

Т. З. Гарасимів

Навчально-науковий інститут права та психології  
 Національного університету “Львівська політехніка”,  
 д-р юрид. наук, проф.,  
 проф. кафедри теорії та філософії права

## **ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВА КАТЕГОРІЯ “ОСОБИСТІТЬ”: ДЕЯКІ ДЕФІНІТИВНІ ПІДХОДИ**

© Гарасимів Т. З., 2016

З позицій різних філософських шкіл проаналізовано філософсько-правову категорію “особистість”, визначено основні дефінітивні підходи до означеної проблематики та висвітлено їхній основний зміст. Автор детально розглянув визначальні три аспекти людського існування: матерію, соціальний зв’язок і людську особистість й доведено, що погляди більшості філософів щодо цього питання збігаються. Також обґрунтовано, що упродовж активної практичної діяльності людська особистість формується і виявляє себе у праці як суб’єктивне буття і як таке усвідомлено творить своє ставлення до природи та інших людей, налагоджує певні зв’язки та суспільні відносини, відповідає за свої дії.

Ключові слова: особистість, філософія права, дефінітивний підхід, категорія, людина, антропологія, неотомізм.

Т. З. Гарасимів

## **ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОЙ КАТЕГОРИИ “ЛИЧНОСТЬ”: НЕКОТОРЫЕ ДЕФИНИТИВНИ ПОДХОДИ**

В статье с позиций различных философских школ анализируется философско-правовая категория “личность”, определены основные дефинитивного подходы к обозначенной проблематике и освещены их основное содержание. Автором подробно рассмотрены определяющие три аспекта человеческого существования: материю, социальная связь и человеческую личность и доказано, что взгляды большинства философов по этому вопросу совпадают. Также обосновано, что в процессе активной практической деятельности человеческая личность формируется и проявляется в работе как субъективное бытие и как такое осознанно творит свое отношение к природе и другим людям, налаживает определенные связи и общественные отношения, отвечает за свои действия.

Ключевые слова: личность, философия права, дефинитивный подход, категория, человек, антропология, неотомизм.

T. Z. Harasymiv

## **PHILOSOPHICAL AND LEGAL CATEGORY OF “PERSONALITY”: SOME APPROACHES DEFINITIVE**

The article of the positions of the various schools of philosophy examines the philosophical and legal category of "personality", the main approaches to the definitive abovementioned issues and highlights their main content. The author deals with defining in detail three aspects of human existence: matter, social cohesion and human personality and proved that the views of most philosophers on this issue coincide. Also proved that in the active practice of human personality is formed and finds himself in his work as a subjective being as i

**realized a creative attitude to nature and other people, maintains some ties and social relations, is responsible for their actions.**

**Key words: personality, philosophy of law, definitive approach, category, person, anthropology, neo-Thomism.**

**Постановка проблеми.** Філософська категорія “особистість” завжди вирізнялася прискіпливою увагою до неї представників різних наук. Тією або іншою мірою, більш або менш глибоко, в тому або іншому аспекті розглядали феномен особистості томізм, неотомізм, марксизм, російська класична філософія, персоналізм, екзистенціалізм, філософська антропологія і феноменологія. У контексті цього дослідження аналіз поглядів науковців на поняття особистості становитиме підґрунтя для глибшого розуміння сутності цього терміна. У межах особистісно центрованого підходу саме поняття “особистість” – концептуальне, цим же регламентується і обсягне його вивчення.

**Аналіз дослідження проблеми.** Означена проблема всебічно висвітлена як у західній філософії, зокрема у творах Х. Субірі, С. Боеція, К. Вальверде, Т. Аквінського, Л. Ентральго, Е. Жильсона, Ж. Марітена, В. М. Лосського, Д. Г. Левитського, так і в російській класичній філософії В. С. Соловйов, Л. Г. Шестов, М. О. Бердяєв, С. Л. Франк, Л. П. Карсавін та ін.

