

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 1:21

В.В. Бабич**ХРИСТИАНСКИЙ КОНЦЕПТ ЛИЧНОСТИ КАК ОСНОВА
ОПРЕДЕЛЕНИЯ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО СТАТУСА ЧЕЛОВЕКА
В СОВРЕМЕННОЙ БИОЭТИКЕ**

Предпринята попытка анализа современных проблем биоэтики в контексте христианского учения о личности. Рассмотрено понятие личности, исторически возникшее в ходе развития христианской философии, как основа определения онтологического статуса человека в современной биоэтике.

Ключевые слова: биоэтика, личность, христианская философия, онтология.

И сказал Бог: сотворим человека
по образу Нашему, по подобию Нашему.
Бытие 1:26

Тот, кто будет человеком, уже человек.
Тертуллиан

Душа грешна без тела.
А. Тарковский

Натурализм как господствующая идеология эпохи «научно-технической революции» трансформировала всю сумму знаний о человеке – от медицинского подхода к человеку как физиологическому «телу» до социально-политического пересмотра «естественных» прав и свобод человека в обществе. Бурное развитие биомедицинских технологий, активно вторгающихся в жизнь современного человека от рождения до смерти, а также невозможность получить ответ на возникающие при этом нравственные проблемы в рамках традиционной медицинской этики, вызывают серьезную озабоченность общества. Моральные проблемы возникают в любой области профессиональной деятельности, в которой приходится иметь дело с другими людьми, но, пожалуй, будет трудно найти другую такую область, в которой они были бы столь драматичными и столь сложными, как в медицине. Развитие современных научных исследований в области биологии рождает совокупность новых проблем нравственного содержания.

В классической этической традиции нравственное поведение относилось практически исключительно к человеческим существам, имеющим определенные черты (предикаты), имя и волю [1]. В современной биоэтике поднимаются вопросы отношения к человеческой жизни, лишенной лица, имени и самостоятельности, жизни еще не рожденной (проблема ее «производства» разными путями и с разными намерениями), либо жизни, уже зачатой (возможность манипулировать эмбрионами: сохранять или уничтожать их). На-

учно-технический прогресс, рождающий новые технические возможности, не делает ясными естественные границы начала и конца жизни. Сегодня человек становится способным на основе разработок генной инженерии создавать себе подобных, человек превращается в «продукт», и это принципиально изменяет его отношение к собственной природе и размывает границы между естественным и искусственным. Достижения современной науки позволяют «создавать» и искусственно продлевать биологические процессы (в тканях, органах), отсюда становится неясным, до какой степени корректно говорить о феномене существования человеческой личности, а не об отдельных биологических процессах. В связи с этим ставится вопрос о нравственно приемлемых границах технологий продления жизни и о нравственной доступности ее прекращения.

Таким образом, современные биотехнологии порождают актуальные вопросы, тесно связанные как с частными проблемами этики, так и с фундаментальными религиозно-философскими вопросами [2. С. 38–39]. Неопределенность в решении этих вопросов может привести к антропологической отчужденности, субъектом которой является человек, лишенный части своих существенных характеристик и тем самым утрачивающий свою природу.

«Генетический материал» (эмбрионы, стволовые клетки), которым оперирует современная наука, часто вызывает ощущение того, что мы находимся не перед человеческими существами, а лишь перед биологическим материалом, который только потенциально принадлежит к человеческому роду. Но существуют ли рациональные доказательства таких ощущений?

Христианская традиция формирует положение о том, что исключительно научные критерии не могут дать достоверных ответов на поставленные вопросы, так как наука «представляет собой ограниченную часть общечеловеческой и национальной культуры». Развитие этического сознания в современном секулярном обществе не является плодом только научных дебатов [3. С. 347]. Область научных интересов определяется поисками ответов на вопросы «что?», «как?» и «почему?». На вопрос «зачем?» наука обычно отвечает с трудом, оставляя этот вопрос философии, религии или искусству. Наука, анализируя эти вопросы с помощью современного научного «инструментария», не может освещать их с этической точки зрения. То, что на самом деле случается, не может нам говорить о том, что должно случаться. Необходимо разграничение описательного уровня фактов с уровнем должностовования. Следовательно, для адекватного решения современных проблем в области биотехнологий необходимы нравственные критерии и определение нравственных максим.

