

УДК: 1 (091)

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МЕТАФИЗИЧЕСКИХ ГРАНИЦАХ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Панищев А.Л.

*Курский институт социального образования,
(филиал) Российского государственного социального университета, Курск,
e-mail: plp@mail.kurskline.ru, aleksepanishhe@rambler.ru*

Данная статья касается темы метафизических границ бытия человека в русской религиозной философии. В статье отмечается, что, согласно православному вероучению, основной смысл бытия человека состоит в теозисе. Теозис с наибольшей долей вероятности возможен в условиях государственного бытия человека.

Ключевые слова: человек, русская философия, метафизика, бытие, право

Антропоцентризм и религиозность традиционно считаются важнейшими чертами философии в России. Примерно с середины XIX века в русскую философскую мысль начала проникать идея теозиса. Во многом это связано с кризисом, назревшим в среде российской общественности к этому периоду, а главное – с опасными тенденциями в духовной жизни общества. Несмотря на то, что русский народ на протяжении многих столетий в целом отличался высокой религиозностью и жил в духовной и телесной чистоте, ко времени правления Александра II в среде ещё немногочисленной интеллигенции стали распространяться идеи марксизма и философии просветителей, всецело уповавших сугубо на человеческий рассудок. В результате в той части общества, которая традиционно несла ответственность за дело распространения среди народа грамотности, образованности, стали развиваться нигилистические и атеистические установки, медленно, но уверенно проникавшие в народ. В результате вера в Бога была вначале подменена верой в церковников, а затем – и в государство, которому священнослужители со времён Петра I были поставлены в услужение. Закономерным следствием этого стало распространение критического отношения к церкви,

а также к Церкви и к религии вообще. Не приходится удивляться словам Ф.М. Достоевского, который писал: «А что, правда (ты за границей был), – мне вот один с пьяных глаз говорил, что у нас, по России, больше чем во всех землях, таких, что в Бога не веруют? «Нам, говорит, в этом легче, чем им, потому что мы дальше их пошли» [1, 232]. Разумеется, эти тенденции сложились не за одно десятилетие – они, начиная с реформ Петра I, зрели постепенно, год за годом накапливали силы. В середине XIX века такого рода тенденции, наметившиеся и идущие по восходящей линии в плане социальной действительности, стали уже явно, нескрываемо заметны, и в конечном итоге предпочтение западному образу жизни отразилось в формировании западничества, которому поначалу противостояло идейно-политическое течение – славянофильство. Представители последнего стремились противопоставить путь развития России развитию западно-европейских государств, причём сторонники славянофильства представляли в качестве идеального православный образ жизни, укоренившийся в жизни традиционного русского общества, в его культуре, в его быте. В пределах славянофильства произошла попытка укоренить сугубо православные нормы в светскую, государственную

жизнь общества, найти наилучший баланс между принципами духовного спасения и законами функционирования государственного права.

Одним из первых мыслителей, в учении которого косвенно отразилось понятие теозиса, был А.С. Хомяков. А.С. Хомяков известен, прежде всего, тем, что вводит в философский понятийный аппарат понятие *соборности*. Последнее является производным от древнегреческого слова *кафоличность*. Кафоличность есть важнейший атрибут Русской Православной Церкви. Понятие *кафоличности* перевести с абсолютной точностью с греческого языка на другой язык невозможно. Хомяков определял соборность как «единство свободное и органическое, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви». В греческом оригинале кафоличность означает *вселенскость*. В значении *вселенскости* она может именоваться *экуменической*. Понятие *kaqolikos* означает также *всеобщий, целостный, всецелостный* [2, 391-394]. Соборность, по существу, есть непереносимое условие для теозиса, а главное, здесь подчёркивается то, что метафизических границ в их позитивной крайности человек достигает только в обществе, будучи его органичной частью. Основной принцип соборного бытия состоит в том, что люди причащаются в своей повседневной жизни нести *духовную ответственность* друг за друга *перед Богом*. По сути, речь идёт об общественном бытии в любви и в Духе Святом. По содержанию идеи А.С. Хомякова полностью совпадают с православным учением, что вполне естественно, поскольку сам мыслитель был человеком православным и отличался целомудрием, добротой. Особенности личности А.С. Хомякова во многом и объясняется то, что православные идеи в его учении приняли философский характер.

