Это и есть средоточие личности, в которой укоренена вся человеческая личность. Духовное бытие, духовное основание в человеке и есть та сердцевина, о которой постоянно говорит Ветхий и Новый Завет – глубина неисповедимая, лежащая в основании всей личности [Там же].

В части, касающейся использования термина «персона» как синонима «личность», сошлемся на мнение митрополита Иоанна (Зизиуласа). Он занимался выяснением происхождения термина «персона» и пришел к тому, что это слово латинского корня и, видимо, оно было заимствовано римлянами. Специалисты, отмечает он, не прекращают споры о влиянии, которое оказало древнегреческое использование слова «просопон» на римский термин «persona», а также о происхождении слова «персона».

Тем не менее, оставив в стороне этимологическую проблему, необходимо отметить, продолжает он, что в первоизданном виде древнеримское употребление слова коренным образом не отличалось от древнегреческого. В антропологических образцах древнеримское «персона» более приближено к концепту конкретной индивидуальности, чем ее древнегреческий смысл; ближе к идее конкретной индивидуальности, которую вначале употребил еще Цицерон. Однако древнеримский философ имел в виду слово «персона» как в понимании роли – актерской, общественной и т.п., так и в социологическом плане. В правовом представлении термин выражал древнегреческие «prosopon» или «prosoreion» в смысле, производном от актерской роли. «Persona» представлялась как роль, которую человек играет в социальном или правовом пространстве; моральное или юридическое лицо, которое

ни в коллективном, ни в индивидуальном плане не относится к онтологии личности [21].

Укажем на то положение, что понятие персона, персональность не в полной мере отражают все то, что вмещает личностность, на что указывает Э. Мунье. Личность, отмечает он, не является персональностью. Она принадлежит другой стороне этого. Она представляет собой сверхсознательную, сверхвременную, неконституируемую целостность. Она находится в области более обширного, чем то, что обычно видимо, более глубокого, чем те изменения, которые человек может реализовать. Она есть живущее в человеке присутствие [23, с. 59].

Подводя итог нашей работе, отметим, что христианская антропология рассматривает природу человека во всей ее целостности – в единстве телесной, душевной и духовной жизни, и в основе этого единства лежит учение об образе Божиим в человеке.

Как было уже сказано выше, христианская антропология имеет в своем основании Священное Писание, Священное Предание и труды Отцов единой, неразделенной Церкви и строится в соответствии со святоотеческими концепциями человека, считающимися выражением правоверия и истинности. Она выступает как выражение сущностной характеристики Православия, являясь способом выявления конфессиональной специфики вероучения и при этом отражая и национальные особенности. Формирование христианской антропологии было всегда важнейшей задачей Церкви, ибо исходя из того, что являет собой человек, личность, определялись и другие догматические положения вероисповедания.

Понятие личности сформировалось в христианской антропософии в результате становления догмата о Пресвятой Троице. В этом смысле задача одновременного утверждения статуса единства и троичности Бога логично привела к использованию категорий онтологических: сущность и ипостась.

Она рассматривает бытие человека, как существа универсального, наделенного личностным началом, разумом, свободой, твор-

чеством, как неразрывно связанное с Богом, с абсолютным началом мира, где он предстоит Богу изначально как единый единому.

Человек в ней – индивидуальность, личностность, ипостасность, которые говорят о том, что личность не есть индивид природы, она сама является источником и основой бытия, которая конституирует его, позволяет реализовать свою сущность. Христианская антропология, как часть православного вероучения, есть вера в Бога и вера в человека [10, с. 298].

Несмотря на то, что личность изучается в целом ряде направлений антропологических наук, в том числе и православно-христианской, она по-прежнему остается для каждого присущей и неведомой тайной, неисследованной бездной, неизмеримой глубиной [7, с. 245].

Затруднительность философского определения в христианской антропологии заключается в невозможности однозначного подведения его под какое-либо широкое понятие (например, природа, Бог или общество), поскольку человек – это всегда одновременно микрокосм, микротеос и микросоциум. В христианской антропологии постижение человека делалось и делается через попытки реконструкции сущностных характеристик, через осмысление его бытия в мире, человеческого мира, где человек традиционно понимается в единстве таких его фундаментальных, с точки зрения богословской антропософии, основных модусов, как тело, душа и дух.