Христианское мировоззрение послужило изначальным толчком к становлению европейской науки: сознание того, что мир сотворен единой волей по единому разумному замыслу и что человеку даны интеллектуальные способности и средства постижения этого замысла. Мир как Логос, рациональная идея, законы мироустройства – ключевые моменты для понимания того, почему именно в лоне христианской традиции стали возможны возникновение научных методов и научно-технический прогресс [4]. Роль христианского мировоззрения в становлении европейской науки подчеркивает

В.В. Можаровский, который особо выделяет христианский догмат о Равносущной Троице в качестве основы формирования идеи возможности постижения человеком Божественного, т.е. сопричастности человека Трансценденту. Человек как субъект познания в христианском монотеизме выделен из космоса и противостоит природе, но способен к их познанию. Таким образом, христианское понимание реальности определяет антропологическое самосознание, которое рождает традиционную европейскую систему морали, основанную на автономии личности [5].

Человечество, живущее в условиях современной цивилизации, проходит через некую точку бифуркации метафизики нравственности: до сих пор наука и техника были солидарны с основополагающим тезисом христианской культуры и порожденного ею политического и нравственного мировоззрения, по которому все граждане обладают равным шансом автономно реализовать свою жизнь. С изменением картины мира после разрушения Коперником геоцентрического и Дарвином антропоцентрического представлений о мире мы оказались в преддверии новых изменений – подчинения нашей плоти и образа жизни биомеханике, что, в свою очередь, может привести к переоценке моральных оснований общества и новой позиции человека в моральном поле [6].

Биоэтика как новая область междисциплинарного знания, несмотря на чрезвычайную широту изучаемых проблем, обращена прежде всего к человеку. Именно человек является тем моральным субъектом, отношение которого к миру в целом и к себе самому является предметом биоэтики. Речь также идет о границах личности, которые в христианской традиции совпадают с границами свободы и ответственности, а в последующей европейской традиции и с самосознанием и разумом. При утрате четкости понимания границы личности теряется ясность понимания свободы и ответственности. Таким образом, главным критерием решения вышеизложенных проблем является определение человеческой природы, из которой выводятся достоинство человека, его права и обязанности. Различные религиозные основы культуры в зависимости от их отношения к антропологии определяют далеко идущие последствия – как в плане проблем собственности и экономических отношений политической культуры, так и морали, вплоть до неоднозначных представлений о перспективах цивилизации. В противоположность современным теориям и точкам зрения, анализирующим человека и его моральный статус, основываясь на частностях – естественнобиологических, социальных, и экономических, христианское понимание человека основывается на признании общего начала, присущего каждому человеку, на его неповторимой личности. Христианская традиция выделяет человека из всей совокупности тварных существ, определяя его как существо богоподобное, которое призвано возвысить все творения до Божественного уровня и стать обитателем Святой Троицы, направляя свою волю на исполнение Божественной воли [7. С. 24]. Из сказанного следует, что человек как существо свободное и наделенное огромным потенциалом развития несет ответственность не только за устройство своей собственной природы, но и за реализацию конеч-

ной и главной цели своего бытия, реализуемого в границах земного существования.

