

еліти. Об'єктивна складова для її формування є, проте формування суб'єктивної складової сповільнюється під впливом потужного комплексного маніпулятивно-ідеологічного впливу на суспільну свідомість.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Мартинюк В. Квазиэлита Украины рассматривает Россию как дойную корову [Электронный ресурс] / Мартинюк Виктор. — Режим доступа: <http://www.km.ru/ukraine/2011/07/26/borba-s-reabilitatsiei-gitlerovskikh-posobnikov-na-ukraine/kvazi-elita-ukrainy-ra>; Дамиро И. Мечты украинской квазиэлиты./ Иван Дамиро [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [:http://www.segodnia.ru/index.php?pgid=2&partid=11&newsid=4746](http://www.segodnia.ru/index.php?pgid=2&partid=11&newsid=4746) ; [-http://grachev62.narod.ru/krasnov/ch\\_37.htm](http://grachev62.narod.ru/krasnov/ch_37.htm); Цимбал Д. Политическая элита или протоэлита Украины? / Цимбал.Д. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://novosti.dn.ua/details/57906/html>
2. Грицанов А.А.. Элиты теории // Всемирная энциклопедия: Философия / [Главн. Науч. Ред. и сост. А.А. Грицанов] – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001.- 1312с.
3. Глазунов В.В. Олигархические трансформации: монография / В.В. Глазунов. – Запорожье: КПУ, 2011. – 364 с.
4. Політологія: навчальний посібник / [В.І. Штанько, Н.В. Чорна, Т.Г. Авксентьева, Л.А. Тихонова]. – 2-ге вид., перероб. та доп. – К.: Центр учбової літератури, 2007. – 288 с.
5. Глазунов В.В. Гегемония олигархии: субъективная составляющая / Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: зб. Наук. Праць. – Запоріжжя: ЗДІА, 2007. – Вип. 33. – 234с.
6. Балашов Г. Кто она – элита Украины? [Электронный ресурс] / Г. Балашов. — Режим доступа: <http://blogs.korrespondent.net/celebrities/blog/balashov/a57727>

*Голубицкая А. В. – аспирантка кафедры философии естественных наук философского факультета Одесского национального университета им. И.И.Мечникова*

УДК 130.2:572:115.4

#### «ЧЕЛОВЕК-АМФИБИЯ»

#### В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Г.В.ФЛОРОВСКОГО

*Автор предлагает оригинальное видение антропологической концепции «человека-амфибии»*

*Г.В. Флоровского.*

*Ключевые слова:* душа, тело, личность.

#### «ЛЮДИНА-АМФІБІЯ»

#### В АНТРОПОЛОГІЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ Г. В. ФЛОРОВСЬКИЙ

*Автор пропонує оригінальне бачення антропологічної концепції «людини-амфібії»*

*Г.В.Флоровського.*

*Ключові слова:* душа, тіло, особистість.

#### «THE AMPHIBIAN MAN»

#### IN THE ANTHROPOLOGICAL CONCEPT OF G.V. FLOROVSKY

*The author presents the original view on an anthropological conception «man-amphibian» of Georges Florovsky.*

**Keywords:** soul, body, person.

Георгий Васильевич Флоровский (1893-1979) широко известен как один из наиболее выдающихся богословов XX века, однако его философское наследие часто нивелируется. Флоровского-философа лишь предстоит открывать заново.

В данной публикации мы попытаемся на основании его антропологической концепции «человека-амфибии» представить Флоровского не только как богослова, но и в качестве философа,

опирающегося на широкий философский контекст (или полемизирующий с ним). В своём анализе мы будем обращаться как к работам исследователей русской религиозной философии, богословия (Э. Блейна [3], М. Раева [9], Дж. Уильямса [12], Ю. П. Черноморца [25], С. Н. Астапова [2], А. Аржаковского [1] и др.), так и к трудам самого Г. В. Флоровского в которых непосредственно изложена концепция человека как «двойного существа» («амфибии» [18; с. 15]); а также работы, в которых так или иначе затронута антропологическая проблематика ([22; с. 14; 16; 21]. На основании некоторых первых публикаций о. Георгия [23; с. 24] постараемся показать, что уже в ранних работах юный Флоровский обращается к вопросам антропологии, в частности, к столь характерной для его более позднего творчества проблеме антропологического редукционизма.