Помимо тела, которое рассматривается как элемент природы, в христианской антропологии широко и системно представлено изучение души, во-первых, как жизненного центра тела, во-вторых, как экзистенциального начала, индивидуализирующего человека. Следующая составляющая триады – дух – воплощает в себе фундаментальную сущностную идею «человечности» как таковой. В христианской антропологии имеется понимание того, что выделение тела, души и духа, осуществляемое в рамках богословского анализа, далеко не раскрывает всех сущностных особенностей человека.

Таким образом, следует признать, у христианской антропологии имеется достаточно широкое понимание человека как конкретной сущности, которая практически всегда является исключением из общего правила, с уникальной целостностью, в которой в индивидуальном личностном опыте достаточно трудно дифференцировать телесный, душевный и духовный уровни.

Литература

1. Андреев, И.М. *Православная апологетика*. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2006. – 192 с. – URL: [stavroskrest.ru/sites/default/files/files/pdf/andreev_apologitika.pdf/](http://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/pdf/andreev_apologitika.pdf) (дата обращения: 10.01.2021). – Текст : электронный.

2. Аурабиндо, Г. *Что такое духовность?* – URL: newsland.com/community/8154/content/chto-takoe-dukhovnost/6666571 (дата обращения: 10.01.2021). – Текст : электронный.

3. Бердяев, Н.А. *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Мир философии : книга для чтения. Ч. 2. Человек. Общество. Культура*. – М. : Политиздат, 1991. – С. 48-56.

4. Бердяев, Н.А. *О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Царство Духа и царство Кесаря / сост. и послесл. П.В. Алексеева ; подгот. текста и прим. Р.К. Медведевой*. – М. : Республика, 1995. – С. 11-162.

5. Бердяев, Н.А. *О назначении человека*. – М. : Республика, 1993. – 383 с.

6. Бердяев, Н.А. *Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Философия свободного духа*. – М. : Республика, 1994. – 480 с.

7. Булгаков, С.Н. *Свет невечерний: созерцания и умозрения*. – М. : Республика, 1994. – 415 с.

8. Буфеев, С. *Православное понимание личности*. – URL: azbyka.ru/pravoslavnoe-ponimanie-lichnosti. – Текст : электронный.

9. Введенский, Р.Б. Основания христианской антропологии // Начала христианской психологии. – М. : Наука, 1995. – С. 106-122. – URL: azbyka.ru/osnovaniya-xristianskoj-antropologii (дата обращения: 10.01.2021). – Текст : электронный.

10. Вступительное слово митрополита Минского и Слуцкого Филарета, патриаршего экзарха всея Беларуси, участникам богословской конференции Русской Православной Церкви «Учение церкви о человеке». – URL: mospat.ru/archive/2001/11/pr111053 (дата обращения: 10.01.2021). – Текст : электронный.

11. Вышеславцев, Б.П. Этика преображенного Эроса / вступ. ст., сост. и коммент. В.В. Сапова. – М. : Республика, 1994. – 368 с.

12. Григорий Нисский, святитель. Об устройении человека. – URL: azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka (дата обращения: 10.01.2021). – Текст : электронный.

13. Зенько, Ю.М. Психолого-педагогические выводы из христианского определения личности. – URL: [//www.xpa-spb.ru/articles/11.html](http://www.xpa-spb.ru/articles/11.html) (дата обращения: 10.01.2021). – Текст : электронный.

14. Зеньковский, В.В. Основы христианской антропологии. – URL: www.portal-slovo.ru/pedagogy/38280.php (дата обращения: 10.01.2021). – Текст : электронный.

15. Карсавин, Л.П. Путь Православия / Л.П. Карсавин ; сост. и вступ. ст. П.О. Николова. – М. : ООО «Издательство АСТ» ; Харьков: «Фолио», 2003. – 557 с.

16. Краткая философская энциклопедия. – М. : Издательская группа «Прогресс» – «Энциклопедия», 1994. – 576 с.

17. Кунтараф, Д. Подчеркивая целостность человека // Понятие о душе в контексте библейского учения о человеке : сборник статей / сост. сб. и авт. предисл. Е.В. Зайцев ; пер. Т. Ершовой. – Заокский : Источник жизни, 2016. – С. 11-48.