**Мета статті** полягає у здійсненні аналізу дефінітивних підходів щодо філософсько-правової категорії “особистості”.

**Виклад основного матеріалу.** Як відомо, давньогрецька філософія не лише не оперувала поняттям, а навіть і не знала такого слова, як “особистість”. За твердженням відомого іспанського релігійного філософа Хавієра Субірі, в середньовіччі знадобилися титанічні зусилля каппадокійських теологів (св. Василя, св. Григорія Назіанзина і св. Григорія Нисського), щоб позбавити термін “іпостась” колишнього значення чистого субстрату, *subiectum* субстанції та наблизити його до того значення, яке в римській юриспруденції надавалося терміну “*persona*” (вільна людина, суб’єкт прав і обов’язків у суспільстві), на відміну від чистої “*res*”, “речі”. “...Поняття “особистість”, у всій його своєрідності, введено християнською думкою та одкровенням, до якого була звернута ця думка” [1, с. 323].

Перше із загально визначень визначень особистості належить римському християнському богослову Северину Боецію (бл. 480–525 рр.), який стверджував, що “особистість є індивідуальна субстанція, яка має розумну природу”. На думку К. Вальверде, через основоположника томізму Тому Аквінського це поняття було прийнято всіма християнськими філософами [2, с. 41].

Проте, відповідно до поглядів Боеція, не всяке субтистентне індивідуальне сутне – це особистість. За його уявленням, “розумна природа, що визначає індивідуальну субстанцію як особистість, – це спроможність до результативного, співвідносного та абстрагуючого мислення”. Звідси бути особистістю означає бути суб’єктом, що має розумну природу. Розвиваючи цю думку, Тома Аквінський додає: “Особистість означає найдосконаліше в усій природі, тобто те, що самостійно існує у своєму розумному естві” [2, с. 42].

Представник іспанської школи неотомізму Х. Субірі спробував загострити та актуалізувати боецієвське визначення особистості з позицій власної, надто складної філософської концепції. Згідно з його підходом, людина – жива істота, котра сприймає реальність і наділена особистою сутністю, – це “відносний абсолют”. Я – буття особистості, буття порівняно абсолютної реальності. Абсолютним буття є тому, що конституїзоване у значенні “мене самого”, незалежно від будь-якої іншої реальності; відносне буття тому, що його сутність конституїрована багатьма відповідними субстанціальними елементами. Як зауважує Х. Субірі, така концепція особистості у багатьох пунктах перетинається з концепцією Боеція. Проте, між ними немає формальної тотожності. По-

перше, тому, що поняття розумності у них різне. По-друге, тому, що уявлення про особисту реальність як про формальний бік людської сутності, перетворює її на щось більше, ніж просто суму субстанцій, які її конституують, хоча вони не можуть бути пропущені в понятті особистої сутності [1, с. 3–4]. Інший сучасний іспанський філософ Лаїн Ентральго вважає, що така метафізична теорія людської особистості дає змогу розрізнити в особистому бутті людини такі конститутивні та дескриптивні характеристики, як внутрішня свідомість буття “самим собою”, “власного я”; свобода і, як наслідок її, відповідальність; більш-менш раціональне мислення, відповідно до рівня його розвитку; чуттєво-тілесне життя, свідоме і несвідоме, виконавче й творче; відкритість назустріч реальності речей, людей і (у вигляді радикальної довіри) Богові як основоположній реальності [3, с. 271]. Щоправда, для експлікації цих ознак потрібна певна феноменологічна або дедуктивна процедура. Але правда й те, що вони конституують особистість, її власне специфічне буття.

На думку відомого релігійного філософа Е. Жильсона, поняття “особистість” означає “певний клас індивідуальних субстанцій, що відрізняються від інших тим, що вони мають владу над власними актами... Ці субстанції, що мають владу над своїми діями, діють не під впливом інших субстанцій, а самостійно, а це означає, що кожна з них є безпосередньою і кінцевою причиною кожного виконаного нею акта” [4, с. 420].