Зачастую Флоровского рассматривают как своеобразного «оппозиционера» по отношению не только к западной мысли (в частности, к немецкому идеализму), но и к самой русской религиозной философии. В частности, Ю.П.Черноморец своеобразной «линией водораздела» называет 1927 год выхода программной статьи «Дом Отчий», с которой фактически начинается принципиальный отказ Флоровского от «русской религиозной философии как парадигмы мышления» [25]. Вместе с тем есть и ряд других исследователей, которые склонны всё-таки рассматривать Флоровского в русле русской философии. Тут достаточно вспомнить работу «Журнал «Путь» (1925-1946): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции» Антуана Аржаковского, в которой исследователь представляет нашего героя в качестве представителя философии русского Серебряного века, причисляя его к группе «московской» (сформированной вокруг проф. П. Новгородцева [1, с.53]), и к группе т.н. «верных сынов» - философов, всегда находившихся в вере (наряду с А. Карташевым, Н. Глубоковским, С. Безобразовым, Л. Зандером, С. Троицким, И. Арсеньев [1, с.57]). Марк Раев пишет о заметном влиянии некоторых русских философов (П.И.Новгородцева, П.В.Струве, Н.О.Лосского, М.О.Гершензона, В.С.Соловьёва и др.), которое прослеживается в творчестве Флоровского [9 С.268]. Тем паче, что со многими из них наш герой даже дружил, несмотря на разницу в возрасте (например, с С.Н.Булгаковым, Н.А.Бердяевым, Л.И.Шестовым [3, с.57-54]). И если принять за характерную черту русской религиозной философии то, что она была «рецепцией и одновременно критикой немецкой классической философии», то, безусловно, Флоровского можно отнести к данной традиции [2, с.11].

Свою антропологию Флоровский выстраивает из богословия «неопатристического синтеза». И это вполне закономерно для мыслителя, состоящего в сане священника (напомним, в 1932 году состоялось его рукоположение [3, с.44]). Флоровский в русле восточнохристианской логики идёт через понимание Бога к пониманию человека, а не наоборот, что характерно для теологии западной. При этом его метод «скорее христоцентричный, чем тринитарный» [12, с.312]. Именно через аналогию с богочеловечеством Христа, подобно многим отцам Церкви, Флоровский решает антропологическую проблему. Человек, созданный «по образу и подобию Божию», подобно Христу является «единой ипостасью в природах» [19]. При этом проводятся параллели между ипостасью и личностью, природами и душой и телом человека. Человек как бы наделён «двойным гражданством», являясь одновременно жителем «двух миров» - духовного и физического (материального). И в этом смысле «человек есть некая амфибия, то есть двойное существо», - о чём он пишет в работе «Воскресение мёртвых» ([15] , именно поэтому мы вынесли данное утверждение и в заглавие нашей публикации). Таким образом, Флоровский отрицает жёсткий антропологический дуализм, предлагая свой вариант психосоматического монизма.