18. Лоргус, А. Православная антропология. – URL: [/lib.pravmir.ru/library/book/307](http://lib.pravmir.ru/library/book/307). – Текст : электронный.

19. Лосский, В.Н. По образу и подобию / пер. с фр. В.А. Решиковой. – Издание Свято-Владимирского Братства, 1995. – 92 с.

20. Лосский, В.Н. Кафолическое сознание // Лосский, В.Н. Богословие и Боговидение. Сборник статей. – М. : Издательство Свято-Владимирского братства, 2000. – 632 с.

21. Антоний Сурожский (Блум), митр. Человек перед Богом. – М. : Изд-во Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2013. – 528 с.

22. Иоанн (Зизиулас), митр. Личность и бытие. – URL: // [predanie.ru/download /.../ioann.../mitropolit-ioann-ziziulas-lichnost-ibytie.pdf](http://predanie.ru/download/.../ioann.../mitropolit-ioann-ziziulas-lichnost-ibytie.pdf). – Текст : электронный.

23. Мунье, Э. Манифест персонализма / вступ. ст. И.С. Вдовиной. – М. : Республика, 1999. – 559 с.

24. Мухина, В. Личность. /50/50 : опыт словаря нового мышления / Под общ. ред. М. Ферро, Ю. Афанасьева. – М. : Прогресс, 1989. – С. 115-119.

25. Григорий Нисский, святитель. Об устройении человека. – URL: azbyka.ru/otchnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/ (дата обращения: 10.01.2021). – Текст : электронный.

26. Новгородцев, П.И. Существо русского православного сознания // Сочинения / сост. вступ. статья и прим. М.А. Колерова, Н.С. Плотникова. – М. : Раритет, 1995. – С. 407-423.

27. Ожегов, С.И. Словарь русского языка : около 57000 слов / под ред. чл.-корр. АН СССР Н. Ю. Шведовой. – 17-е изд., стереотип. – М. : Рус. яз, 1985. – 797 с.

28. Позов, А.С. (Позидис) Основы древнецерковной антропологии. Том I. Сын Человеческий. – URL: [azbyka.ru /otchnik/Avраам_Pozov/osnovy-drevnetserkovnoj-antropologii-tom-1-syn-chelovecheskij/](http://azbyka.ru/otchnik/Aвраам_Pozov/osnovy-drevnetserkovnoj-antropologii-tom-1-syn-chelovecheskij/) ([/azbyka.ru/otchnik/books/original/16423-Основы-древнецерковной-антропологии-Том-I-Сын-Человеческий.pdf](http://azbyka.ru/otchnik/books/original/16423-Основы-древнецерковной-антропологии-Том-I-Сын-Человеческий.pdf)) (дата обращения: 10.01.2021). – Текст : электронный.

29. Полохов, Д. Концепт личности в православном богословии. – URL: [://www.eparhia-saratov.ru/Articles/article_old_58770](http://www.eparhia-saratov.ru/Articles/article_old_58770). – Текст : электронный.

30. Понятие личности в психологии. – URL: dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/2084 (дата обращения: 10.01.2021). – Текст : электронный.

31. Православная энциклопедия. Индивид. – URL: [://www.pravenc.ru/text/389563.html](http://www.pravenc.ru/text/389563.html) (дата обращения: 10.01.2021). – Текст : электронный.

32. Сартр, Ж.П. Бытие и ничто (Извлечения) // Мир философии: книга для чтения. Ч. 2. Человек. Общество. Культура. – М. : Политиздат, 1991. – С. 60-61.

33. Василий Великий, свт. Архиепископ Кесарии Каппадокской. Творения. Том первый. Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. – М. : Сибирская Благовонница, 2012. – 750 с.

34. Современная философия : словарь и хрестоматия. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1995. – 511 с.

35. Соловьев, В.С. Оправдание добра: нравственная философия / вступ. ст. А.Н. Голубева, Л.В. Коноваловой. – М. : Республика, 1996. – 479 с.

36. Томпсон, М. Философия религии / пер. сангл. Ю. Бушуевой. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2001. – 384 с.

37. Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1 (I). – М. : Изд-во «Правда», 1990. – 496 с.

38. Франк, С.Л. Духовные основы общества. – М. : Республика, 1992. – 511 с.