Для всей антропологии (как религиозной, так и светской) является очевидным факт, что человек действительно могуществен как по отношению к миру, в котором он рождается и который его окружает, так и по отношению к самому себе. На вере в человеческое могущество, т.е. на уверенности в том, что человек способен к большему и совершенному, основывается развитие всей человеческой истории и, в частности, научного прогресса. Разногласия возникают при попытке объяснения этого развития, его причин, целей, возможности и пределов. История культуры включает в себя ряд разнообразных теорий относительно природы моральных обязательств и нравственных ценностей. Такое разнообразие связано с возможностью выбора разных исходных оснований при объяснении сущности, природы, функций морали и нравственных отношений [8]. Христианская антропология отвергает теории, в которых человек понимается как результат собственного труда и общественных отношений, является субъектом, самореализующимся в границах истории. Именно под влиянием такого типа теорий, несущих в себе натуралистическо-прагматическое основание, во второй половине XX в. формируется первый блок «новых этических стандартов». При этом сами природные потребности, возведенные в ранг высших ценностей, становятся основанием выхода из режима природной естественности [9, 10]. Именно это и происходит в либеральной биоэтике, отстаивающей право рожать детей, даже когда этого права не дает природа, продолжать жить, даже когда это право невозможно реализовать вследствие естественных законов, умереть «легко» вопреки природным процессам, изменить свой пол, вопреки природе, уничтожить жизнь, когда она даруется Богом.

Признаки онтологического статуса человека определяются понятием личности; ради научной объективности и истинности нельзя сегодня использовать это слово, забывая о его происхождении. Понятие «личность» исторически возникло на Вселенских соборах из споров о природе Христа и Св. Троицы. В христианском вероучении природа Бога едина, она не аморфна, а конкретна. Живоносность и реальность Творца проявляются в его Лицах: Бога Отца, Бога Сына, Бога Духа Святого. Каждый из Них есть одно и то же по Божественному естеству, но отличающийся Лицом. Идея единобожия и конкретности всеобщего требовала особого понятийного аппарата, в целях осознания содержания этой идеи философствующей элитой греко-римского общества; для этого отцы церкви использовали термины «сущность» (усия) и «ипостась» (гипостазис). Первый встречается еще у Аристотеля и достаточно широко используется в философском обиходе, обозначая разного рода сущности. Далее он вульгаризировался и стал применяться в значении «имущество» или «владение». После Никейского собора (325 г.) этот термин выражал сущностное тождество Лиц Троицы («омоуσιос») [11. С. 146–148]. Для различения «каждого в единстве» в античном лексиконе не было выработано философского термина. Античное понятие «персона» имело ограниченный смысл и скрывало подлинное бытие человека под маской обезличивания, оно относилось не к онтологическому, а описательному плану и могло озна-

чать маску актера или юридическую роль. Понятие «персона» использовалось для обозначения модуса, функций природы, а не самостоятельного бытия и не было достаточным для обоснования реального различия Божественных Лиц. Поэтому отцы первых Вселенских соборов предпочли ему новое слово «ипостась», которое было необходимо для определения различия каждого в единстве и имело значение «существование». При этом термины «усия» и «ипостась» оказались почти синонимами, оба они относились к бытию. Первый обозначал скорее сущность (качественность), второй – особенность (конкретное самобытное существование через самого себя) [12. С. 84–88].

Таким образом, отождествляя понятия «ипостась» и «персона», отцы Вселенских соборов создают новое понятие, которого не знал античный мир, – понятие «личность». Это привело к отказу от попыток мыслить человека только в категориях природы: личность не есть ни часть, ни свойство, ни функция природы. Она включает в себе природу, определяя способ ее существования или образа бытия, является принципом индивидуализации разумной природы, началом, в котором природа обретает свое действительное бытие и в котором созерцается.

