

*Abstract:* Investigating anthropological problems rouses great interest and is of utmost importance in the Russian philosophical idea. Questions about eternity, freedom, self-consciousness, self-knowledge, in particular about a person's will, antecedently can't be considered isolated from investigating the place of will in a person's eternity. Proceeding from analyses of many works of philoso-

phers holding different views and rating themselves to different philosophical schools, the author of the scientific work reveals close connection of the place of will in a person's eternity determining it as a basis of building up views about will in the Russian philosophical idea.

*Key words:* will, eternity, ontology, a person; the Russian philosophy, determinism, freedom.

УДК 140.8 : 271.22

**Бондарева Я.В.**

## **АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРИНЦИПА ХРИСТОЦЕНТРИЗМА В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ (К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ)\***

*Аннотация:* В статье рассматривается антропологический аспект принципа христоцентризма как одного из важнейших методологических оснований русской религиозной философии в его сопряженности с принципами душевно-телесной целостности, синергии и любви; анализируется генезис этих принципов в святоотеческой традиции, преодолевающей античную безличностную антропологию.

*Ключевые слова:* христоцентризм, душевно-телесная целостность, синергия, свобода, любовь, обожение.

Исследователи русской религиозной философии, отмечая ее характерные черты, чаще всего говорят об онтологизме, зависимости всех сторон философского знания от онтологии и даже включенности в ее структуру. Соглашаясь с этим, необходимо отметить и другую характерную черту русской религиозной мысли - ее антропоцентризм, выдвигание на первый план темы о человеке, его судьбе и путях, о смысле и целях истории (4;16). С антропоцентризмом тесно связана и этическая проблематика отечественной философии, ее ярко выраженный «панморализм», и социальная проблема, и чрезвычайное внимание к проблемам историософии, к вопросам о смысле и конце истории.

Антропоцентризм проявляется и в философии Г. Сковороды с его призывом познавать мир и Бога через самопознание, и в идее о Богочеловечестве у Вл. Соловьева, и в персоналистической философии Л.М. Лопатина, Н.О. Лосского, В.И. Несмелова, Н.А. Бердяева, и в концепции «симфони-

ческой личности» Л.П. Карсавина, и в анализе понятий «лика», «лица», «личины» П. Флоренским, и в понятии «христософийности» у С. Булгакова.

Несмотря на различие в подходах к изучению проблемы человека, русские религиозные философы в своем антропоцентризме исходили из основного для православной антропологии принципа – *принципа христоцентризма*, понимаемого как постижение всего человеческого через личность Христа. На первый взгляд такое положение кажется парадоксальным: возможно ли раскрытие сущности человека через раскрытие непознаваемого Бога, и на чем оно основано? На этот вопрос можно ответить, лишь уяснив основные положения принципа христоцентризма: реальность обожения человека как душевно-телесной целостности; центральное место человека в системе мироздания, которое определяется его сообразностью Богу и проявляющейся в способности к творчеству; роль телесного в творчестве, выражающаяся в энергии активного участия в преображении плоти мира; сердце как духовный и телесный центр в человеке, в котором творится «умная», сердечная молитва и где происходит встреча двух миров – божественного и человеческого (11;142). Эти положения можно, впрочем, свести к двум пунктам: образу и подобию Божьему в человеке и боговоплощению, раскрывающему его смысл.

Согласно христологическому догмату *смысл «образа и подобия»* раскрывается в понимании человека как существа личного в его отношениях с личным Богом и, соответственно, возможности персонализации всего мира, приобретения им личностного, ипостасного смысла в человеке. На

---

\* © Бондарева Я.В.

человека, таким образом, возложена миссия объединения через себя двух разноприродных начал – Бога и вселенной – на основе даруемой человеку божественной благодати. Только через человека космос как продолжение человеческого тела может воспринять благодать, так как не только душа, но и тело человека созданы, согласно христианской догматике, по образу Божьему.

Создавая человека свободным, Бог хотел призвать его к выполнению своего главного предназначения – обожению, т.е. становлению по благодати тем, чем Бог является по своей природе, ибо только на основе свободного «порыва любви» и возможно такое соединение. Эта свобода – от Бога: свобода есть печать нашей причастности Божеству, совершеннейшее создание Бога, шедевр творца», – пишет В. Лосский (6;298).