У зв’язку з цим багато неотомістів особливо підкреслюють автономію людської особистості, її незалежність від будь-яких природних зумовленостей. Як підкреслює Марітен, особистість – це світ духовної природи, наділений свободою вибору і тому становить ціле, незалежне від навколишнього світу. Ані природа, ані держава не мають доступу до світу особистості без її дозволу [5, с. 17]. Жильсон також підкреслює, що особистість, “як розумна субстанція, є автономним центром діяльності і джерелом власних детермінацій... Все, що людина знає, все, чого вона хоче, все, що вона робить, має своє джерело в акті, завдяки якому вона є те, хто вона є” [4, с. 4–17].

Виокремлюючи автономію, незалежність і винятковість людської особистості, неотомісти зауважують насамперед на незалежності людини як особистості від суспільства, від різних чинників, що ґрунтується на різноманітних формах колективного життя, теперішнього і минулого, від історії. Згідно з науковою позицією Марітена, ця автономія виявляється як у стані існування, так і в стані дії. Незалежність людини впливає із властивої людині “свободи вибору і свободи волі”, “що підноситься над усякою необхідністю, навіть внутрішньою, і над усяким детермінізмом” як сутності, наділеної безсмертною душею [5, с. 17].

Проте, відповідно до томістської метафізики, автономія особистості, охарактеризована вище, є автономією тільки щодо природних речей, бо притаманна людській особистості незалежність актів волі від природних причинних зв’язків тлумачиться томістами як форма певної залежності від “потойбічних зв’язків”, трансцендентних щодо особистості та потойбічного світу. Ми наближаємося тут до найістотнішого компонента томістської концепції людини – теоцентризму. На думку томістів, особистість людини є “метафізичною таємницею”, недосяжною навіть “природному погляду ангелів”. Особистість не тільки незалежна від будь-яких причинних зумовленостей (природних, психологічних, соціальних), але й така, яку не можна виразити й пізнати. Марітен акцентує на тому, що людська особистість – це велика метафізична таємниця”, яка не пізнається природними пізнавальними органами людей. Вона – “протест таїнства” проти позбавленого індивідуальності “світу раціоналізмів” [6, с. 34].

У цьому питанні погляди неотомістів і християнських екзистенціалістів (Ясперса, Бердяєва, Марселя) збігаються. Парадоксальність і таємничість людини виявляються, на думку Мура, в тому, що вона існує в тілі, “створеному духом, спрямована до матерії, але тяжіє до бога, виростає протягом часу, а дихає вічністю, належить еству світу, але завдяки своїй волі і спроможності єднання з Богом переступає межі Всесвіту ... людина двоїста, і це таємниця, яка не перекреслює її приватного буття, яке об’єднує духовно те, що онтологічно вже поєднане, а обґрунтовує його” [7, с. 238].

Автономія людини є наслідком її, людини, “особистого зв’язку” з Богом, що є її основою. За такого підходу автономія особистості щодо суспільства є другою стороною підпорядкування її Богові. Як стверджує Жильсон, людина розумна і вільна, незважаючи на те, що створена Богом, людська особистість автономна саме завдяки тому, що вона залежить від Бога [4, с. 420].

Отже, неотомізм проголошує автономію особистості щодо створеного світу, щодо природи й суспільства, а не надприродного буття – Бога. Сутність цієї автономії полягає, власне, в тому, що “особистість звернена до Бога”, що “вона повинна віддатися йому цілком”. Для Марітена цінність людської особистості, її гідність, її закони випливають з устрою речей, “природно освячених, що несуть на собі відбиток Отця Буттів і мають у ньому межу свого руху” [6, с. 16].

Трохи відрізняється від неотомізму своїми поглядами на проблему, що з’ясовується, православна філософська думка. Один із найвидатніших представників сучасного православного богослов’я В. М. Лосський зауважує, що у “святих отців” церкви поняття людини як особистості немає [8, с. 120–121]. Проте не можна вважати, що поняття “особистість” отці східного християнства взагалі не вживають. Вони часто застосовують його, але винятково як синонімом слова “людина”. Так, поняття “особистість” простежується в Іоанна Златоуста. Викладаючи одну з біблійних легенд, він порівнює людське життя з морем, а судно, що пливе по ньому, – з людиною, або “особистістю” [9, с. 51]. Таке святоотцівське вчення про людину зберігалося в російському православ’ї аж до кінця XIX ст. Поняття “особистість” православ’я намагається визначити, насамперед, через поняття Бога. І хоча богослов’я водночас часто називає особистість началом, що “самовизначається” та “самосвідомлює”, проте зауважує, що вона не може мати самовизначення і самосвідомості.