В учении другого философа идея теозиса была ещё более ярко выражена, хотя

в важных деталях отходила от догматики Православной Церкви. Речь идёт об учении В.С. Соловьёва о богочеловечестве.

Одним из центральных понятий в философии В.С. Соловьёва предстаёт понятие *личности*, которая наделена свободной волей, творческим потенциалом и духовностью. Само понятие *личность* в контексте всестороннего развития человека и его духовной уникальности стало впервые целенаправленно рассматриваться в христианском богословии. Латинское слово *persona* переводится в значении *маска* и не имеет никакого отношения к внутреннему состоянию человека. Окончательное оформление термина *личность* приобрёл благодаря трудам Великих каппадокийцев, которые, обосновывая индивидуальность единосущных друг другу Лиц Святой Троицы, дали чёткое определение понятию *ипостась*. «Ипостась» понимается, как «сущность», мыслимая со стороны её своеобразия» [3, 55]. Само по себе понятие *лица*, представление о котором сложилось в правовом контексте в Римском праве, хотя и выражает нечто конкретное, но вместе с тем не несёт в себе той определённости, которой обладает понятие *ипостась*, выражающее своеобразие и индивидуальность конкретного лица. Поэтому-то правомерно утверждать, что в христианскую культуру идея личности была привнесена через понятие *ипостась* в ходе раскрытия и осмысления отличительных особенностей Отца, Сына и Святого Духа.

В строгом смысле слова, личностью является Отец и Сын, а человек, наделённый душой, вбирает в себя только возможность стать личностью посредством стяжания Святого Духа и приобщения к Божественной благодати. Неудивительно, что в русском языке со времени принятия христианства долгое время слово *личность* связывалось в ассоциативном представлении с понятием *лик*. Последнее же понятие использовалось в области иконописи

относительно Бога-Сына Иисуса Христа, Богоматери и канонизированных людей. Собственно говоря, сама по себе истинная личность в русской культуре с её богатым опытом, традициями, предполагающими сопоставление многих практических и теоретических данных, а, стало быть, соответствующих выводов, мыслилась не иначе как в качестве святого человека, приближённого по своему духовному содержанию к Богу. Идеальной же личностью является Бог. Именно такая православная установка оказала решающее влияние на формирование воззрений В.С. Соловьёва относительно проблемы метафизики бытия человека. Фактически все антропологические убеждения В.С. Соловьёва подчинены идее теозиса, а, следовательно, становления личности. Философ выделяет качества, очеловечивающие индивида, являющиеся основой формирования личности и развития самосознания. К таким качествам Соловьёв относил: во-первых, доброту и сострадание; во-вторых, чувство стыда; в-третьих, благоговение. Эти качества (чувства) он рассматривает как естественные корни нравственности, без которых невозможна эволюция человека в его продвижении к всеединству и богочеловечеству. А. Гулыга справедливо замечает, что Вл. Соловьёв связывает выше-названные качества человека с признанием собственного несовершенства, с представлением идеи Бога и стремлением приблизиться к нему [4, 251].

Первое качество, придающее индивиду человеческую сущность, – *доброта*. Согласно воззрениям философа, доброта присуща и животным; если же в человеке нет доброты и сострадания, то он хуже всякого животного. П. Флоренский утверждает, что истинный христианин должен уметь сострадать горю или боли другого человека [5, 483]. Возможно, что само сочувствие горю не является качеством, образующим нравственный принцип, но проявление со-

страдания способно выявить степень развития нравственного сознания. Отсутствие же сострадания обнаруживает в человеке невысокую степень развития нравственного сознания. Заметим, что в русской философии понятие *страдание* выступает важной категорией, без которой невозможно рассмотрение вопроса о нравственном развитии человека и достижении им счастья. Это положение достаточно ярко выражено в статье К.Н. Леонтьева «О всемирной любви», где мыслитель пишет: «Без страданий не будет ни веры, ни на вере в Бога основанной любви к людям...» [6, 199]. Согласно воззрениям Соловьёва, сострадание помогает человеку преодолевать замкнутую природу, а, стало быть, достигать нравственного совершенства.