Свобода, будучи включенной в сферу христоцентризма, приобретает статус *принципа* и неизбежно рождает проблему воли, когда только в результате направленности навстречу друг другу воля – божественной и человеческой – образ становится подобием. Согласованность двух волей – смысл *принципа синергии*, утверждаемого восточно-христианской мыслью в отличие от западной традиции, идущей от Августина Блаженного и его учения о «необоримой благодати».

Таким образом, принцип синергии выражает суть отношений между Богом и миром, а в более конкретном звучании – сотрудничество человеческой свободы и божественной благодати. Однако «природная» божественность человека, сообразность его Богу была искажена в грехопадении, следствием чего стало отпадение человека от Бога и человека от человека: «В результате грехопадения человек оказался ниже своего призвания» (6;300). Но природа, «по вине человека покорившаяся беспорядку и смерти», все же ждет от него своего избавления, поэтому невыполненная миссия ветхозаветного Адама выполняется новозаветным Христом, который, не замечая человека, возвращает ему возможность довершить свое дело и вновь открывает человеку путь к обожению, к «тому осуществляемому через человека высочайшему синтезу Бога и тварного мира, который является сущностью всей христианской антропологии». Словом, чтобы после грехопадения «человек мог стать Богом, надо было Богу стать человеком» (6;300).

Словом, христология представляет собой основу для решения антропологических задач: христоцентрический принцип, исходя из единства божественной и человеческой природы в личности Христа, сопрягает его с возможностью обожения человека через личность Христа. Именно это единство и осуществляемое посредством него обожение человеческой природы становится ос-

новой личного опыта богообщения, захватывающего человека в совокупности его души и тела, что выражается в *принципе душевно-телесной целостности*, возможности обожения как души, так и тела.

Принцип христоцентризма, таким образом, является основанием, краеугольным камнем христианской антропологии, раскрывающимся через принципы свободы, душевно-телесной целостности и синергии. Христоцентризм имел чрезвычайно важное методологическое значение для русской религиозной философии, служа основанием не только для антропологических концепций, но и способствуя формированию позитивной историософии, сакрализации разных сфер деятельности человека, когда обожение видится возможным уже в здешнем бытии и даже присутствующим в нем. Учитывая важность этого принципа для русской религиозно-философской мысли и всей православной культуры, с необходимостью возникает вопрос о его *идейных истоках*, о теоретической базе его становления и развития.

Эти идейные истоки обнаруживаются в святоотеческой традиции, которая, в свою очередь, формировалась, с одной стороны – на основе, а с другой – в полемике с античной философской традицией. Именно в античной философии зревают ключевые антропологические понятия «души» и «тела» в их антиномических отношениях. Важнейшим этапом развития представлений о них является творчество Платона. Проповедуя гармонию как внутри человека, так в обществе и космосе, рассматривая ее как постоянный и неизменный идеал, Платон не видит этой гармонии в душевно-телесной организации человека, но видит лишь ее дуалистическую сущность. Только у богов тело и душа «соединены между собою на вечные времена» («Федр»), у людей же душа постоянно перевоплощается в разные тела и никогда не остается бестелесной. При этом телесная оболочка понимается Платоном как темница души, и только в освобождении из этой темницы, «очищении» возможно постижение истины: «очищение состоит в том, чтобы как можно тщательнее отрешить душу от тела... и жить, насколько возможно...наедине с собою, освободившись от тела, как от оков» («Федон») (10;19).

Признаки принципа целостности как единства души («причины бытия живого существа», «первой сущности») и тела (материи) обнаруживаются в философии Аристотеля, но при этом его антропологические взгляды несут на себе печать метафизики формы: душа как форма есть сущность человека, «суть бытия такого-то тела», его энтелехия как фактическая осуществленность. Душа неотделима от тела, «но, конечно, ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отде-

лимпы от тела», и это есть «ум или способность к умозрению» (1;413a5-в25). Так Аристотель вводит категорию ума, вбирающую в себя как антропологические, так и гносеологические характеристики.