Торкаючись “гармонійного” співвідношення Бога й людини, традиційне російське православ’я, проте, трактує його в душі ортодоксального християнського методу метафізичного подвоєння світу – на Бога й людину. Воно надто абсолютизує роль Бога і зводить людину до його знаряддя. Показовою в цьому розумінні вважається праця відомого православного богослова Д. Г. Левитського. І хоча він часто називає людину “найдосконалішим” творінням, але, на його думку, вона все ж – засіб Бога, “придатне знаряддя своїх мудрих цілей” [10, с. 48–49]. Зрозуміло, в його праці не можна знайти й натяку на ідею творчого розвитку особистості. Всі людські цінності трактуються як дарунок Бога. Як підкреслював богослов, кожному дається своя певна міра природних здібностей і дарувань. Бог такою мірою визначає життя людини, вся доля людини залежить від нього. Посилаючись на біблійні пророцтва, він наголошував, що “не проллється жодна сльоза людська без відома Божого, що в плані творчому накреслені всі шляхи людини, обчислені всі долі її”, “визначено кількість людей в кожному народі” [10, с. 43].

Отож особистість, з позицій православ’я, – це “внутрішня людина”. Богом дана “духовна природа” людини, “образ божий” в людині. “Зовнішня людина” як Богом дана фізична природа може змінюватися або спонукати вияв особистості чи перешкоджати йому. А її сутність така, що не змінюється і не пізнається, оскільки непізнаваний сам Бог.

Особливо вагомий внесок в обґрунтування поняття “особистість” зробили представники російської класичної філософії В. С. Соловйов, Л. Г. Шестов, М. О. Бердяєв, С. Л. Франк і Л. П. Карсавін. І хоча вони були насамперед релігійними мислителями, однак у їхніх поглядах поряд із ідеями неотомізму суперечливо поєднувалися концептуальні підходи екзистенціалізму, персоналізму і навіть феноменології. Так, одне з центральних місць у філософській системі В. С. Соловйова посідає положення про те, що “людська особистість... є можливість для здійснення необмеженої діяльності, або особлива форма нескінченного змісту” [11, с. 282]. Проте наскрізною в усій його творчості є боротьба двох підходів до пояснення реальності. Перший із них ґрунтується на традиційному уявленні про реальний світ як породження Бога-Абсолюта і про людину як елемент світу, підпорядкований Богу. В іншому головним є уявлення про людську особистість як істинний Абсолют і єдине джерело всієї реальності. На думку В. С. Соловйова, потрібно осмислювати не людину в світі, а світ – в людині, у людській особистості, витлумаченому в її абсолютному метафізичному вимірі. Причому під “особистістю” розуміється не “отвлеченное начало”

(дух, субстанція, суб'єкт), як це трактує класична філософія, а вся повнота реальності, охоплена в містично-інтуїтивному, “внутрішньому” (тобто безпосередньому) досвіді [12, с. 201–216].

Відтак місце відкинутого В. С. Соловйовим дуалізму матеріального і духовного посідає дуалістичне протиставлення божественного і земного змісту людської особистості. Причому і божественна, і земна складові постають як духовно-матеріальні цілісності, що відрізняються одна від одної тільки тим, що одна досконала, а інша – ні [12, с. 201–216].

