

В.К. Загвоздкин

Теологизм

Журнал Развитие личности №4 1999

Под *теологизмом*[1] мы понимаем взгляд на человека, на его существо и назначение, с религиозной точки зрения. При этом нам хотелось бы выявить характерные черты религиозного подхода, как такового, то общее, что характерно для разных религиозных систем, не акцентируя внимание на наличие между ними существенных различий.

Общая характеристика

Прежде всего для религиозного сознания, религиозного взгляда на мир и существо человека, характерна устремленность к высшему, абсолютному, иному бытию, чем только то, что открывается человеку через внешнее наблюдение мира благодаря органам чувств и рассудочному мышлению; далее, стремление рассмотреть мир и человеческую жизнь через призму этого высшего, соотнести всё, что встречается человеку в его опыте с этим высшим, привести свою жизнь в согласие с ним. Для религиозного мироощущения жизнь человека только тогда обретает подлинный смысл, когда приводится в связь с этим высшим, осмысливается как служение ему или осуществление его в мире.

Психологические предпосылки[2]

Человек способен образовывать и понимать такие понятия, как совершенные Любовь, Самоотверженность, Добро, Истина. Происхождение этой способности строго говоря непонятно. Эти и подобные им понятия не могли образоваться в результате чувственного наблюдения и жизненного опыта. И самом деле, на Истину, Любовь и Добро никак нельзя указать пальцем, сказав - вот оно. Они также не несут никакой адаптивной функции. Тем не менее они наличествуют в каждом нормально развитом человеке, т.е. он способен их понимать, как бы он к ним ни относился в своей конкретной жизни. Более того, каждый внутренне знает, что Истина выше, то есть обладает большей ценностью, чем ложь, Любовь, чем ненависть, Добро, чем зло.

Если кто-то так не ощущает, то это доказывает только то, что в данном человеке не развит нравственный вкус, как могут быть не развиты эстетическое чувство или другие грани человеческой личности[3]. Каждый понимает, что врать, например, нехорошо. Это кажется нам само собой разумеющейся данностью человеческой жизни. Но, если мы задумаемся над само собой разумеющимся и спросим себя, почему это так, то дать рациональный, опирающийся на эмпирическую, чувственную реальность ответ на этот вопрос будет не так-то просто.

Законы нравственной жизни переживаются нами не как внешние нашему существу. В них выражается нечто, сущностно присущее человеческому началу. Глупо пытаться вывести эти законы из наследственности. Объяснять их происхождение влиянием социального окружения и приспособления человека к нему в процессе онтогенеза, означает уйти от вопроса: никакой социальный опыт, никакая среда не в состоянии объяснить нам понятия совершенной любви или добра, если навстречу объяснению из внутреннего самого человека не *раскроется понимание*. Будучи детьми, мы интуитивно улавливаем значение этих понятий и соотносим их с чем-то, что является неотъемлемой частью личности человека, то есть нас самих.

Для религиозного сознания наличие таких понятий в человеческом языке является свидетельством причастности человека к иному, высшему, духовному миру и соответственно доказательством существования последнего.

С другой стороны, каждый знает по опыту, как нелегко бывает осуществить в жизни - хотя бы в незначительной степени - эти предельные, высшие нравственные идеалы, жить

в согласии с ними. Человек видит, что для того, чтобы жить в соответствии с тем, что сам считаешь правильным и к чему стремишься как к идеалу, необходимо усилие. Человек должен преодолевать свои низшие, эгоистические стороны, свои несовершенства.

Честно всматриваясь в себя, мы обнаружим, что наш эгоизм, наши недостатки - не только недостатки наших ближних, на которые мы так часто натываемся, - обладают известной *принудительной силой*, как бы *самостоятельной волей*, действующей независимо от нас; от них нелегко избавиться. Если мы зададимся вопросом о происхождении этой силы, этой воли и не захотим удовлетвориться поверхностными, чисто словесными объяснениями, то опять-таки рационального ответа мы не найдем.

Религиозное мировоззрение видит в наличии этих деструктивных сил в человеке другую сторону его связи с иным, чем физический мир, планом бытия.

И в самом деле, человеческое зло - например, ложь, - носит *иной, неприродный характер*. Камень, растение или животное не могут лгать, они просто существуют в согласии со своей природой, со своим бытием. Человек способен на ложь и тем самым нарушает всякую природную обусловленность своего бытия. **Ложь также является живым доказательством причастности человека к иному, неприродному началу.** Её также нельзя объяснить ни наследственностью, ни влиянием окружающего мира.