Светская культура приняла и усвоила это понятие и позволила определить некие универсальные этические критерии, выводимые из личностного понимания человека, которые позволили бы вести дискуссию не на уровне «расчета», «блага» и «пользы», а на уровне основополагающих антропологических принципов. Но религиозно-культурные изменения в Европе эпохи Ренессанса, связанные с представлением о человеке, лишили личность ее трансцендентной мистической глубины, а тем самым и онтологической укорененности. Это имеет следствие в современном обществознании и антропологии, где понятия индивидуальности и личности принципиально не различаются. В строгом же святоотеческом смысле они противоположны – индивид означает смешивание личности с теми или иными элементами общечеловеческой природы. Личность же означает то, что от природы отлично. Индивидуальность – это состояние природное, в ней нет истинной неповторимости и различия, она являет собой осколок бесконечно делимой человеческой сущности. В индивидах нет целостности, так как они не обладают своей природой, а подчинены ей, их характеристики внешние и повторные, природа же всегда одна и та же [13. С. 18–19]. В противоположность современным социальным наукам, оперирующим понятием индивида, тринитарное богословие предлагает другой аспект человеческой реальности, раскрывающийся в понятии личности. В патристической литературе утверждается, что личность есть свобода по отношению к природе. Она никак не может быть обусловлена психологически или нравственно, так как всякое свойство (атрибут) повторно, оно принадлежит природе. Личная неповторимость пребывает даже тогда, когда изъят всякий контекст – космический, социальный, экономический или индивидуальный – все, что может быть выражено.

Это обуславливает сложность поиска философского определения понятия личности (ипостаси); в контексте христианского богословия можно только сказать, что речь идет об экзистенциальной реальности (реальности

нашего существования), происходящей от призыва Божия. Не случайно даже в языке современного психоанализа смысл понятия «субъект» остается неопределенным. В интеллектуальной традиции восточного богословия человек понимается как личность, которая представляет собой существование, экзистенциальную реальность, призванную Богом к существованию. Но человек есть ипостась в той мере, в какой он способен «ипостазировать» экзистенциальные возможности тварной природы. Но что остается, когда природа умирает?

Если попытаться сформулировать ответ, то можно сказать, что смерть представляет собой реальность природы, но не личности. Современный православный богослов Христос Яннарас, рассуждая над конечностью феномена природы человека, пишет: «У св. Анастасия Синаита есть одно очень характерное высказывание. Он говорит: “Со смертью все умирает”, то есть умирает все естество: мысль, все человеческие психические и телесные энергии, прекращается все. Нет ни памяти, ни мысли, ни чувства – ничего; все это принадлежит нашей природе. Остается только то, что мы называем “ипостасью”. Св. Григорий Палама говорит нам, что после смерти наша ипостась будет ипостазировать наше существование через энергии божественной природы, через энергии Святого Духа». Вот почему на языке православного богословия мы можем говорить о вечном присутствии личности после ее рождения [14].

Тем самым, утверждая, что человек несет в себе потенцию богочеловечности и бесконечного совершенствования, христианская Церковь учит, что каждый человек как личность имеет несоизмеримую ценность, несводимую к какому-либо благу, и поэтому требует безусловного уважения [15]. Только на этой онтологической основе возможно найти надежный фундамент для почти общепринятых прав человека и феномена нравственности.

Христос Яннарас в своей работе «Онтологическое содержание богословского понятия личности» отмечает относительный, релятивный элемент в греческом слове «*prosopon*» (личность), его смысл как *pros opos*, т.е. существование личности только в положении «напротив», в отношении кому-либо или чему-либо. «Мы знаем, – пишет доктор Яннарас, – бытие как присутствие (*parousia*), не как сущность (*ousia*), мы не можем знать бытие в себе как таковое. Поэтому наши познавательные акты суть не просто интеллектуальные акты, – они ориентации нашей личности в отношении, открытость, обращенная к другим реальностям» [16. С. 172]. Реальность или нереальность вещей зависят от их соотношенности или несоотношенности с личностями; личность, таким образом, есть горизонт (то, что определяет или обуславливает), в котором все сущее являет себя, поэтому можно сказать, что он имеет универсальный характер. Отсюда личность понимается не как особая часть человеческой природы, а как онтологический отправной пункт для определения природы человека. Но она не является источником существования, скорее существование есть то, что должно рассматриваться только в личностях. Одним из следствий этого является то, что любое представление об образе Божиим, которое связывает его с какой-либо «частью» человека, должно быть отторгнуто: личность есть единство, а не просто синтез (как в

системе Аристотеля или в марксистской доктрине); тело – не компонент человека, но способ его существования, манифестация во внешнем мире «энергий» его природы, того, посредством чего может быть опознано присутствие или отсутствие личности.