Анализ антропологической проблематики у Г.В.Флоровского следует рассматривать в контексте извечной для христианства полемики дихотомистов и трихотомистов. Напомним, дихотомисты говорили о двусоставности человека (тело, душа), а трихотомисты – о трёхсоставности (тело, душа, дух). Сам о. Георгий выступает скорее с позиции первых, акцентируясь на двух составляющих человеческого естества: духовной и телесной. Как отмечает ещё один представитель школы неопатристического синтеза, о. Иоанн Мейендорф, среди Отцов никогда не было единомыслия в решении данного вопроса, несмотря на то, что с IV века заменяется понятие духа понятием разума [8, с.204]. Так, св. Иустин, св. Иринея Лионский, Тертуллиан, св. Ефрем Сирий были трихотомистами [5; с. 25]. С позиции дихотомистов выступали св. Климент Александрийский [26], Св. Максим Исповедник [11, с.109; 8, с.204], св. Иоанн Дамаскин [26], св. Кирилл Александрийский, блаж. Феодорит, св. Иоанн Златоуст, св. Василий Великий, св. Афанасий Александрийский, Немезий Емесский, св. Анастасий Синаит, преп. Макарий Египетский, преп. Симеон Новый Богослов [6], блаж. Августин, вслед за которым дихотомизм утвердился во всей западноевропейской теологии [5]. Ещё один «неопатролог» архим.

Киприан Керн замечает, что спора дихотомистов-трихотомистов вообще фактически не существовало: «Писатели древности не задерживались на этой теме и легко пользовались обеими схемами» [6, с.247].

Итак, человек, по Флоровскому, двусоставен. Однако, каким образом душа и тело сосуществуют в человеческой личности? Здесь Флоровский вновь обращается к святоотеческому понятийному аппарату, используя аналогию «ипостасного единства», в котором две природы соединены, но не слиты. Подобный подход распространился ещё среди Отцов во времена христологических споров. Как во Христе в равной степени представлены Божество и Человек, так в человеке соединяются душа и тело. В своих статьях «Воскресение мёртвых» [15], «Долина смертной тени» [16], «О бессмертии души» [19], «О смерти крестной» [21] и других работах подверг критике сведение человека к одной составляющей – телесной, чувственной, физической или духовной, психической. Критику антропологического редукционизма мы обнаруживаем ещё в ранней, юношеской публикации Флоровского – рецензии на книгу В.Штекеля «Что на душе таится...» [24]. Сама постановка «извечного вопроса философии» («что первично - сознание (дух) или материя?») в такой форме для нашего героя всегда казалась некорректной. Например, тут можно упомянуть уже одну из первых его работ - рецензию на монографию С. Аскольдова «Алексей Александрович Козлов», - в которой юный Флоровский подвергает критике «универсальный панпсихизм» известного русского персоналиста [23, с.654-655]. «Тело без души лишь труп, а душа без тела – лишь призрак», - напишет Флоровский позже [19]. Нельзя сводить богатство личности к одной из двух природ. Равно так же, как и нельзя наделять одну природу характеристиками другой (например, как это делали стоики и эпикурейцы, выдвигая учение о телесности души). Недопустимо рассматривать их как две независимые и изолированные друг от друга единицы, наделённые автономным бытием (здесь возникает проблема психофизического параллелизма [15]). Ошибочно сводить человека лишь к сознанию, разуму, субъекту, душе, что характерно для многих христианских мыслителей. Корни этого Флоровский находит в платонизме, орфизме, да и вообще в эллинизме, который «телом скорее всегда гнушался» [15]. Сказывается здесь и иерархическая картина космоса, характерная для эллинского мировоззрения, согласно которой не только телесное рассматривается как упадочная, нечистая сфера существования, да и сама душа представляется, например, у Плотина, многоуровневой, где нижний её пласт отвечает за сферу чувственности (здесь мы обращаемся к интерпретации платонизма и неоплатонизма доцента Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета Виктора Петровича Лега, которая, на наш взгляд, созвучна к их трактовке у самого Флоровского [7, с.35]). У античного человека, как отмечает Флоровский, страх нечистоты превалирует над страхом греха [15], в отличие от христианства, где нечистота фактически приравнивается к понятию греха (достаточно вспомнить слова из Канона покаянного: «яко свинья лежит в калу, так и я греху служу...»)