Таким образом, религиозное понимание человека говорит о внутренней раздвоенности человека, сопричастности его особому, моральному миру, миру добра и зла, о борьбе этих двух сил в нем.

Основные понятия христианской антропологии

Итак, согласно религиозному пониманию, человек имеет в себе иное, неприродное, духовное начало, которое проявляется в особенностях его внутренней жизни, несводимых к природному и социальному аспектам, однако отчетливо проявляющихся в них. **Это духовное начало есть основа жизни личности.**

Это начало личности трактуется в христианстве, как Образ Божий в человеке. Бог понимается, как абсолютная Личность и переживается человеком, как непреходящее, абсолютное, вечное. **Учение о человеке, как Образе Божьем - основное положение христианской антропологии.** Именно благодаря тому, что человек есть образ Божий, он способен сознать вечное, бесконечное, непреходящее, духовное и отождествлять себя с ним.

С другой стороны, человек осознаёт себя неразрывно сплетённым с природным, телесным, ограниченным, временным, эмпирическим, смертным. Эта сплетенность двух столь различных начал образует ещё одну антиномичность, - наряду с изживанием полярности добра и зла, - **неразрешимое противоречие человеческого бытия**, одну из центральных проблем, загадок бытия человека, вокруг которой вращается религиозная мысль.

Итак, религиозное мировоззрение видит в человеке, в его жизни и его личности тесно переплетёнными два начала: природное, земное, преходящее, смертное и сверхприродное, "небесное", непреходящее и бессмертное. Далее, в своем наличном, эмпирическом бытии - жизни конкретной земной личности, какова она есть - человек не соответствует своему Прообразу, - образ Божий как бы померк в нём. Это помрачение истинной природы человека, образа Божьего в нём, называют в христианстве **греховностью**.

Грех - это искажение подлинной природы человека, болезнь, присущая всему человеческому роду после грехопадения. Благодаря ему наряду с силами истины, добра, любви в нём действительны силы заблуждения, зла, эгоизма. В преодолении этих сил греха, *в осуществлении своего Прообраза, - идеи истинного человека, - видит религиозное мировоззрение конечный смысл и цель человеческой жизни.* - Осуществление этого Прообраза человека, его конечной цели и смысла называются в различных религиозных мировоззрениях **спасением**, а состояние, характеризующее "спасённую" личность и одновременно описывающую цель религиозных устремлений - состоянием **святости**. Процесс же становления этого истинного человека, охватывающем по христианским представлениям всего человека - включая и его тело -

называется в христианской традиции **обожением (теосисом)**.

Учение о человеке, как об образе и подобии Божиим, о греховности, о святости, спасении и обожении всего состава человека - вот основные положения христианского учения о человеке.

Состав человеческого существа[4]

Другой комплекс представлений о человеке в христианстве, как и в других религиозных учениях, связан с определением состава человека, его природы, взглядами на сущность души и духа. В истории христианства существовало два основных понимания существа человека, - дихотомическое и трехотомическое. Первое принимало, что человек состоит из тела и души - оно было в истории господствующим. Второе, - что человек состоит из тела, души и духа.

Другой важный вопрос - отношение души и тела. В эпоху раннего христианства самым распространённым был дуалистический взгляд Платона, противопоставлявший душу и тело. Этот дуализм часто находил своё выражение в образе корабля и кормчего: подобно кормчему душа *повелевает* телом, направляет его. Другой аналогичный образ - образ колесницы и возничего. Христианские авторы на протяжении столетий использовали эти образы. С другой стороны, дуалистическое понимание человека в христианстве ощущалось как недостаточное. Получалось, что связь души с телом - дело случайное и временное, не носит сущностного, онтологического характера. В течение истории христианства мы наблюдаем попытки преодоления платоновского дуализма[5].

Клемент Александрийский (140-150 - 215 гг.) просто перенимает платоновский дуализм тела и бессмертной души. Душа им мыслится, по Платону, разделённой на три части: "Так как душа состоит из трёх частей, то мыслительная сила души, называемая логистикон, внутренний человек, господствует над видимым человеком. Но самим тем (внутренним человеком) управляет другой, а именно Бог. Страсть, являясь чем-то животным, недалеко от неистовства; желания же, ещё пуще морского бога Протея, изменчивы; они принимают то один, то другой образ, всегда готовы ко всякого рода непотребствам и сладострастию и скверне".