Таким образом, мы определяем тело человека как биологическую реализацию личности. Исходя из вышесказанного, мы наблюдаем проблему подвластности биологическому изменению не отдельных компонентов человеческой природы, но всего способа его существования, а следовательно, и возможности революционного изменения нравственных максим, так как этические воззрения и этическая практика суть формы жизни (способы бытия); и мы можем обратиться к их рассмотрению лишь в том случае, если будем воспринимать их в качестве аспекта целостного подхода к жизни. Спор о морали есть мировоззренческий спор.

Отцы церкви учили, что нравственное поведение человека имеет основание в его природе (сущности). Преподобный Авва Дорофей писал: «Когда Бог сотворил человека, то он всеял в него нечто божественное, как бы некоторый помысел, имеющий в себе, подобно искре, и свет, и теплоту; помысел, который просвещает ум и показывает ему, что доброе и что злое: сие называется совестью, а она есть естественный закон» [17. С. 58]. Совесть определяется как естественный закон, основанием которого является человеческая природа.

Иммануил Кант также признавал, что источник универсальных моральных законов коренится в человеческой природе. «Человеческий разум, – отмечал Кант, – содержит в себе не только идеи, но и идеалы, обладающие практической силой. Добродетель и вместе с ней человеческая мудрость во всей их чистоте суть идеи». По И. Канту, носитель идей как производных нравственных правил есть «божественный человек». Таким образом, философ определяет заданность человеческой природы к нравственному поведению. Далее он продолжает: «У нас нет иного мерила для наших поступков, кроме божественного человека в нас, с которым мы сравниваем себя, оценивая себя и, благодаря этому, исправляемся» [18. С. 502].

Далее необходимым следствием из понимания природы человека как автономного нравственного субъекта, по И. Канту, следует нравственно адекватный запрет на использование всякого разумного существа в качестве средства для реализации посторонней воли. Выражая эту мысль, И. Кант писал: «Человек и вообще всякое разумное существо существует как цель сама по себе, а не только как средство для какого-то применения со стороны той или иной воли; во всех своих поступках, направленных на самого себя, так и на других разумных существ, он всегда должен рассматриваться так же, как цель» [19. С. 204].

Если вслед за Аввой Дорофеем и Иммануилом Кантом признавать, что источник универсальных моральных законов есть человеческая природа, то в настоящее время этот тезис может быть переосмыслен, поскольку сами люди в связи с развитием биотехнологий утрачивают универсальную общность своей природы.

Сказанное позволяет выделить несколько оснований этого процесса:

– Люди лишены общности происхождения, так как могут появляться на свет в результате искусственного зачатия (*in vitro*), в том числе и по заказу в результате клонирования.

– Люди лишены естественного характера – в результате успехов психофармакологии можно существенно, если не радикально, менять психические качества личности (ощущения и восприятия реальности, эмоции, память и т.п.).

– Люди лишены общности естественной телесности (смена пола, трансплантации, косметическая хирургия).

– Люди лишены универсальной ситуации смерти или продолжения жизни (имеются в виду современные технологии искусственного продления жизни) [20].