Несмотря на то, что христианство разделяет многие положения, сходные с платоническими (например, учение о бессмертии души, иерархическая картина мира и т.д.), однако, по словам Флоровского, ещё сам апостол Павел отверг «соблазн развоплощения». «Ибо не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное было поглощено жизнью» (2-е Посл. к коринф. 5: 4 [цит. по 15]). Так, Флоровский, подобно Тертуллиану, приходит к своеобразному «оправданию плоти» [15]. Для античных современников христиан сама доктрина о воскресении как восстановлении того, к чему и так относиться с безразличием, казалась безумием. Неслучайно того же апостола Павла философы называли «суесловом», а христиан Цельс называл не иначе как филосакрами («любителями плоти»), в то время как к докетам (еретикам I-II вв., отрицавших реальность земного воплощения Христа, крестных страданий и воскресения как противоречащих учению о бесстрастности и неограниченности Бога), относились с явным сочувствием [15]. Но именно догмат о воскресении мёртвых как восстановлении цельности личности в единстве души и тела, а не о бессмертии души, Флоровский, подобно, например, Этьену Жильсону, считает центральным в христианском учении [19]. Показательно, что сама Церковь в христианской эkkлесиологии именуется Телом Христовым.

Тело в рассматриваемой концепции, - неотъемлемая и неслучайная часть человеческой личности, также аксиологически значимая, как и душа. С помощью тела человек объективируется в материальном мире. И здесь позиция Флоровского в каком-то роде близка высказыванию его современника Мерло-Понти: «Тело является якорем, закрепляющим нас в мире, и одновременно способом нашего обладания миром» [4] Для Флоровского «опыт воплощённой жизни» – единственная возможность познать самого себя человеку, подвергнуть эмпирическому анализу [15]. И в этом прослеживается созвучие позиции феноменологов и его включённость, таким

образом, в современный ему философский дискурс.

Флоровский отчасти соглашается и с платониками (и в этом проявляется антиномичность его концепции). Если выстраивать антропологию через его христологию, то мы невольно натываемся на понятие «**кассиметрического диофизитизма**» [17]. Уравнивание «двух природ» наш герой считал главным поражением восточного (антиохийского) богословия [17]. По аналогии с христологией для Флоровского душа является всё-таки ведущим началом [15], но при этом не поглощающим, не довлеющим, не смешивающимся (подобно тому, как Христос есть Воплощённое Слово, а не Богоносный человек). Душа, является творческим началом, «разумным», «самодеятельным», «самосознательным». Вместе с тем эти качества обретают возможность реализации лишь в теле. Поэтому душа нуждается в теле. Они дополняют друг друга. Двойственность человеческой природы у Флоровского не переходит в тот мучительный конфликт, знакомый многим христианским мыслителям. И в этом его позиция близка к антропологии Леонтия Византийского [6, с.201].

Бытие человека в теле в некотором роде, - это «деградировавшее» бытие, но это лишь касается тела человека после грехопадения. Сами по себе душа и тело не являются благом или злом – таковыми их делает выбор человека. Потому человек – это всегда человек «в потенции». После грехопадения именно телесность была поражена – на ней стало проявляться деструктивное действие времени в виде изменчивости, тления и смерти.

Следует обратить внимание на то, что христианская аскетика принципиально отличалась от античной. Если для эллина аскеза – освобождение от плоти, то для христианина – освобождение плоти, её очищение от греха и преображение, достижения состояния «тела духовного». Ведь плоть Адама, согласно христианской доктрине, до и после грехопадения отличалась. И Христос, по Флоровскому, воспринял, вочеловечившись, плоть в том состоянии, в котором она пребывала до греха (хотя о. Георгий отрицал саму идею «иллюзорности», «обманности» крестных страданий Иисуса, что было свойственно афтародокетам VI века). После воскресения телесность не восстановится в своём абсолютно тождественном прежнему (земному) состоянии. Тело восстанет, по Флоровскому, «переплавленным» (саму смерть он сравнивает с горном [15]), не подвластном деструктивному действию времени. «В воскресении телесности упраздняется всякая текучесть и изменчивость и вся полнота её как бы стягивается» [15]. Сама смерть не была сотворена Богом, как и зло, – они являются своеобразным онтологическим «излишком» [18]. Их возможность была допущена самим фактом существования свободы воли человека. Но только для человека из всей твари смерть является противоестественной. Гибель животных и растений – «только естественный момент становления рода». Для «бессловесных» смерть – лишь закономерное прекращение частного существования особи. Смерть человека – это смерть личности, которая изначально находилась в привилегированном положении в мире, не подвластная космическим циклам [19]. Со смертью физического тела в каком-то смысле гибнет весь человек (здесь Флоровский в некотором роде соглашается с Аристотелем). Ведь человек – это соединение души и тела. Потому, став после грехопадения смертным, человек превратился фактически в «недочеловека» [19]. Таким образом, проблема смерти - не только в проблема экзистенциальная, но и онтологическая, ведь в человеке деградирует и умирает вся природа, весь космос. И потому страх смерти обоснован и оправдан.