Заметим, что чувство сострадания может выступать одной из основ накопления духовного опыта, сущность которого состоит в приращении глубинных основ духовной жизни, где происходит смысловая координация различных областей человеческого бытия [7, 8]. Здесь проявление сострадания выступает одним из способов осмысления человеком своей роли в деле всеобщего спасения. Таким образом, сострадание предстаёт одним из важных путей самопознания личности. Однако индивид, осмысливая причины духовного несовершенства людей, вместе с тем подчас синхронно, обнаруживает и собственные недостатки. Их осознание не позволяет человеку прекратить работу над развитием собственного самосознания. Наконец, чувство сострадания предохраняет индивида от безнравственного отношения к окружающим его людям и от проявления гордыни. Сопереживающий другим человек ищет способы помощи ближним и в меру своих возможностей стремится переустроить мир в соответствии со своими нравственными представлениями. Именно сострадающая личность понимает, что причина

нравственного регресса индивида зачастую лежит не только в недостаточном развитии его духовности, но и в несовершенстве всего мира. Данное положение получает развитие и в философии Н.А. Бердяева: «Спасться – не значит умереть для этого мира и перейти в мир иной, спастись – значит так преобразить этот мир, чтобы над ним не властвовала смерть...» [8, 185].

Следующим чувством, присущим только человеку, Соловьёв называет *стыд*. Философ полагает, что чувство стыда связано с восприятием телесной природы человека (наготы). Мыслитель считает, что необходимо оградить духовную жизнь индивида от «захватов» плотского начала и рассматривать животную жизнь лишь как потенцию и материю духа. Соловьёв утверждает, что чувство стыда способствует выработке у индивида основ нравственности, помогает выявить его возможности в преодолении животной природы и воспринимать себя и другого человека как творение Божие, наделённое духовностью и индивидуальностью. Человек есть существо, в котором преобладает дух над материей, а поэтому человек стыдится своей животной природы. Без проявления чувства стыда ни о каком развитии правосознания и, тем более, нравственного сознания говорить нельзя. Это чувство фактически есть одно из оснований для нравственного роста личности, поскольку отсутствие стыда обезличивает её и лишает возможности осмысления своей индивидуальности. Осмысливая факт стыда, разум выводит из него необходимую и обязательную норму: стихийная жизнь человека должна быть подчинена духовной. В.А. Кувакин замечает, что «Соловьёв склонен считать истоком всякого неблагополучия личности прежде всего метафизическое несоответствие между духом и плотью» [9, 23], а чтобы преодолеть неблагополучие, сохранив духовную природу, человеку необходимо подчинить плотское духовному.

Третье человеческое качество, выделяемое Соловьёвым, – *благоговение* – особенно важно, поскольку оно возвышает человека над всем животным миром и приближает к Богу. Соловьёв считает, что чувство благоговения люди впервые испытывают к родителям в детстве. Это вполне естественно, ибо ребёнок еще не сформировался как самостоятельная личность, чтобы осмысленно принять какую-либо веру, а родители являются для него примером для подражания и благоговения.

Разумеется, благоговение всегда имеет определённую направленность к объекту (в философии Соловьёва таким объектом чаще всего выступает Бог). Такую направленность, полагаем, можно связать с человеческим поиском идеалов. Индивид, лишённый идеалов, выходящих за рамки обыденной реальности, способен деградировать, ибо не развивается как человеческое существо, поскольку у него нет прочной основы для осуществления характерной только для человека особенности – стремления к совершенству. В результате индивид начинает принимать пороки, наполняющие его повседневность, как нормальные явления. Схожие мысли мы обнаруживаем и в творчестве И.А. Ильина, который пишет: «Пошлость проистекает из человеческой слепоты к божественному; она порождается отсутствием благоговения к священному, в различных проявлениях – начиная от тупого безразличия и кончая лицемерием и кошунством» [10, 264]. Опираясь на вышеизложенные доводы, здесь будет правомерным следующее утверждение: мысль Соловьёва о благоговении как об одном из проявлений духовного развития личности является весомой и значимой.