Ум несет на себе печать Перводвигателя, так как он существует отдельно, ни с чем не смешан (трансцендентен) и, поскольку он мыслит вечное, то вечен и сам. Как Перводвигатель оказывается формой форм для космоса, так ум является формой формы человеческого существа, если под просто формой понимать душу. Таким образом, Аристотель делает шаг в направлении духовной антропологии, основывающейся на представлении о душе как трансцендентной сущности, что является основным отличием античной культуры от христианской, которая признаёт «с одной стороны, бытие трансцендентной всеблагой абсолютной Личности, а с другой – творимую Ею неповторимую личность человеческую» (8;297).

Античность оказалась на подступах к этим персоналистическим понятиям, подготавливая и вынашивая их в недрах своей философии, оказавшись, однако, не в состоянии оформить их окончательно, не выйдя на уровень принципов трансцендентности и креационизма. Именно поэтому античности не знакомо понятие личности в христианском смысле этого слова: в христианском монотеизме личность есть душевно-телесная целостность, где осуществляется онтологическое признание как существования других личностей, так и Абсолютной Личности (8;298). И даже неоплатоники, разработав понятие Первоединого, не представляли его в качестве абсолютной личности. Оно – безымянно и безгласно, «не кто-нибудь, но что-нибудь» (А.Ф. Лосев), обладает скорее арифметической, обобщенно-числовой сущностью, но никак не выступает личностью.

Христианская культура, выработав понятие бытия как трансценденции, по-новому представляет сущность человека, которая начинает мыслиться как совокупность тела (материальной составляющей), души (области осознанных чувств и мыслей) и духа (бессмертной и богоподобной части человека). Однако к христоцентризму, к восприятию человека как связи двух миров – божественного и человеческого, трансцендентного и имманентного начал, теории христианства пришли не сразу.

Так, Ориген вслед за античностью представлял мир, населенный людьми, в виде художественно устроенной тюрьмы, исправительного заведения, куда заключены разумные твари. А воскресение Христа – это воспитательная мера, нужная для загрузивших человеческих душ для наглядного изображения пути к Богу (9;252). В такой трактовке личность абсолютно противопос-

тавлялась трансцендентному, земная жизнь – божественной.

Всё меняется в восточно-христианской святоотеческой традиции, отношение которой к греческой философии было неоднозначным – от полного отторжения до практически буквального следования античным учениям. В любом случае значение античности для становления христианской методологии непреложно: как заметил В.Ф. Эрн, «христианское умозрение развивается из античного зерна, как из желудя дуб» (11;118). И даже в своем противостоянии античной философии христианские мыслители использовали многие ее элементы, правда, обновив при этом их содержание.

Уже в IV веке св. Кирилл Иерусалимский предлагает принципиально новое понимание человеческой сущности в учении о телесности: тело не есть нечто чуждое Богу, не оно причина греха – «грешит душа посредством тела» (13;54). Бессмертие же присуще не только душе, но и телу (вопреки Платону), которое тоже ожидает воскресение и вечность, следовательно, надлежит беречь тело («телесный хитон»), соблюдая его чистым для Бога.

В русле христоцентризма развивал свое антропологическое учение и св. Василий Великий, видя в человеке единственное из всех живых существ богосозданное существо, в которое Бог вложил «нечто от своей собственной благодати, чтобы человек по подобному познавал подобное» (13;67). Образ божий в человеке св. Василий понимал как совокупность души и ума, однако тело он наделил отрицательными характеристиками, представляя его «тягостным узилищем» для души: «Для поспешающего к горней жизни пребывание с телом тяжелее всякого наказания и всякой темницы» (13;68). Здесь мыслитель буквально повторяет Платона, рассматривая антиномию души и тела в гносеологическом ключе: «как мутное око не воспринимает видимых предметов, так невозможно с возмущенным сердцем приступить к познанию истины. Поэтому должно удалиться от всех мирских дел и не вводить в душу посторонних помыслов» (13;68). Эти рассуждения сподвигли Василия Великого к признанию необходимости аскетизма как воздержания и строгого поста.

У св. Григория Богослова, в значительной степени воспринявшего платонизм с его натурфилософским пониманием души и тела, сверхприродного и природного, присутствуют похожие высказывания: «пагубное сопряжение души и тела», «истинная жизнь есть умирание для этого мира, в котором невозможна полнота богоподобия» (13;101). Однако опора на принцип библеизма, на христологический и триадологический догматы позволяют Григорию Богослову в своей аске-

тике выйти на уровень христоцентризма, когда для тела, как и для ума существует возможность обожения: «Если будешь низко о себе думать, то напомню тебе, что ты Христова тварь, Христово дыхание... а потому вместе небесный и земной... созданный Бог, через Христовы страдания шествующий в нетленную славу» (13;101). Поэтому аскетика понимается св. Григорием как «очищение плоти», а не брезгливое «очищение от плоти».