Вместе с тем конечность земного существования, временный распад органического единства души и тела – не только «самораскрытие греха», но и проявление «милосердия Божия», не позволяющего человеку увековечиться в падшем состоянии. Поэтому здесь есть место и надежде на грядущее восстановление полноты личности [21], даже возможности скачкообразного выхода через веру, подвиг, любовь, веру и добродетель из единого деструктивного потока времени, «просветы в вечность» (хотя Флоровский достаточно осторожно, особенно в зрелый период своего творчества, относился к идее дискретного времени, загнанного внутрь человека, в частности у экзистенциалистов [20]). «В своём внутреннем и творческом самоопределении мы не связаны формально со схемой времени. В познании и любви мы выходим за пределы времени, осуществляя сверхвременное во временном», - замечает он в «Воскресекнии мёртвых» [15]. Флоровский говорит о выходе «за рамки своего времени» в «порядке оценки» и в «порядке действия» как проявлении подлинной свободы и творчества [13, с.196]. Но это не только преодоление временности, но и о преодолении собственно человеческого как характеристики некоторой предельности. Тут обнаруживается определённое созвучие, хотя совершенно в ином контексте, ницшеанской концепции «сверхчеловека». Подобно барону Мюнхгаузену, вытянувшего себя из болота за волосы, человеку на пути к Богу и к обретению подлинного Я надлежит превзойти

самого себя – ему предстоит «сверхчеловеческая цель и предел, что он должен превзойти человеческую меру или «меру естества» [17].

Есть надежда восстановления полноты не только внутри личности, ведь личность – не замкнутое в себе бытие, не непроницаемая монада Лейбница. Личность открыта. Она способна к восприятию благодати и динамичному восхождению, общению с Творцом, в конечном итоге к воссоединению с Ним, к обожению. То есть не только преодолению самоотчуждения, но и богоотчуждения. Здесь Флоровский опирается на святоотеческую идею, согласно которой «Сын Божий стал сыном человеческим, чтобы сыну человеческому стать Сыном Божиим». Однако, соединение личности человеческой с Личностью Божественной, есть не дезиндивидуализация, но **сверхперсонализация**, сохранение «целокупности личности» (термин, используемый св. Максимом Исповедником [11, с.103]). Это не превращение человеческой природы в нечто принципиально иное, а некое «размыкание человеческой самодостаточности», которое так и не сумели, по Флоровскому, постичь антропологические минималисты (Аполлинарий и монофизиты [17]).

Таким образом, на основании концепции «человека-амфибии» можно выявить общий пафос персонализма Г.В.Флоровского. В своём анализе проблемы двусоставности, «двумерности» человека данный мыслитель выходит далеко за рамки антропологии, затрагивая вопросы онтологии, аксиологии и т.д. Также мы попытались показать, что Флоровский в своих рассуждениях предстаёт не только в роли богослова, но и философа и вписан в современный ему философский дискурс (в частности, было выявлено своеобразное «созвучие» с некоторыми феноменологическими идеями относительно телесности).