Соловьёв обращает внимание также на то, что люди по своей природе активны. Он пишет: «Я не могу просто мыслить, просто хотеть... я должен мыслить о чём-нибудь, хотеть чего-нибудь...» [11, 331-332]. Идея

Соловьёва об активности человеческой природы стала одной из значимых интенций русской философии. Многие мыслители последующего времени, например И.А. Ильин, развивали положения, исходя из установки об активности духовной жизни людей.

Раскрывая сущность нравственных качеств человека, которые, полагаем, можно назвать человекообразующими качествами, следует обратить внимание на то, что они охватывают как личностное, так и общественное начала человеческого существа. Первое обуславливается тем, что глубина переживания доброты, стыда и благоговения зависит только и только от степени развития индивидуального сознания человека. Вместе с тем практическое раскрытие вышеназванные качества приобретают лишь в сфере межчеловеческих отношений. Так, А.А. Гусейнов и Р.Г. Апресян справедливо отмечают, что такие качества личности, как доброта, щедрость, любезность, обнаруживаются только в её отношении к людям. Соответственно, «мораль характеризует человека с точки зрения его способности жить в обществе. Пространство морали – отношения между людьми» [12, 20].

Исходя из вышесказанного, можно предположить, что степень развитости сознания личности характеризуется глубиной переживания сострадания, стыда и благоговения. Только при условии сохранения человеческой природы возможно становление индивида как личности и достижение им полноты своего бытия.

Тем не менее далеко не все русские мыслители видели путь раскрытия в человеке высших духовных качеств через обожение на земле. Некоторые философы были убеждены в том, что такой подход утопичен и теозис возможен лишь после перехода в Царствие Божие, понимаемое как метафизическое бытие. В земных же условиях наиболее полная реализация потенциала

природы человека обеспечивается *государством*. Такая точка зрения прослеживается в учении И.А. Ильина. Он пишет: «Человеку в его земной жизни дано одухотворяться, но не дано стать чистым духом; ему дано совершенствоваться, но не дано стать совершенным; ему дано приобщаться к Божественному свету и Божией воле, но ему не дано стать ни «человекобогом», ни «бого-человеком», ни тем более Богом» [10, 493]. В восприятии человека как потенциального Бога Ильин видит опасность для самого религиозного опыта, ибо если человек, достигший внешне видимого совершенства, назовёт себя богом, то он, полагает мыслитель, отвергнет саму идею единого Бога, разрушит основания для духовного роста личности. «Соблазн состоит в сведении божественного Предмета со всем его неизречённым богатством и совершенством к содержаниям слишком человеческого опыта или даже прямо к состояниям человеческого существа», – указывает философ [10, 595]. Тожество Бога и человека, согласно Ильину, «представимо в двух формах: или Бог мыслится Богом, а человек мыслится, как исчезнувший в Нём; или же человек мыслится человеком, а Бог мыслится вступившим в него, принявший его способ бытия и превратившийся в него...» [10, 505]. Первая форма предполагает отвержение самостоятельности и свободы человека. В последнем случае единый Бог уступает место людям-божествам, каждый из которых находит в себе последние критерии *нравственного* и *совершенного*, придавая тем самым данным понятиям характер относительного знания.

Таким образом, И.А. Ильин полагает, что достижение полноты человеческого бытия возможно лишь в Божественном Царстве в смысле загробного мира. «Для человека с духовным опытом – земная жизнь есть духовное приготовление к смерти» [10, 539]. Стало быть, духовный рост может осуществляться в земных условиях лишь в

тех границах, которые доступны человеку в его естественном состоянии. Широта этих границ определена государственностью как формой бытия человека. Именно в государстве утверждаются в человеке те качества, которые роднят его с Божественной благодатью и позволяют духовно спастись. Здесь необходимо обратить внимание на исследование И.А. Ильиным проблемы соотношения между естественным и позитивным правом.