На думку І. І. Євламписєва, причина тієї невдачі, що її назвав В. С. Соловйов у боротьбі з “отвлеченими началами” класичної філософії, полягає в тому, що, правильно визначивши напрям пошуку джерела буття – “внутрішній досвід” особистості, він у самому цьому досвіді здійснив насамперед апіорний поділ “значущих” і “незначущих” елементів. До другої категорії потрапило все те, що традиційно вважалося несуттєвим навіть для аналізу суб'єктивного світу особистості, – емоції та почуття, схожі на почуття туги, страху, турботи тощо. Унаслідок такого відбору та усунення “незначущих” елементів “внутрішній досвід” опинився цілком під владою тих складових людського духу, що й були відповідальні за панування “отвлечених начал”, – “чистого” мислення та “об'єктивного” почуттєвого сприйняття. Не дивно, що внаслідок цього соловйовська “конкретна” основа мала надто мало відмінностей від усіх “отвлечених начал” класичної філософії [13, с. 307].

Саме на цій ключовій помилці В. С. Соловйова зауважив Лев Шестов. Він же здійснив скрупульозний аналіз зазначених “незначущих” елементів внутрішнього світу особистості, що, звичайно, залишалися за межами філософського розгляду. З'ясувалося, що ці елементи виконують головну роль у структурі особистості, що саме в них, а не в “чистому” мисленні та “об'єктивному” почуттєвому сприйнятті, прихована вся повнота буття особистості, саме в них відкривається неповторний, унікальний зміст особистості як конкретної першопричини. У цих елементах – почуттях страху, жаху, туги, турботи та інших – відкривається конкретний Абсолют, що у Шестова постав як царство Абсурду [14, с. 70–71].

М. О. Бердяєв, як і В. С. Соловйов, убачав безпосередній взаємозв'язок проблеми пошуку конкретного начала з проблемою буття, проблемою опису істинно існуючого. Особистість в її індивідуальних станах – це і є сенс і адекватний зміст буття. Отже, буття не припускає жодного узагальнення, не піддається “абстрагуванню”. “Царство існуючого є царство індивідуального, в ньому немає загального, немає абстрагування. І це розкривається в суб'єкті, в екзистенціальному суб'єкті, а не в об'єкті” [15, с. 23].

Сенсу власного буття, а отже, і буття як такого особистість набуває передовсім у досвіді трагічних переживань і страждань. Саме цей досвід має першорядне значення, зокрема, має пріоритет щодо досвіду раціонального пізнання, на основі якого “реконструювалося” внутрішнє буття особистості в класичній філософії. Як зауважував М. О. Бердяєв, в одній із останніх своїх праць, результати пізнання сприймаються емоційно, і сама первинна інтуїція насамперед емоційна... Пристрасність, емоційна напруженість визначаються зустріччю з реальністю, з першожиттям [15, с. 23]. Такий же досвід трагічних переживань, через який людина осягає себе, формує основу особистості для ірраціонального саморозвитку і доводить динамічність, спроможність до розвитку самого буття. Саме це дає підставу назвати буття життям, або першожиттям (звичайно, не в біологічному, а в метафізичному розумінні).

Особистість, за М. О. Бердяєвим, не тільки абсолютно цінна й незалежна в метафізичному розумінні, вона ще й метафізично первинна. Це означає, що всі форми буття і пізнання мають бути осмислені тільки як моменти людського духу, як моменти індивідуальної духовної “історії” особистості [16, с. 7].

Поняття “особистість” – центральне у творчій концепції С. Л. Франка. Її спрямованість – забезпечення інтерпретації за допомогою цього поняття суспільства, культури і навіть усієї структури світобудови. Воно набуває фундаментального онтологічного статусу [17, с. 318–348]. На думку С. Л. Франка, особистість стає такою, що нескінченно розвивається в самій своїй сутності, і

саме цей розвиток є єдиною абсолютною цінністю, щодо якої всі конкретні, приватні цінності та цілі, що зумовлюють людську діяльність, набувають порівняного характеру та стають лише тимчасовими орієнтирами руху вперед.

Як і С. Л. Франк, Л. П. Карсавін вважає, що всі події та моменти емпіричного життя людини мають зберегтися, або, краще сказати, вічно перебувати у певному всечасовому бутті особистості, щодо якого кожний момент її життя є окремим поодиноким “зрізом”.