Через христоцентризм св. Григорий раскрывает смысл человеческого спасения как восстановления образа божьего в человеке. Поэтому смысл и цель человеческой жизни он видит в обожении как действительном соединении с Божеством. С его точки зрения это возможно не столько по богообразности человека, сколько через «человечество Бога», через соединение («срастворение») двух «естеств» в личности Христа, при котором Божество остаётся непреложным, но человечество обожествляется. Вследствие этого обожение понимается не как превращение, «пресуществление» человеческой природы, но как всецелая причастность, сопроникнутость Божеством.

О «срастворении» умной и чувственной природ в человеке по образу Божьему говорил и св. Григорий Нисский. Именно в понятии «образа Божьего» он видел разгадку человеческого бытия, считая, что это понятие является «гранью» между миром и человеком. Только характеристика человека как образа божьего раскрывает истинный смысл его космичности, понимания его как средоточия вселенной, микрокосма – тех черт, которыми наделяла человека античная мысль. Но в чем же конкретно проявляется этот образ? Григорий Нисский считает, что он содержится в основном отличии человека от природы – в его разумности, уме («нус»). Разумность органично сопрягается со свободой, которая несет в себе и этическое, и эстетическое начало: она означает возможность быть прекрасным и в то же время возможность «различения и суда» по причине «несвязности никакой природной силой».

Итак, в основу понятия «образ Божий» Григорий Нисский полагает совокупность разума и свободы. При этом разум венчает иерархическую триаду «тело-душа-дух», фактически отождествляясь с духом (как и у Григория Богослова): «Тело без души есть мертвец, а душа без разума есть скот».(13;168) Это триединство или целостность находят свое разрешение в христоцентризме (плоть Христа тождественна с остальным человечеством), ведущем к антропоцентризму, к апологии человеческой природы: в телесности нет ничего порочного, постыдны лишь порочные страсти. «Бог рождается не в пороке каком, но в естестве человеческом»(13;169), в «составе» же человеческом нет ничего противного добродетели.

Христоцентризм как антропологический принцип формировался в процессе тринитарных споров IV века о характере соединения в личности Христа божественного и человеческого начал. В этих спорах столкнулись антропологический минимализм (самоуничтожение человека, гнушение человеком) и антропологический максимализм (самостоятельность человеческой природы в личности Христа), т.е. своеобразный гуманизм IV века (13;140). Каппадокийские богословы, исходя из принципа библеизма, отстаивали догмат о соединении «двух естеств» во Христе, что имело важное методологическое значение для утверждения принципа целостности в христианской антропологии.

Осмысление антропологической проблематики, утверждение основных ее принципов стало главным направлением богословско-философской мысли в V – VIII веках. Христологические споры этой эпохи в действительности были направлены на обсуждение и решение антропологической проблемы, так как спор шел о человеческой сущности Христа, степени его восприятия человеческого естества, что, в конечном итоге, приводило к проблеме «смысла и предела человеческого подвига и жизни» (13;140).

Так, для Макария Египетского человек есть «высшее из творений», он выше не только видимой природы, но и ангельских сил. Спасение при этом видится преп. Макарию через обожение как изменение нынешнего униженного естества в естество божественное, когда человек становится «больше самого себя» (13;158). Так же, как и Григорий Нисский, Макарий Египетский в качестве основной черты богоподобия усматривает свободу, которая в его творчестве приобретает статус принципа антропологического, онтологического и гносеологического: «как Бог свободен и творит, что хочет,- так свободен и ты» (13;149). Свобода есть богоподобная черта, но в то же время она – лишь «предусловие» богоуподобления, определяющее его возможность. Конечная цель достигается только в живом богообщении, в результате соединения двух волей (синергии). Однако свободная воля человека может быть направлена на грех, который так же по его воле преодолевается: «если нет изволения, Бог ничего не делает, хотя и может» (13;151).