39. Фромм, Э. Душа человека : сб. / Э. Фромм. – М. : ООО «Издательство АСТ» ; ООО «Транзиткнига», 2004. – 572 с.

40. Фромм, Э. Человек для самого себя. Революция надежды. Душа человека : сб. / Эрих Фромм. – М. : АСТ ; АСТ МОСКВА, 2009. – 763 с.

41. Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения /

редкол. И.Т. Фролов [и др.] ; сост. П.С. Гуревич. – М. : Политиздат, 1991. – 463 с.

42. Чичерин, Б.Н. Наука и религия / вступ. ст. В.Н. Жукова. – М. : Республика, 1999. – 495 с.

43. Чурсанов, С.А. Христианский образ человека: основные линии православного вероучения. – URL: mospat.ru/church-and-time/64 (дата обращения: 10.01.2021). – Текст : электронный.

44. Яннарас, Х. Избранное: Личность и Эрос. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. – 480 с.

T.F. Suleymanov, U.A. Kashapov

CHRISTIAN ANTHROPOLOGICAL CONCEPT OF THE ESSENCE OF MAN (PART II)

Abstract: The presented article, consisting of two parts, sets a difficult task – to understand the essence of a person, his/her inner world, socio-psychological and moral portrait. This requires very serious scientific approaches, ways and means of conceptualizing such an urgent problem. The authors attempt to proceed from the definitions of such key concepts as man, personality and individual. There are many definitions of a person, all of them to one degree or another have the same interpretation. To understand the essence of a person, it is necessary to turn to different points of view. A religious worldview in an effort to interpret the existential essence of a person has the right to exist. Along with scientific concepts, religious ones allow a comprehensive, multi-level and systematic consideration of human nature, and will also help lead to success in this field of research.

Orthodox Christian anthropology proceeds from the fact that a person is a bodily and spiritual being, equally belonging to both the physical world and the spiritual world. A person is a being who carries the image of God in himself/herself and, being created by God in His likeness from the matter of this world, is a living, that is, a biological being, but in a special way received the spirit of life. He/she was originally called to be together for his/her own good in unity with the Almighty.

In general, a person in Christian anthroposophy is represented by the likeness of a temple, a receptacle of inexhaustible feelings. A person is the bearer of a sign of

another destiny, because the imprint of the independent personality of Godhead is placed on him/her. There was a kind of synthesis of theocentrism and anthropologism. A person has gained a certain significance in the Christian religion, freedom from cosmological symbols. At the same time, there was an idealized picture of a man as a creature that absorbed a bodily-sensual essence, spiritualized by reason.

Key words: anthropology, Christian anthropology, person, individual, personality.

References

1. Andreev I.M. Pravoslavnaja apologetika [Orthodox apologetics] [Electronic resource]. Mode of access: stavroskrest.ru /sites/default /files/files /pdf /andreev_apologitika.pdf/ (accessed: 10.01.2021).

2. Aurabindo G. Chto takoe duhovnost'? [What is spirituality?] [Electronic resource]. Mode of access: newsland.com/community/8154/content/chto-takoe-dukhovnost/6666571 (accessed: 10.01.2021).

3. Berdjaev N.A. Jekzistencial'naja dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo [Existential Dialectics of the Divine and Human]. In *Mir filosofii : kniga dlja chtenija. Ch. 2. Chelovek. Obshestvo. Kul'tura* [World of Philosophy: A Book for Reading. Part 2. Human. Society. Culture]. Moscow, 1991, pp. 48-56.

4. Berdjaev N.A. O rabstve i svobode cheloveka. Opyt personalisticheskoy filosofii [On slavery and human freedom. The experience of personalistic philosophy]. In *Carstvo Duha i carstvo Kesarja* [Kingdom of the Spirit and the kingdom of Caesar]. Moscow, 1995, pp.11-162.

5. Berdjaev N.A. O naznachenii cheloveka [On the appointment of a person]. Moscow, 1993, 383 p.

6. Berdjaev N.A. Ja i mir ob#ektov. Opyt filosofii odinochestva i obshhenija [I and the world of objects. The experience of the philosophy of loneliness and communication]. In *Filosofija svobodnogo duha* [Philosophy of the free spirit]. Moscow, 1994, 480 p.