Взгляд церкви на человека как на образ Божий не отменяет того, что человек есть также естественнобиологическая, социальная и экономическая сущность. Эта точка зрения отрицает только то, что с помощью таких характеристик человек становится полностью понятным. Все попытки определить человека, упускающие из виду «тайну личности» и сводящие ее только к природным характеристикам, порождают отрыв от традиционной нравственной позиции, рождая принципиально новое понятие о человеке. Если рассматривать человека только как представителя вида *Homo sapiens*, как разумное существо, то целый ряд психических заболеваний или органических повреждений может лишить человека статуса морального субъекта, т.е. человечности. Современный православный богослов протоиерей Андрей Кураев пишет: «Даже если личность еще не вступила в обладание всей полнотой своей природы или утратила это обладание – сама личность есть. Поэтому аборт и эвтаназия – это убийство» [21. С. 121]. Отказ от непостижимой глубины личности, иными словами, от признания в человеке образа Божия, равносильно отказу человеку в праве считаться человеком; такой отказ легитимизирует отношение к нему как к биологическому материалу (объекту исследования).

Современные репродуктивные технологии, геновая инженерия, включая использование стволовых клеток и т.п., явно ограничивают личную автономию и свободу. Разрабатываются методы создания условий для появления на свет детей с определенными генетическими характеристиками. Тем самым создаются предпосылки закрепления социального неравенства на генетическом уровне. Отсюда следует изменение критериев, в соответствии с которыми мы осознаем и понимаем себя как авторов собственной жизни и равноправных членов морального сообщества.

Это имеет прямое следствие для формирования области эмбриональных исследований, вопросов эвтаназии и абортов. То, что церковь имеет право и даже обязанность говорить о таких вопросах, видно на таком примере, как запрет убийства людей для приобретения донорских органов [15]. Исходя из понимания сущности человека как образа Божия и признавая за эмбрионом статус полноценной человеческой личности, церковь учит, что неосторожное вмешательство на биологическом уровне в жизнь эмбриона может привести к изменению сущности человека. Что касается «суррогатного материнства», то оно в принципе предполагает, что один из родителей ребенка должен на-

страивать себя на то, чтобы чувство любви к своему ребенку в нем не пробуждалось, он должен подготовить себя к тому, чтобы не любить свое родное дитя. Отсюда, при «суррогатном материнстве» ребенок, лишенный любви, становится средством удовлетворения потребностей родителей для реализации их жизненных целей. Такое отношение к человеку входит в прямое противоречие как с естественным законом любви матери к ребенку, так и с основными аксиологическими доминантами христианского учения – любовью и ответственностью.

Подобные проблемы возникают при генном моделировании человека. Если взрослеющий человек узнает о «дизайнерской процедуре», которой подвергли его генетическую структуру другие люди ради своих целей, то идентификация себя как искусственно созданного существа может вытеснить в его сознании представление о себе как о личности. Другими словами, он оказывается только средством для достижения целей других людей, а также и свободным от ответственности за свою судьбу, поскольку не он ее определял в существеннейший момент ее реализации. Таким образом, теряется один из главных атрибутов человеческой личности, такой как свобода и ответственность за совершенный выбор. Возникает моральная проблема подвластности чужому влиянию биологических основ личности, ее биологической, телесной идентичности.

Учение христианской церкви можно рассматривать лишь как одно из множества мнений и утверждать, что в современном мире оно не может определять начала и конца жизни и статус (личностный или безличностный) эмбриона. Но церковное учение, распространяясь на вопросы биоэтики, опирается не только на догматическое утверждение начала и конца жизни, но и на рациональный аргумент благоразумия, – в отсутствие достоверного представления о начале жизни мы обязаны уважать весь жизненный процесс. Нужно учитывать, что опасность, подстерегающая всех, кто соприкасается сегодня с биоэтикой, заключается и в том, что она может оказаться сферой не столько духовно-этических, сколько социально-экономических интересов. Игнорирование позиции церкви может быть связано не с главенством рациональных аргументов ее оппонентов, а с экономическими интересами химических и фармацевтических индустрий.