В сочинениях Симеона Нового Богослова присутствует понятие с тем же содержанием, что и в «небесном образе» у преп. Макария – «божественное семя» как присущее душе божественное начало, которое делает процесс обожения не только даром благодати, не чем-то внешним по отношению к душе, а органическим процессом, совершающимся в недрах самой души. Эти «божественные семена», как и «образ Божий» каппа-

докийской богословской школы есть христоцентрическое понимание процесса обожения как «рост божественного семени» в душе человека, сопровождаемый полным преображением, одуотворением человека.

Тело, душа и Бог образуют, таким образом, единство, которое у преп. Симеона находит отражение в понятии «триипостасного человека»: как образ Божий открывается лишь для высшего религиозного сознания, так и ценность тела постигается лишь на высоте духа.

В восточно-христианской традиции в отношении душевно-телесной целостности значительно сильнее, чем в платонизме, был развит нравственно-аскетический аспект. Исходя из понимания человека как единства души и тела, христианские авторы уточняют, что то и другое нуждается в очищении: ум от помыслов, тело от страстей. Например, Исаак Сирийский видел достижение чистоты ума через созерцание, тела – через подвижничество и добродетели: «Телесное делание предшествует душевному... Кто не снискал телесного делания, тот не может иметь душевного, потому что последнее рождается от первого, как колос от пшеничного зерна» (7;381).

На основе принципа целостности решает одну из центральных проблем своей философии – проблему телесности – и Григорий Палама. Продолжая более раннюю святоотеческую традицию и полемизируя с эллинской философией, Григорий Палама задавался вопросом о роли тела в богообщении, о допустимости психосоматических приемов в молитвенном обращении к Богу, о соотношении душевных и телесных начал в «стоянии» перед Богом. Отстаивая реальность богопознания, св. Григорий основывался на христологическом принципе единства божественной и человеческой природы в личности Христа. Именно это единство, понимаемое как обожение человеческой природы, становится реальностью личного опыта богообщения, захватывающего человека в его душевно-телесной целостности.

Эта позиция нашла отражение в учении Паламы о христоцентрическом человеке, которое во многом определило направление развития антропологии русской религиозной философии. Исследователями выделяются следующие пункты сближения, порожденные общностью методологии паламитского учения о христоцентрическом человеке и представлений о целостном человеке в русской религиозной антропологии: – человек представляет собой единый организм, который в целостности участвует в религиозной жизни; – грех рождается на «вершинах духа», а не в низинах плоти; – образ Божий в человеке через телесность проявляется в своей полноте; – телесность человека есть выражение его связи с плотью

мира, а также условие реализации познавательной и творческой активности (11;120).

Итак, принцип христоцентризма как базовый принцип православной антропологии, подготавливаемый античностью, утверждающийся в триадологических и христологических спорах первых Вселенских соборов, обосновывающийся в святоотеческих сочинениях, претерпевает длительный и сложный путь своего становления и развития. Средневековые христианские авторы, акцентируя внимание на разных антропологических вопросах, единодушны в своем видении всего человеческого через личность Христа. Впоследствии идеи христоцентризма были органично восприняты, концептуально осмыслены и творчески развиты в русской религиозной философии, что в наиболее общей форме было выражено Н.А. Бердяевым: «истинная антропология может быть основана лишь на откровении о Христе, мировой факт явления Христа – основной факт антропологии» (3;312).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Аристотель. Соч. в 4-х тт. М., 1976-1984.
2. Архиепископ Василий (Кривошеин). Преп. Симеон Новый Богослов. Париж, 1980.
3. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
4. Зеньковский В.В. История русской философии в 2-х тт. Т.1, ч.1. – Л., 1991.
5. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1997.
6. Лосский Вл. Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991.
7. Минин П. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991.
8. Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. М., 2001.
9. Ориген. О началах // Христианство. Энциклопедический словарь в 3-х тт., т.2. М., 1993.
10. Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Т.2.-М., 1993.
11. Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. М., 1993.
12. Флоровский Г.В. В мире исканий и блужданий // Из прошлого русской мысли. М., 1998.
13. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV-VIII веков. М., 1999.