Далее нам важно определить значение таких понятий, как *естественное право* и *позитивное, или положительное, право*. Несмотря на то, что в определении самого понятия права И.А. Ильин, как замечает Ю.Т. Лисица, придерживается плюрализма и признаёт, что существует много дефиниций права [13, 146-158], в вопросах определения естественного и положительного права он достаточно точен. Согласно правовым воззрениям И.А. Ильина, предпосылки к формированию государства, самые общие представления о праве в человеческой природе заложены изначально и являют собой естественное право. В учении И.А. Ильина оно предстаёт в виде чувства справедливого, которое, полагает мыслитель, можно назвать «интуицией правоты». В данном случае христианский подтекст философско-правового учения И.А. Ильина выражается в утверждении им идеи заботы Бога о человечестве, Который наделил человека естественным чувством доброго и злого, справедливого и преступного. Тем самым Бог даёт человеку своеобразные предпосылки к выбору того пути развития, тех форм поведения, которые способствуют спасению его души.

Вместе с тем, хотя чувство естественного права присутствует у каждого человека, в полной мере оно не осознаётся последним, а поэтому оно может искажаться в сознании людей и, соответственно, оказывается не в состоянии служить полноценной основой для целенаправленного построения госу-

дарства. Поэтому общество на базе естественного права вырабатывает право положительное, которое представляет собой совокупность законов, зафиксированных в документах, имеющих юридический статус. Ильин характеризует положительное право как «правовые нормы, установленные правовой властью и подлежащие применению» [14, 77]. Положительное право, полагает мыслитель, не является постоянным: оно меняется вместе с преобразованием норм морали. Если они не соответствуют закону, то его называют устаревшим и со временем отменяют, объявляют недействительным. Поэтому можно с уверенностью утверждать, что естественное право и положительное право всегда взаимосвязаны, причём уровень развития последнего характеризует общий моральный облик общества в целом.

Рассмотрим сущность положительного права и его черты, отмеченные в учении И.А. Ильина. Позитивное право гарантируется уже не традициями, не «интуицией правоты», а государством. «Основная задача положительного права состоит в том, чтобы *принять в себя содержание естественного права, развернуть его в виде ряда правил внешнего поведения, приспособленных к условиям данной жизни и к потребностям данного времени, придать этим правилам смысловую форму и словесное закрепление и, далее, проникнуть в сознание и к воле людей в качестве авторитетного связующего веления*» [15, 201-202]. Короче говоря, общество нуждается в законодательстве, где были бы чётко, недвусмысленно прописаны права и обязанности каждого гражданина. Наконец, позитивное право характеризуется своей предметностью, ибо оно всегда направлено на преобразование и упорядочивание конкретных сторон жизнедеятельности граждан. Ильин замечает: «Знание положительного права только тогда стоит на высоте, когда оно *предметно*» [15, 162]. Такая установка охватывает ряд важных ка-

честв человека, среди которых особо следует выделить волю.

Положительное право фактически обращает человека к целенаправленному совершенствованию мира через развитие нравственного и правового сознания. «Нормальное правосознание *знает* свой предмет; оно есть знающая воля к праву, *признающая* его в его объективном значении и обязательности, и признающая его потому, что она признает его *цель*. Поэтому нормальное правосознание есть прежде всего воля к цели права, а потому и воля к праву; а отсюда проистекает для него и необходимость *знать* право и необходимость *жизненно осуществлять* его, то есть *бороться за право*» [15, 158], – утверждает философ. Причём он подчёркивает необходимость осмысления направленности права и в духовном контексте. Кроме того, право должно иметь чётко фиксированное содержание. Развитому правосознанию, как полагает мыслитель, обязательно присуща непоколебимая уверенность в том, что *право и закон имеют свое определённое содержание*, и каждый из нас, обращаясь к праву и встречаясь с его связующими указаниями, имеет задачу выяснить и ясно понять это *объективное содержание права* [15, 163]. В обществе, где нет развитого правосознания, правовые ценности выступают своего рода иллюзией, а законы воспринимаются как формальность, лишённая содержания и важного смысла. «Основа правосознания состоит в том, что положительное право переживается как имеющее *объективное значение*», – замечает философ [15, 170]. Право имеет действительность тогда, если оно основано на правосознании, на понимании естественного права и духовного призвания человека. Современный исследователь философии права А.С. Карцов замечает: «Правосознание, по И.А. Ильину, это –духовная дисциплинированность инстинкта» [16].