Христианская церковь уже несколько веков наблюдает сильный процесс дехристианизации европейской культуры, особенно обострившийся в последние десятилетия, следствием которого являются онтологическая неопределенность понятия личности, размышления о правах человека, сводящиеся к пустой риторике. Она призывает к безусловному уважению ценности личности на всех этапах ее жизни [22–24]. Невозможно говорить о естественном праве человека на жизнь, являющемся очевидным условием для всех остальных прав, если оно зависит от решения других разрешить ему жить или лишить его жизни (в результате решения суда, аборта или эвтаназии). Утрата современной культурой понимания человека как образа Божия приводит к тому, что появляются все более широкие индивидуальные права, но при этом утверждается безразличие к самому основному праву – праву человека на жизнь.

Литература

1. *Макинтаир А.* После добродетели: Исследование теории морали / Пер. с англ. В.В. Целищева. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 384 с.
2. *Введение в биоэтику: Учеб. пособие.* М.: Прогресс Традиция, 1998. 384 с.
3. *Словарь философских терминов* / Науч. ред. В.Г. Кузнецова. М.: ИНФРА-М, 2007. Т. XVI. 731 с.
4. *Тульчинский Г.Л.* Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. (Российские исследования в гуманитарных науках. Т. 16). Lewiston-Queenston-Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2001. XVI. 462 p.
5. *Можаровский В.В.* Критика догматического мышления и анализ религиозно-ментальных основ политики. СПб., 2002. 272 с.
6. *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? М., 2002. 114 с.
7. *Митрополит Амфилохий (Радович).* Человек носитель вечной жизни / Пер. с серб. С. Луганской. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2005. 304 с.
8. *Мерфи Н., Эллис Дж.* О нравственной природе вселенной: Богословие, космология и этика / Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. 288 с.
9. *Биоэтика: проблемы, трудности, перспективы (Материалы «круглого стола»)* // Вопросы философии. 1992. №10. С. 3–28.
10. *Осурцов А.П.* Этика жизни или биоэтика: аксиологические альтернативы // Вопросы философии. 1994. №3. С. 49–61.
11. *Лосский В.Н.* Богословие / Пер. с фр. В.А. Решитиловой; сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 759 с.
12. *Давыденков О. (иерей).* Катехизис / Под общ. ред. А.П. Севериненко. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2000. 232 с.
13. *Шустов А.Г.* Раскрытие понятия личности в восточнохристианском богословии // Концепции человеческой личности в богословии и религиозном сознании Нового и Новейшего времени. М.: ИВИ РАН, 2008. С. 11–23.
14. *Христос Яннарас.* Церковь – способ существования, сильный победит смерть [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://logic.wen.ru/speed/yannaras.txt>
15. *Основы социальной концепции Русской православной церкви* [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>
16. *Уильямс Р.* Богословие личности: анализ мысли Христоса Яннараса // Соборность: Сб. избр. статей из журнала «Содружество SOBORNOST». М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1998. С. 170–188.
17. *Авва Дорофей.* Душеполезные поучения и послания. М.: Светлый берег, 2008. 289 с.
18. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. / Общ. ред. В.Ф. Асмус, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзерман. М.: Мысль, 1965. Т. 3. 544 с.
19. *Кант И.* Собрание сочинений: В 8 т. М.: ЧОРО, 2004. Т. 4. 498 с.
20. *Тульчинский Г.Л.* Постчеловечность в разнообразии культур. Глобализация, биоэтика и цивилизационные разломы – все еще только начинается // Бюллетень сибирской медицины. 2006. №5. С. 123–136.
21. *Кураев А.* Традиция, догмат, обряд: Апологетические очерки. М.: Братство Святителя Тихона, 1995. 416 с.
22. *Бьюкенен П. Дж.* Смерть Запада / Пер. с англ. А. Башкирова. М.: АСТ, 2004. 444 с.
23. *Шохин В.* Христианство как религия политкорректности в современной Европе: иллюзии и реальные перспективы // Альфа и Омега. 2008. №3 (53). С. 216–236.
24. *Сигов К.* Проблема разрыва между онтологией и этикой в современных учениях о человеке // Альфа и Омега. 2002. №2 (32). С. 204–219.