Хоч є немало явних елементів схожості концепцій Л. П. Карсавіна і С. Л. Франка, проте між ними існує і певна відмінність. Так, на відміну від Франка, Карсавін зовсім не вважає, що всечасова єдність усіх людських особистостей за обсягом збігається з повнотою всеєдності, з Абсолютом. Усечасову єдність душі (її справжня і повна сутність) Л. П. Карсавін вважає недосконалою – досконалість реалізується тільки в самому Абсолюті. Тут позиція Карсавіна наближена до теорії Соловйова; обидва філософи майже однаково розуміють роль всеєдиної людини – Адама Кадмона, що містить (як відносна всеєдність) всі окремі емпіричні особистості і природу, але водночас є недосконалою, оскільки реалізує в собі абсолютну всеєдність Бога, не з усією можливою повнотою, а обмежено [13, с. 153].

Будучи значно меншою мірою причетним до традиції класичного раціоналізму (її Соловйов так і не зміг уникнути), Карсавін майже в усіх елементах своєї метафізики особистості безпосередньо звертається до Ф. М. Достоевського та його уявлення про людину. Особливо це помітно в його інтерпретації відносин всеєдиної Людини та емпіричних особистостей. Як відомо, під впливом ідеї “Великої Істоти” О. Конта В. С. Соловйов у пізніх своїх працях виокремив концепцію, в якій окремі особистості втрачали свою самостійність і розчинялися у всеєдиному Людстві. Хоча такий імперсоналізм тією або іншою мірою характерний для всіх російських мислителів початку ХХ ст. (за винятком Шестова і Бердяєва), Карсавін зовсім інакше, ніж Соловйов, тлумачить відношення всеєдиної Людини до особистості, буквально відтворюючи ірраціональну діалектику Достоевського. “Єдність людства, – зазначав він, – має бути здійснена не абстрактно і не в значенні байдужої єдності. Адам Кадмон не існує як окрема людина, відмінна від інших. Він у кожному з нас цілком і цілісний у всіх нас відразу, хоча для земного буття ще й не зовсім. Він не абстрактна єдність і не множина, а многаєдність, *henkaipolla*, і кожна особистість виражає його в особливому, неповторному аспекті, хоча вона і в усіх них і всі вони в ній” [18, с. 135].

**Висновки.** Під час активної практичної діяльності людська особистість формується і виявляє себе у праці як суб’єктивне буття і як таке усвідомлено творить своє ставлення до природи та інших людей, налагоджує певні зв’язки та суспільні відносини, відповідає за свої дії. Упродовж об’єктивної практики людини відбувається “гуманізація”, олюднення природи – перетворення її діяльністю людей і пристосування до їхніх потреб, а також прилаштування міжлюдських відносин до нових потреб, вироблених практикою.

Отже, у такому діалектичному розумінні, в оволодінні світом через людську практику відбувається взаємне перетворення, “ототожнення”, за словами Георга Лукача, усіх трьох аспектів людського існування: матерії, соціального зв’язку і людської особистості.

1. Zubiri X. *El problema del hombre* / X. Zubiri. – *Fudice* 120, 1959. – P. 3–4, 323. 2. Вальверде К. *Философская антропология* / Карлос Вальверде. – М., 2000. – С. 41, 42. 3. *Lain Entralgo P. Teoria y realidad del otro, II* / P. Lain Entralgo. – Madrid, 1968. – P. 271. 4. *Gilson E. Le Thomisme* / E. Gilson. – Paris, 1948. – P. 4–17, 420. 5. *Maritain G. Humanisme Integral* / G. Maritain. – Paris, 1936. – P. 17. 6. *Maritain G. Principes d’une politique humaniste* / G. Maritain. – Paris, 1945 – P. 16, 34. 7. *Mouroux G. Le sens chretien ole l’homme* / G. Mouroux. – Paris. – P. 238. 8. Комаров Ю. С. *Общество и личность в православной философии* / Юрий Степанович Комаров. – Казань, 1991. – С. 120–121. 9. *Златоуст Иоанн. Творения* / Иоанн Златоуст; [2-е изд.]. – СПб., 1896. –Т. 2. – С. 51. 10. *Левитский Д. Г. Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека* / Дмитрий Григорьевич Левитский. –