В данном случае право являет собой совокупность осознанных норм жизни в коллективе, которые облегчают человеку выбор модели поведения, позволяющей ему сосуществовать с другими людьми, не нарушая ни своих представлений о справедливости, ни принципов общественного порядка. Таким образом, законодательство в воззрениях Ильина предстаёт совокупностью тех норм морали, следование которым обязательно для всех граждан и гарантируется государством. Схожей точки зрения придерживался и философ-правовед П.И. Новгородцев: «Суд, берущий на себя разрешение споров, имеет первоначально столько же юридическое значение, сколько нравственное» [17]. Рассмотрение законодательства в качестве совокупности норм морали, по справедливому мнению Ильина, позволяет индивиду повиноваться праву «не только за страх, но и за совесть» и «каждый человек имеет не только правовую, но и моральную обязанность повиноваться праву» [14, 80].

Вместе с тем отметим, что основой для развития положительного права, согласно воззрениям Ильина, является не столько естественное право, сколько духовно-нравственный опыт человечества. Вспомним, что духовность есть стремление человека организовать свою жизнь согласно принципам нравственности, которые, в свою очередь, выражают представления о высшем благе. Иными словами, положительное право выступает результатом духовного начала человеческого существа, стремящегося организовать своё бытие в соответствии с чувствами справедливого и доброго. Именно в построении правового общества раскрывается разумность человека и его нравственная природа. Здесь целесообразно обратить внимание на то, что, по мнению ряда современных исследователей, «разумное поведение является морально совершенным тогда, когда оно направлено на совершенную цель, – цель, которая считается безусловной

(абсолютной), признаётся в качестве высшего блага» [12, 14]. Следовательно, государственная жизнь людей есть среда, в которой раскрывается их разумное и духовное начала. Исходя из установки Ильина о Божественном истоке человеческой духовности, можно прийти к констатации того, что государство и право предстают формами общественной организации, которая является осуществлением божественного назначения человека в этой жизни. Божественное же назначение человека состоит в том, что он призван Богом нести в мир непреходящие ценности христианской культуры, обращая к ней внимание всего человечества. В противном случае, то есть когда гражданин недостаточно понимает всю важность этой цели и её взаимосвязь с правом, правосознание такого человека ещё непрочное, легко подверженное переменам, причем не в лучшую сторону. Мыслитель пишет: «Признанию положительного права мешает то обстоятельство, что люди не усматривают его духовной ценности и жизненной необходимости» [15, 182]. При исследовании положительного права И.А. Ильин фактически переносит акцент с её объективно-теоретической стороны на духовную, субъективную сторону. В. Кураев справедливо отмечает: «По Ильину, ни один логический аргумент, никакое даже самое развёрнутое теоретическое обоснование не могут сами по себе родить понимание бытия... Путь... к разумному и отчётливому постижению высших ценностей человеческого бытия, заключает Ильин, лежит через накопление и освоение духовного опыта личности» [18, 412]. Полагаем, что характерные особенности учения Ильина, в том числе и озвученная им данная мысль, по сути дела, не являются собой некие изолированные философские умозаключения, сделанные единственно одним мыслителем, не опирающимся на опыт русской философской традиции. В самом деле, истоки особенностей учения

Ильина кроются в глубинах самой русской философской мысли, которая, как правило, подчёркивает то, что человек, согласно своей природе, не может в своей жизнедеятельности руководствоваться исключительно логическими принципами. Так, один из героев Ф.М. Достоевского «Бесы» верно замечает: «Ни один народ ещё не устраивался на началах науки и разума» [19, 243].