Безусловно, формат публикации не позволяет развернуть всю панораму антропологии, персонализма Флоровского и многие вопросы требуют дальнейшего более детального анализа.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Аржаковский А.А. Журнал «Путь» (1925-1946): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции [Текст] / Аржаковский А.А. . — К.: Феникс, 2000. — 656 с.
2. Астапов С.Н. Отрицательная диалектика в русской религиозной философии первой половины XX века [Текст] / Астапов С.Н. — Ростов н/Д.: РИИЯЗ, 2009. — 224 с.
3. Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия [Текст]/ Блейн Э., пер. Д.Ханова// Г.В.Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. Общ.ред. Ю.П.Сенакосова. — М.: Прогресс, Культура, 1995. — С.17—240.
4. Васильева Т.И. Тело и культура [Эл. ресурс] / Т.И. Васильева. — Режим доступа: [antropology.ru/ru/texts/vasiljeva\\_ti/phillife2000\\_016.html](http://antropology.ru/ru/texts/vasiljeva_ti/phillife2000_016.html).
- 5) Калугин С. Дух, душа и тело [Эл. ресурс] / С. Калугин. — Режим доступа: [www.cofe.ru/blagovest/list.asp?heading=31&NA=135](http://www.cofe.ru/blagovest/list.asp?heading=31&NA=135).
6. Керн Киприан, архим. Антропология св. Григория Паламы. — К.: Об-во любителей православной литературы, Издательство им. св. Льва, папы Римского, 2006. — 434 с.
7. Лега В.П. Плотин, патристика и современные апологетические очерки [Текст]/ Лега В.П.. — М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского Православного ин-та, 2002. — 124 с.
8. Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы/ Мейендорф И., [пер. с англ. В.Марутинка]. — Мн.: Лучи Софии, 2001. — 336 с.
9. Раев М. Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли [Текст]/ Раев М., [пер. Я.Кротов] // Г.В.Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / [Общ. ред. Ю.П.Сенакосова]. — М.: Прогресс, Культура, 1995. — С.241—306.
10. Сидоркин В. Общая характеристика современной православной теологии [Эл. ресурс] / В. Сидоркин. — Режим доступа: [abk-sofia.blogspot.com/2010/10/blog-post.html](http://abk-sofia.blogspot.com/2010/10/blog-post.html).
11. Струговщиков Е. Тейяр де Шарден и православное богословие [Текст] / Е. Струговщиков, предисл. Илларион Алфеев, епископ Венский и Австрийский. — М.: FAZENDA «Дом надежды», 2004. — 256 с.
12. Уильямс Дж. Неопатристический синтез Георгия Флоровского [Текст]/ Уильямс Дж., [пер. К.Боголюбова] // Г.В.Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / [Общ. ред. Ю.П. Сенакосова]. — М.: Прогресс, Культура, 1995. — С. 307—366.
13. Флоровский Г.В. В мире исканий и блужданий [Текст] / Флоровский Г. В. // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли / [Сост. Сенакосов Ю.П., Колеров М.А]. — М.: Аграф, 1998. — С.172—204.