Августин (354-430) пытается преодолеть этот дуализм и понять человека, как *единство души и тела*. Человек не может быть ни без тела, ни без души. Однако душа более ценна, чем тело. "Душа лучше тела". Душа оживляет тело и образует с ним функциональное единство. Хотя тело не понимается больше как темница души, но ему решительно отказано быть образом Бога. Душа есть сама в себе замкнутая "разумная субстанция", предназначением коей является господство над телом. Душа, причастная к духу, является посредником между телом и Богом. "Как Бог является жизнью души, так душа - жизнью тела".

Таким образом, связь "душа-тело" мыслится функционально, не онтологически. Человек есть по сути разумная душа, использующая смертное и земное тело. Хотя Августин признаёт, что и тело сотворено Богом, но все его познавательные устремления всё-таки направлены преимущественно на душу. Мы видим, что Августину не удалось полностью преодолеть дуализм в своем понимании человека.

Фома Аквинский (1225-1274) решительно отвергает и подробно опровергает дуализм: человек сотворен Богом как **единство души и тела**. Это целое и есть "человек". Если душа самодостаточна и вечна, то совершенно непонятно, зачем она должна быть связана с телом, ведь такая связь противоречила бы её натуре. Для разрешения этой проблемы Фома очень тщательно и обстоятельно исследует существо души: она суть **духо-форма** человека. Иными словами, душа призвана дать материи, как чистой потенции, человеческую форму и тем самым реализовать свое истинное предназначение.

Всё, чем человек является, телесным ли существом, живым, чувственным или духовным - всем этим он обязан этой душе - **духо-форме** человека. Именно она придаёт всему остальному типично человеческое качество[6].

Григорий Палама также утверждает изначальную связь души с телом с точки зрения православного аскетического опыта, хотя и с совершенно других позиций, чем св.Фома Аквинат. Согласно Паламе, хотя ум и является бестелесной сущностью, но подвижник

(исихаст) должен таким образом устраивать свою внутреннюю жизнь, чтобы это бестелесное заключить в своем теле. Тело есть храм Святого Духа и монах *должен укреплять в себе по мере сил образ жизни, не разрывающий ум и тело*. Хотя между человеком, как тварью и Богом, как Творцом и существует бездна, человек может реально приобщиться Божеству через Его действия - божественные энергии (Фаворский Свет).

Деление человека на *тело, душу и дух* восходит к апостолу Павлу, который различал людей плотских, душевных и духовных, - подразделение, встречающееся также у гностиков. Это были разные ступени религиозного развития человека, представленные разными группами людей. Однако впоследствии оно применялось как антропологическое подразделение состава одного человека.

Основная трудность различения душевного и духовного в человеке состоит в том, что трудно ответить на вопрос, в какой степени духовные свойства души являются человеческими, то есть принадлежащими *индивидуальному человеку* (индивидуальный дух) или же они - суть принадлежность Бога, то есть дух Божий в человеке и, следовательно, дух есть нечто *всеобщее*. Согласно Библии, Бог, сформировав человека из праха земного, вдунул в него душу и стал человек душою живою.

Здесь дух-душа связываются с *дыханием и дуновением*, в то время, как в античной традиции, перенятой потом христианством в несколько изменённом виде, дух понимался как *сопричастность миру божественных идей, миру божественного света*, и связывался с познанием и созерцанием Бога или же с религиозной жизнью. (Вспомним об умном молитвенным делании святоотеческой аскетической литературы.) Подобное понимание духа мы находим у многих христианских подвижников.

Св. Феофан Затворник, популяризовавший в последней трети прошлого века святоотеческое наследие в широких слоях общества, выступал сторонником трехотомии, т.е. деления человека на тело, душу и дух. Дух он понимает в платоническом смысле приобщения к вечным, религиозным истинам и противопоставляет им временные истины научного или философского характера. Именно благодаря ему троичное деление в настоящее время является наиболее популярным в православной и околоправославной литературе.

Проблема различного понимания состава человека, а также сущности души и духа, не нашла в христианстве единого решения.