Y. Bondareva

THE ANTHROPOLOGICAL ASPECT OF CHRISTOCENTRISM IN HISTORICO-PHILOSOPHICAL RETROSPECTIVE REVIEW. (STUDIES ON THE METHODOLOGICAL GROUND OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY)

*Abstract:* The article analyses the anthropological aspect of the principle of Christ-centrism as the methodological basis of Russian religious philosophy in its connection with the principles of sound person, synergy and love. There is the analysis of genesis of

this principles in Orient patristic in its overcoming ancient impersonal anthropology.

Key words: christocentrism, sincere-corporal integrity, synergy, freedom, love, obozhenie.

УДК 161.11

Власов Д.В.

## К ПРОБЛЕМЕ ВЫДЕЛЕНИЯ СУЩЕСТВЕННЫХ ПРИЗНАКОВ В ПРОЦЕССЕ ОБРАЗОВАНИЯ ПОНЯТИЯ\*

**Аннотация:** В статье рассматриваются проблемы логической теории понятия в аспекте изучения различных подходов к выделению существенных признаков в процессе образования понятий. Проведя анализ различных определений и классификаций существенных признаков, было установлено, что намечается два различных подхода к определению оснований выделения существенных признаков. Один подход связывает эту процедуру с целями и задачами познавательной деятельности субъекта, другой – рассматривает существенные признаки как инвариантные, сохраняющиеся при всех изменениях изучаемого объекта.

**Ключевые слова:** понятие, существенные признаки, процесс образования понятий, субъект, объект.

Понятие существенного признака логика традиционно кладет в основу определения понятия. Мысль о том, что среди всего бесконечного множества признаков предмета следует выделять группы признаков, представляющих определенный интерес для познания, отбрасывая признаки, не представляющие такого интереса, содержится уже в трудах Аристотеля. Так, в *Топике* была заложена основа деления признаков по характеру присущности. Аристотель выделил четыре типа высказывания о предмете [1, С.353]:

1. определение, которое «есть речь, обозначающая суть бытия (вещи)»;
2. собственное – «то, что хотя и не выражает сути бытия (вещи), но что присуще только ей и взаимозаменяемо с ней»;
3. род – «то, что сказывается о многих и различных по виду (вещах)»;
4. приводящее – «то, что хотя и не есть что-либо из перечисленного – ни определение, ни собственное, ни род, но присуще вещи, или то, что одному и тому же может быть присуще и не присуще, например, быть сидящим может и быть и не быть присуще одному и тому же».

Позднее Порфирий, опираясь на классифи-

кацию Аристотеля, выделил пять видов высказывания о предмете: 1) род как «некоторое начало для того, что подчинено ему, и, по-видимому, он охватывает также все подчиненное ему множество»; 2) вид, который «сказывается о многих отличных по числу вещах при указании существа этих вещей»; 3) различающий признак (просто различающие и видообразующие, отделимые и неотделимые) как «то, что привносит нечто к бытию вещи и что составляет некоторую часть ее сути бытия»; 4) собственный признак как «то, что присуще только одному какому-нибудь виду или во всем его объеме»; 5) приводящий признак, который «появляется и пропадает без уничтожения своего обладателя».

Г.И.Челпанов, опираясь на труды Аристотеля, приводит свою классификацию признаков, выделяя следующие пять видов признаков [7, С.25]: 1) *родовой признак* (он определяется как «понятие класса, в который мы вводим другое рассматриваемое нами понятие»); 2) *видовое различие* (это «такой признак, который служит для того, чтобы выделить понятие из ряда ему подобных понятий»); 3) *вид* (он образуется в результате комбинации рода и видового отличия («Если родовому признаку придать видовое различие, то получится вид»); 4) *собственный признак* (это «такой признак, который присущ всем вещам данного класса», но при этом «не содержится в числе существенных признаков», однако «может быть выведен из них»); 5) *несобственный признак* (это «такой признак, который не может быть выведен из существенного признака, хотя и может быть присущ всем вещам данного класса»). Интересно, что в данной классификации собственно существенные признаки прямо не упоминаются.

В отличие от Г.И.Челпанова, В.Ф. Асмус и А.И. Введенский не приводят развернутой классификации признаков по типу присущности, но зато вводят понятие существенного признака, однако подходят к его определению принципиально разными путями. Так, согласно определению И.А.Введенского, «существенными признаками данного предмета, или же данной группы пред-

\* © Власов Д.В.