© *Дорожко І. І.*

14. Флоровский Г.В. Византийские отцы V-VIII веков [Текст]/ Флоровский Г.В. — Мн.: Издательство Белорусского Экзархата, Харвест, 2006. — 336 с.
15. Флоровский Г.В. Воскресение мёртвых [Эл. ресурс] / Г. В. Флоровский — Режим доступа: [www.krotov.info/library/f/frolov/voskres.html](http://www.krotov.info/library/f/frolov/voskres.html).
16. Флоровский Г.В. Долина Смертной Тени Эл. ресурс]/ Режим доступа: [www.krotov.info/library/f/frolov/dolina.html](http://www.krotov.info/library/f/frolov/dolina.html).
17. Флоровский Г.В. К истории Эфесского собора / Г.В. Флоровский// Путь.—№33. — 1932. — Апрель — С.73—77.
18. Флоровский Г.В. Ночная тьма [Текст]/ Г.В.Флоровский //Флоровский Г.В. Избранные богословские статьи. — М.: Пробел, 2000. — С.201—209.
19. О бессмертии души [Эл. ресурс] / Г.В. Флоровский. — Режим доступа: [www.krotov.info/library/f/frolov/rovsky\\_009/html](http://www.krotov.info/library/f/frolov/rovsky_009/html).
20. Флоровский Г.В. О последних событиях [Эл. ресурс] / Г.В. Флоровский. — Режим доступа: [www.adnuz.info/tl\\_files/reading\\_room/o\\_poslednih\\_sobitiayah](http://www.adnuz.info/tl_files/reading_room/o_poslednih_sobitiayah).
21. Флоровский Г.В. О смерти крестной [Эл. ресурс] / Г.В. Флоровский. — Режим доступа: [www.krotov.info/library/f/frolov/cross.html](http://www.krotov.info/library/f/frolov/cross.html).
22. Флоровский Г.В. Пути русского богословия [Текст]/ Г.В. Флоровский — Мн.: Издательство Белорусского Экзархата Московского Патриархата, —Харвест, 2006. — 608 с.
23. 23) Флоровский Г.В. Рецензия на книгу С. Аскольдова Алексей Александрович Козлов. — М.: Путь, 1912.// Богословский вестник, 1912.- Т.4.-№11. — С.654-656.
24. Флоровский Г.В.Рецензия на книгу «Что на душе таится...» Д-ра В. Штекеля [Текст] / Флоровский Г.В.// Известия Одесского библиографического общества при Императорском Новороссийском университете. Т.1.1911-1912 гг. — Одесса: Центральная типография, 1913. — С.318-320.
25. Черноморець Ю.П. Загальна характеристика сучасної православної теології [Эл. ресурс] / Ю.П.Черноморець. — Режим доступа: [theology.in.ua](http://theology.in.ua)
26. Чуксин Н.Я. Душа, дух и моя ненаучная теория [Эл. ресурс] / Н.Я. Чуксин. — Режим доступа: [zhurnal.lib.ru/c/chuksin\\_n\\_j/soulspirit.shtml](http://zhurnal.lib.ru/c/chuksin_n_j/soulspirit.shtml).

*Дорожко І. І.* — кандидат психологічних наук, доцент, завідувач кафедри психології Харківського національного педагогічного університету імені Г. Р. Сковороди.

**УДК 37.013.73:392.3**

### **ФЕНОМЕНОЛОГІЯ РОДИННОГО ВИХОВАННЯ**

*Пафос філософського дослідження неможливий без опертя на велику історико-філософську культуру, на спадщину наукових досягнень природи людини, сім'ї, родини, феноменології родинного виховання. Л. С. Виготський, видатний психолог, повторював французьке прислів'я – «відійти, щоб далі стрибнути». Мається на увазі заглибитись у найпотамніші джерела існування людини, сім'ї, родини.*

**Ключові слова:** феноменологія, інтенціональність, рефлексія, людина, родина.

### **ФЕНОМЕНОЛОГІЯ СЕМЕЙНОГО ВОСПИТАННЯ**

*Пафос философского исследования невозможен без опоры на великую историко-философскую культуру, на наследство научных достижений природы человека, семьи, феноменологии семейного воспитания. Л. С. Выготский, выдающийся психолог, повторял французскую поговорку - "Отойти, чтобы дальше прыгнуть". Имеется в виду углубление в самые источники существования человека, семьи.*

**Ключевые слова:** феноменология, интенциональность, рефлексия, человек, семья.

### **PHENOMENOLOGY OF FAMILY EDUCATION**

*Pathos of philosophical research is impossible without its basement on the great historical and philosophical culture, on the heritage of scientific achievements of human nature, of family, of family education's phenomenology. L. S. Vyhotsky, a prominent psychologist, repeated French proverb - "To leave*