Понимание человека в восточных религиях

В индуизме и буддизме[7] знание о человеке, как, впрочем, и всякое знание вообще, радикально рассматривается под знаком идеи спасения. Истины так или иначе не служащие этой конечной цели совершенно бессмысленны. Истинное существо человека абсолютной, вечной природы (Атман упанишад и веданты, пуруша санкхьи, природа Будды в буддизме).

Это истинное существо человека втянуто в кругооборот бытия этого мира - *сансары* и эта связь для человека - болезненна. Причина такого состояния - помрачение сознания, *неведение* и, соответственно, путь к спасению состоит в *познании* истинной сущности. Это познание, однако, не имеет ничего общего с тем, что мы привыкли понимать под словом познание или знание. Оно неотрывно от состояния сознания познающего человека.

В этом смысле познание скорее есть *осознание*, пробуждение к определённой области *подлинного* бытия, которое мыслится в резкой противоположности к *профаническому* бытию, в котором живёт обычное, мирское сознание. Из этого уже видно, что эта вечная сущность, о которой мы говорили выше, понимается как **чистое сознание**, общее всем существам. Когда-то в далеком прошлом произошло помрачение, забвение подлинной природы. Почему? Мы этого не знаем и знание об этом - бесполезно, так как не служит спасению. (Учения о грехопадении здесь нет.) Но благодаря незнанию это вечное стало облекаться в оболочки различной плотности, о сущности которых в разных системах индуизма существуют разные представления.

Душа есть одна из оболочек вечного духа. О характере связи души с телом мы найдём в индуистских системах самые различные представления. Здесь есть и чистый спиритуализм, который говорит, что тело есть не что иное, как уплотнённый дух и дуализм,

утверждающий различие души и тела. Связь между телом и душой мыслится с различной степенью интенсивности, в то время как для санкхьи - этой связи и вовсе не существует, это иллюзия, подобная иллюзии связи луны с водой, в которой та отражается, и т.д.

Учение о человеке в буддизме

Интересный вариант учения о человеке мы находим в буддизме[8], одним из центральных положений которого является так называемое учение об "анатмане" ("не-Я"), то есть об отсутствии души. С точки зрения буддизма учение упанишад об атмане и брахмане - то есть о наличии в универсуме и в человеке каких-то постоянных, абсолютных, вечных начал - является препятствием в деле спасения, одним из основных элементов которого является "правильное воззрение". Человек создаёт себе представление о некоем абсолюте, - Боге ли вне себя, вечной ли субстанциальной душе внутри себя - неважно. Этого Бога или эту душу ("Я") он может мыслить только по образу и подобию своей сиюминутной личности, то есть своего непросветлённого существа, которое ведь следует преобразовать, преодолеть. Но так как он наделяет это своё представление атрибутами абсолютного и вечного, то значит и характер, качество представления, мысли о нём приобретает фиксированный, застывший характер.

Таким образом, человек называет словом "Я", "мое", Бог - не само Я и не само Абсолютное, но своё о них фиксированное представление, вокруг которого потом плетётся, подобно паутине, цепь других представлений (спекуляций), результатом чего является построение различных богословских систем, отражающих не что иное, как только степень развития (заблуждения) их авторов.

Но так как эти представления есть нечто овнешненное, объективированное, то говоря об этом (внешнем) "Я", "мое" человек отождествляет себя с этими пустыми фантомами своих представлений, - тем самым порождает и закрепляет *ложный образ себя*, с которым и отождествляется - вместо того чтобы **пробудиться** к чистому осознанию своей подлинной сущности, пережить, так сказать, *чистое существование*, для которого любое полагание во вне в виде представления невозможно. (То же самое касается и понятия о Боге.)

Это постоянное отождествление себя с чем-то иным - своим представлением о себе или гипотетическом, представляемом Боге - есть одна из форм помрачения сознания, которую необходимо преодолеть. Цель буддизма - полнота раскрытия подлинной совершенной Личности, - исторический пример Будда Шакьямуни, - в которой полностью угасли (нирвана - угасание) все элементы помрачения, главные из которых - жадность (силы непросветлённой симпатии), ненависть (силы непросветлённой антипатии) и упоение своей иллюзорной отдельной личностью (нечто вроде скрытой мании величия, гордыни или фрейдистского нарциссизма). Такое свободное от элементов помрачения состояние называется *нирвана* или *боддхи читта* (просветлённое сознание). Сама по себе субстанция сознания - чиста и является носителем таких высших свойств, как всеобъемлющее сострадание, любовь, мудрость. Её следует только очистить от элементов загрязнения, помрачения.