7. Bulgakov S.N. Svet nevechernij: sozercanija i umozrenija [Non-Evening Light: Contemplation and Contemplation]. Moscow, 1994, 415 p.

8. Bufejev S. Pravoslavnoe ponimanie lichnosti [Orthodox understanding of personality]. [Electronic resource]. Mode of access: azbyka.ru/pravoslavnoe-ponimanie-lichnosti.

9. Vvedenskij R.B. Osnovanija hristianskoj antropologii [Foundations of Christian anthropology]. In *Nachala hristianskoj psihologii* [Principles of Christian psychology]. Moscow, 1995, pp. 106-122. [Electronic resource]. Mode of access: azbyka.ru/osnovaniya-xristianskoj-antropologii (accessed: 10.01.2021).

10. Vstupitel'noe slovo mitropolita Minskogo i Sluckogo Filareta, patriarshego jekzarha vseja Belarusi uchastnikam bogoslovskoj konferencii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi «Uchenie cerkvi o cheloveke» [Introductory speech of the Metropolitan of Minsk and Slutsk Filaret, Patriarchal Exarch of All Belarus, to the participants of the theological conference of the Russian Orthodox Church “Church doctrine about a person”] [Electronic resource]. Mode of access: mospat.ru/archive/2001/11/nr111053 (accessed: 10.01.2021).

11. Vysheslavcev B.P. Jetika preobrazhennogo Jerosa [Ethics of the Transformed Eros]. Moscow, 1994, 368 p.

12. Gregory of Nissky, saint. Ob ustroenii cheloveka [On the dispensation of man]. [Electronic resource]. Mode of access: azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka (accessed: 10.01.2021).

13. Zen'ko Ju.M. Psihologo-pedagogicheskie vyvody iz hristianskogo opredelenija lichnosti [Psychological and pedagogical conclusions from the Christian definition of personality]. [Electronic resource]. Mode of access: www.xpa-spb.ru/articles/11.html (accessed: 10.01.2021).

14. Zen'kovskij V.V. Osnovy hristianskoj antropologii [Foundations of Christian Anthropology]. [Electronic resource]. Mode of access: www.portal-slovo.ru/pedagogy/38280.php (accessed: 10.01.2021).

15. Karsavin L.P. Put' Pravoslavija [The path of Orthodoxy]. Moscow, 2003, 557 p.

16. Kratkaja filosofskaja jenciklopedija [Brief philosophical encyclopedia]. Moscow, 1994, 576 p.

17. Kuntaraf D. Podcherkivaja celostnost' cheloveka [Emphasizing the integrity of man]. In *Ponjatie o dushe v kontekste biblejskogo uchenija o cheloveke : sbornik statej* [The concept of the soul in the context of the biblical doctrine of man: Collection of articles]. Zaokskij, 2016, pp. 11-48.

18. Lorgus A. Pravoslavnaia antropologija [Orthodox Anthropology]. [Electronic resource]. Mode of access: lib.pravmir.ru/library/book/307.

19. Losskij V.N. Po obrazu i podobiju [According to the image and likeness]. Moscow, 1995, 92 p.

20. Losskij V.N. Kafolicheskoe soznanie [Catholic consciousness]. In *Losskij V.N. Bogoslovie i Bogovidenie. Sbornik statej* [Lossky V.N. Theology and Godvision. Collection of articles]. Moscow, 2000, 632 p.

21. Metropolitan Anthony of Sourozh (Bloom). Chelovek pered Bogom [Man before God]. Moscow, 2013, 528 p.

22. Metropolitan John (Zizioulas). Lichnost' i bytie. Personality and being. [Electronic resource]. Mode of access: predanie.ru/download/.../ioann.../mitropolit-ioann-ziziulas-lichnost-ibytie.pdf.

23. Mounier E. Manifest personalizma [Manifesto of personalism]. Moscow, 1999, 559 p.

24. Muhina V. Lichnost' [Personality]. In *50/50: opyt slovarja novogo myshlenija* [50/50: Experience of the vocabulary of new thinking]. Moscow, 1989, pp. 115-119.

25. Nyssa, saint. Ob ustroenii cheloveka [On the dispensation of man] [Electronic resource]. Mode of access: azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/ (accessed: 10.01.2021).