М., 1858. – С. 43, 48–49. 11. Соловьев В. С. Сочинения / Владимир Сергеевич Соловьев; [в 2 т.]. – М., 1988. – Т. 1. – С. 282. 12. Соловьев В. С. Оправдание добра / Владимир Сергеевич Соловьев. – М., 1996. – С. 201–216. 13. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта / Игорь Иванович Евлампиев. – СПб., 2000. – Ч. 1. – С. 307. 14. Шестов Л. И. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева / Лев Исаакович Шестов; Умозрение и Откровение. – Париж, 1964. – С. 70–71. 15. Бердяев Н. А. О назначении человека / Николай Александрович Бердяев. – М.: Республика, 1993. – 383 с. 16. Бердяев Н. А. Философия свободы / Николай Александрович Бердяев; Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. – С. 7. 17. Франк С. Л. Реальность человека / Семен Людвигович Франк. – М., 1997. – С. 395–431. 18. Карсавин Л. П. Малые сочинения / Лев Платонович Карсавин. – СПб., 1994. – С. 135.

#### REFERENCES

1. Zubiri X. El problema del hombre [El Problema del hombre]. *Fudice* 120, 1959. 323 p. 2. Val'verde K. *Filosofskaya antropologiya* [Filosofskaya antropologiya]. Moscow, 2000. pp. 41, 42. 3. Lain Entralgo P. *Teoria y realidad del otro, II* [Teoriya realidaddelotro]. Madrid, 1968. 271 p. 4. Gilson E. *Le Thomisme* [Le Thomisme]. Paris, 1948. pp. 4–17, 420. 5. Maritain G. *Humanisme Integral* [Humanisme Integral]. Paris, 1936. 17 p. 6. Maritain G. *Principes d'une politique humaniste* [Principes d'unapolitique quehumaniste]. Paris, 1945. pp. 16, 34. 7. Mouroux G. *Le sens chretien ole l'homme* [Lesens chretienole l'homme]. Paris. 238 p. 8. Komarov Yu. S. *Obshchestvo i lichnost' v pravoslavnoi filosofii* [Obshchestv ilichnost' v pravoslavnoi filosofii]. Kazan', 1991. pp. 120–121. 9. Zlatoust Ioann. *Tvoreniya* [Tvoreniya]. Moscow: SPb. Publ., 1896. Vol. 2. 51 p. 10. Levitskii D. G. *Premudrost' i blagost' Bozhiya v sud'bakh mira i cheloveka* [Premudrost' i blagost' Bozhiya v sud'bakh mira i cheloveka]. Moscow, 1858. pp. 43, 48–49. 11. Solov'ev V. S. *Sochineniya* [Sochineniya]. Moscow, 1988. Vol. 1. 282 p. 12. Solov'ev V. S. *Opravdanie dobra* [Opravdanie dobra]. Moscow, 1996. pp. 201–216. 13. Evlampiev I. I. *Istoriya russkoi metafiziki v KhIKh–KhKh vekakh. Russkaya filosofiya v poiskakh Absolyuta* [Istoriya russkoi metafiziki v KhIKh–KhKh vekakh. Russkaya filosofiya v poiskakh Absolyuta]. Moscow: SPb. Publ., 2000. Ch. 1. 307 p. 14. Shestov L. I. *Umozrenie i Apokalipsis. Religioznaya filosofiya Vl. Solov'eva* [Umozrenie i Apokalipsis. Religioznaya filosofiya Vl. Solov'eva]. *Umozrenie i Otkrovenie. Parizh*, 1964. pp. 70–71. 15. Berdyaev N. A. *O naznachenii cheloveka* [Onaznachenii cheloveka]. Moscow: Respublika Publ., 1993. 383 p. 16. Berdyaev N. A. *Filosofiya svobody* [Filosofiya svobody]. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva*. Moscow, 1989. p. 7. 17. Frank S. L. *Real'nost' ichelovek* [Real'nost' ichelovek]. Moscow, 1997. pp. 395–431. 18. Karsavin L. P. *Malye sochineniya* [Malye sochineniya]. Moscow: SPb. Publ., 1994. 135 p.