Обычная же мирская личность представляется буддисту как скопление (скандха), по сути, безличных элементов - *дхарм* - которые, подобно мозаичной картине, издали кажутся целостным образом (личностью), в то время как на самом деле есть не что иное, как скопление разнородных элементов. Эти элементы находятся в постоянном волнении, движении, как кинокадры в фильме. В результате получается целостная, устойчивая картина мира и человека, которую мы все имеем. В действительности же в мире нет ничего устойчивого, постоянного, всё течёт и меняется, всё преходяще, даже сами "вечные" боги. Однако возможна другая личность и, соответственно, другой мир, непреходящий, в котором нет страдания, в котором раскрывается подлинное Я. Содействие созиданию такого мира есть задача всех просветлённых существ - будд и бодисатв, - которые неустанно трудятся в деле спасения человека и мира.

Обобщение и исторические перспективы

Рассмотрев вкратце основные черты учения о человеке в различных религиозных

системах, мы можем сказать, что, несмотря на существенные различия, взгляд на человека в разных религиях имеет много общего. Этот подход к человеку, который мы условно назвали *теологизмом*, был до сравнительно недавнего прошлого господствующим в человечестве.

На смену ему постепенно с начала Нового времени пришёл другой подход к человеку, который мы называем *научным*. В рамках этого подхода человек рассматривается прежде всего как биологическое, природное и социальное, культурное существо. Всё, что необходимо для понимания или объяснения человека и его психики, дано во внешних, наблюдаемых факторах. Отклонение метафизических элементов, присущих религиозному взгляду на человека, как не опирающихся на опытное, эмпирическое и экспериментальное знание, является существенным признаком научного подхода.

Однако научный подход, являющийся сейчас господствующим, всё отчетливее показывает свою недостаточность. Заметна тенденция обращаться к "теологизму", как к возможному дальнейшему пути в понимании человека (Б.С.Братусь, В.И.Слободчиков[9] и др.). Поэтому крайне важно осознать как сильные, так и слабые стороны религиозного взгляда на человека.

Теологизм: про и контра

Безусловно, сильной стороной теологизма является то, что он в состоянии сообщить человеку позитивный, высший смысл жизни. Отними у деятельности человека этот высший, идеальный смысл и тогда останутся, в сущности, лишь внешние мотивы. Основные из них - положение в обществе и деньги. Однако подобного рода мотивы - внешние по отношению к глубинной сути человека и приводят к растущему отчуждению человека в его деятельности. Последняя становится овнешненной (Теория социальных ролей).

Отсутствие духовной составляющей в деятельности человека - одна из причин тотального внутреннего кризиса современного общества, несмотря на внешний прогресс. Наиболее остро это ощущается в медицине, педагогике и других областях, связанных с человеком и миром жизни.

Несмотря на это несомненное достоинство религиозный подход страдает рядом существенных недостатков. Перечислим некоторые из них.

1. У религиозной установки есть **тенденция объявлять свои цели и ценности наивысшими по сравнению с другими возможными жизненными целями**. Человек посвящает себя высшему, обожению, просветлению, уходит в монастырь и предаётся там молитвам за весь грешный мир, который "во зле лежит". Этот уход во внешний или внутренний монастырь - есть другая форма отчуждения, отстранённости человека от его *земных* задач. **Духовное, таким образом, имеет тенденцию замкнуться в своей собственной сфере**.

2. Другая возможная слабость теологизма - это часто **присущий ему чисто умозрительный характер**. Зачастую приходится слышать или читать массу красивых, но совершенно произвольных рассуждений о Боге, Образе и подобии, вечности, спасении, всеединстве и проч. На этом фундаменте воздвигаются интересные - всё новые - мыслительные построения и богословские системы. Однако совершенно непонятным остаётся связь всего этого с реальностью, непонятно, на чём основаны эти построения и мыслительные ходы.

Когда стоит вопрос об Истине - не может быть компромиссов. Диалог невозможен; инакомыслящий суть еретик - враг самой Истины, самого Бога

3. Третья распространённая слабость теологизма - **догматический характер отдельных богословских систем**. Есть некие положения, аксиомы, принимаемые на веру, - у одних - одни, у других - другие - всё остальное часто искусственно подгоняется под них. Диалог, по существу, невозможен. Убеждённость в абсолютной истине того или иного взгляда зачатую соседствует с фанатизмом.