26. Novgorodcev P.I. Sushhestvo russkogo pravoslavnogo soznaniia [The essence of the Russian Orthodox consciousness]. In *Sochinenija* [Compositions]. Moscow, 1995, pp. 407-423.

27. Ozhegov S.I. Slovar' russkogo jazyka : okolo 57000 slov [Dictionary of the Russian language: About 57000 words]. 17th ed., Stereotype. Moscow, 1985, 797 p.

28. Pozov A.S. (Pozidis) Osnovy drevnecerkovnoj antropologii. Tom I. Syn Chelovecheskij [Fundamentals of ancient church anthro-

pology. Volume I. Son of Man] [Electronic resource]. Mode of access: azbyka.ru/otechnik/Avraam_Pozov/osnovy-drevnetserkovnoj-antropologii-tom-1-syn-chelovecheskij/ (accessed: 10.01.2021).

29. Polohov D. Koncept lichnosti v pravoslavnom bogoslovii [Concept of personality in Orthodox theology]. [Electronic resource]. Mode of access: www.eparhia-saratov.ru/Articles/article_old_58770.

30. Ponjatie lichnosti v psihologii [The concept of personality in psychology] [Electronic resource]. Mode of access: dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/2084 (accessed: 10.01.2021).

31. Pravoslavnaja jenciklopedija. Individ [Orthodox encyclopedia. Individual] [Electronic resource]. Mode of access: www.pravenc.ru/text/389563.html (accessed: 10.01.2021).

32. Sartre Zh. P. Bytie i nichto (Izvlechenija) [Being and Nothingness (Extracts)]. In *Mir filosofii: kniga dlja chtenija. Ch. 2. Chelovek. Obshhestvo. Kul'tura* [World of Philosophy: A Book for Reading. Part 2. Human. Society. Culture]. Moscow, 1991, pp. 60-61.

33. St. Basil the Great. Arhiepiskop Kesarii Kappadokskoj. Tvorenija. Tom pervyj. Dogmatiko-polemicheskie tvorenija. Jekzegeticheskie sochinenija. Besedy [Archbishop of Caesarea of Cappadocia. Creations. Volume one. Dogmatic and polemic creations. Exegetic compositions. Conversations]. Moscow, 2012, 750 p.

34. Sovremennaja filosofija : slovar' i hrestomatija [Modern philosophy: Dictionary and reader]. – Rostov-on-Don, 1995, 511 p.

35. Solov'ev V.S. Opravdanie dobra: npravstvennaja filosofija [Justification of Good: Moral Philosophy]. Moscow, 1996, 479 p.

36. Thompson M. Filosofija religii [Philosophy of Religion]. Trasl. by Ju. Bushuevoj. Moscow, 2001, 384 p.

37. Florenskij P.A. Stolp i utverzhdenie istiny [The pillar and statement of truth]. Vol. 1 (I). Moscow, 1990, 496 p.

38. Frank S.L. Duhovnye osnovy obshhestva [Spiritual foundations of society]. Moscow, 1992, 511 p.

39. Fromm E. Dusha cheloveka [Human Soul]. Moscow, 2004, 572 p.

40. Fromm E. Chelovek dlja samogo sebja. Revoljucija nadezhdy. Dusha cheloveka [Man for himself. A revolution of hope. Human Soul]. Moscow, 2009, 763 p.

41. Frolov I.T. (ed.) Chelovek. Mysliteli proshlogo i nastojashhego o ego zhizni, smerti i bessmertii. Drevnij mir – jepoha Prosveshhenija Man: Thinkers of the past and present about his life, death and immortality. The Ancient World – the Age of Enlightenment]. Moscow, 1991, 463 p.

42. Chicherin B.N. Nauka i religija [Science and Religion]. Moscow, 1999, 495 p.

43. Chursanov S.A. Hristianskij obraz cheloveka: osnovnye linii pravoslavnogo verouchenija [Christian image of a person: the main lines of the Orthodox faith]. [Electronic resource]. Mode of access: mospat.ru/church-and-time/64 (accessed: 10.01.2021).

44. Jannaras H. Izbrannoe: Lichnost' i Jeros [Favorites: Personality and Eros]. Moscow, 2005, 480 p.