Таким образом, мы видим, что государственность и право являются лишь средствами для сохранения человеческой природы в чистоте, для духовного спасения самого человека. Впрочем, государство само по себе не есть та область, в которой происходит собственно факт спасения человека; но именно государство призвано активно содействовать делу сохранения духовности человека, дабы тот имел основания для вхождения в Царствие Божие, в котором и происходит воскрешение и спасение человека, а стало быть, – достижение им полноты своей природы, целостное заполнение естественных и метафизических границ своего бытия.

Итак, мы видим, что философская мысль в России, по сути, продолжает традицию, заложенную православной догматикой, согласно которой метафизика границ бытия человека понимается в смысле его сопричастности к Божественному Духу. Вместе с тем невозможно не отметить ту существенную роль правовых воззрений, которым и государством, и русской философией отводилась значимая роль в деле духовного становления человека и общества.

Список литературы

1. Достоевский Ф.М. Идиот // Собрание сочинений. В 12 т. Т. 6. – М.: Правда, 1982. – 367 с.
2. Никитин В.А. Основы православной культуры. – Отдел религиозного образования и катехизации Русской православной церкви, 2002. – 486 с.

3. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. – М.: АСТ, 2003. – 633 с.
4. Гулыга А. Поиски абсолюта // Новый мир. 1987, № 10. – С. 245-253.
5. Флоренский П. Христианство и культура. – М.: АСТ, Харьков: Фолио, 2001. – 672 С.
6. Леонтьев К.Н. О всемирной любви // Русская идея. – М., 2002. – 190-226 С.
7. Бубнов А.Ю. Гносеологические основания религиозного опыта в русской философии рубежа XIX-XX веков: автореф. канд. философ. наук. – Курск, 2003.
8. Бердяев Н.А. Философия свободы. – М.: АСТ, 2002. – 736 с.
9. Кувакин В.А. Философия Вл. Соловьёва. – М.: Знание, 1988. – 62 с.
10. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. – М.: АСТ, 2002. – 586 с.
11. Соловьёв В.С. Философское начало цельного знания. – Минск, 1999. – 912 с.
12. Гусейнов А.А. Апресян Р.Г. Этика: учебник. – М.: Гардарики, 2004. – 472 с.
13. Лисица Ю.Т. И.А. Ильин как правовед и государствовед // Вопросы философии. – 1991. – №5. – С. 148-158.
14. Ильин И.А. Общее учение о праве и государстве // Собрание сочинений в 10 т. Т. 4. – М.: Русская книга, 1993. – С. 47-143.
15. Ильин И.А. О сущности правосознания // Собрание сочинений. В 10 т. Т. 4. – М.: Русская книга, 1993.– С. 149-414.
16. Карцов А.С. Социальная антропология русского консерватизма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/kartsov_as/rusppf_16.html
17. Новгородцев П.И. Право и нравственность // Правоведение. – 1995. – № 6. – С. 14-28.
18. Кураев В. Философ волевой идеи / Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – С. 402-414.
19. Достоевский Ф.М. Бесы // Собрание сочинений. В 12 т. Т. 8. – М.: Правда, 1982. – 461 с.

METAPHYSICS OF HUMAN'S ENTITY IN THE RUSSIAN PHILOSOPHER

Panishchev A.L.

*Kursk Institute of Social Education of Russian State Social University, Kursk,
e-mail: plp@mail.kurskline.ru, aleksepanishhe@rambler.ru*

This article is devoted to the theme of metaphysical boundaries of human's entity and understanding to these boundaries in the Russian religion philosophy. In the article notes that to correspond to orthodoxy study the main sense of human's entity lies in the theosis. The theosis with a considerable degree probably is possible in the conditions of state human's entity.

Keywords: Human, Russian philosopher, metaphysics, entity, law