Выводы: теологизм и научное понимание человека

Подобная ситуация несовместима с научным подходом. Наука и открытое общество не могут существовать без содержательного диалога, столкновения мнений. Хотя и в науке существуют свои авторитеты, кажушиеся незыблемыми положения и т.д., хотя и в науке можно представить себе некую "высшую инстанцию" - подобную папе или Соборам (ученый совет), анафематствующих учёных еретиков и возвещающих обществу истину в последней инстанции, но в то же время, **по существу своему** - это ненормальные явления жизни науки, в то время как в религиозной сфере внешний авторитет - это **освященная традиция, против которой невозможно выступать, оставаясь внутри сообщества.**

Таким образом, мы имеем на сегодняшний день либо научный подход, либо теологизм. Они не могут ассимилировать друг друга, являясь чужеродными образованиями по существу. Подлинный прогресс, по-видимому, должен лежать где-то на стыке - конечно, не в смысле эклектизма, но в смысле выхода на новый уровень - в интеграции этих двух подходов к человеку.

Примечания:

1. Термин "теологизм" в богословской литературе для обозначения религиозной антропологии не употребляется. Он введен В.И.Слободчиковым для обозначения пятой возможной антропологической позиции наряду с "натурализмом", "социоморфизмом", "гносеологизмом" и "культурализмом", рассматривающих человека в рамках пар "человек-природа", "человек-общество" и т.д. "Теологизм", по В.И.Слободчикову, "это целостный взгляд на человека, во всей его тотальности"... позволяющий вывести науку о человеке за рамки этих широко распространённых в настоящее время позиций. (См. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Антропологический принцип в психологии развития //Вопросы психологии. 1998. №6.)

2. Психологические предпосылки не означают психологизма, т.е. сведения описываемых ниже феноменов лишь к внутриспсихическим, субъективным факторам.

3. Идея нравственного развития, соединяющая идею нравственности и развития, является противоположностью идее нравственности, как закона, стоящего над человеком, которому необходимо только подчиняться (категорический императив), распространённой в религиях закона. Последняя носит чисто метафизический характер и не может стать основой конкретной психологической или педагогической практики.

4. Общий исторический обзор развития взглядов на человека в святоотеческой традиции, а также у апостола Павла, прекрасно представлено в книге "Антропология св. Григория Паламы" Архимандрита Киприана Керна. М., 1996. Значительной работой является также написанная с более религиозно-философской позиции книга В.И.Несмелова "Наука о человеке". Казань, 1994. Практически все труды св.Феофана Затворника содержат в себе разработки антропологического характера. С.С. Хоружий делает попытку представить христианскую антропологию православной аскетики в связи с современной философской традицией. (Хоружий С.С. После перерыва. Спб., 1994; "Диптих безмолвия", "К феноменологии аскезы". М., 1998. Книга проф. В.В.Зеньковского "Воспитание с точки зрения христианской антропологии", получившая широкое хождение, напротив, не может быть нами рекомендована как добросовестное научное исследование. Она по большей части построена на произвольных обобщениях, оценках и рассуждениях автора, а не на обоснованном анализе источников.

5. Richard Heizman "Philosophie des Mittelalters". Stuttgart, 1992.

6. По антропологии Св.Фомы: Wolf-Ulrich Klyenker "Selbsterkenntnis der Seele". Stuttgart, 1990; Честертон Г.К. Вечный человек. М., 1991.

7. Одно из самых обширных и надёжных исследований представляет собой книга М.Элиаде "Йога: Бессмертие и свобода", Спб., 1999. Н.Glasenap "Die Philosophie der Inder" Stuttgart, 1985.

8. Буддизм, как никакая другая религия, антропологичен и психологичен. Буддийская практика неотделима от буддийской психологии. (См., например: Лама Анагарика Говинда "Психологическая установка раннего буддизма" "The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy" (в русском переводе "Психология раннего буддизма" Спб., 1993). Представленная в данной статье позиция ориентируется главным образом на махаянское

учение.

9. См.: Начала христианской психологии. М., 1995; Психология и этика. Самара, 1999; Слободчиков В.И, Исаев Е.И. Антропологический принцип в психологии //Вопросы психологии. 1998, № 6 и др.