

СИНЕРГИЙНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И СВОБОДА

КРИСТИНА ШТЕКЛЬ

Цель этого текста – рефлексия на тему о синергийной антропологии и свободе. Такая рефлексия может иметь, по меньшей мере, два измерения. Формула «синергийная антропология и свобода» может быть понята как «синергийная антропология **как** свобода», и ее раскрытие тогда означает анализ места синергийной антропологии в современном философском дискурсе; но она может быть понята и как «синергийная антропология **о** свободе», что ставит задачу раскрыть решение проблемы свободы в рамках синергийной антропологии. Желая понять, почему и каким образом синергийная антропология оказывается важной для современного дискурса политической философии, мы должны уяснить себе оба измерения. На первом из них (синергийная антропология **как** свобода) я останавлиюсь лишь кратко, главное внимание уделив второму (синергийная антропология **о** свободе). После краткого обозрения дискуссии о негативной и позитивной свободе в современной политической теории, я постараюсь продемонстрировать, что синергийная антропология способна предложить свежий взгляд на проблематику позитивной свободы.

Синергийная антропология **как** свобода

Проблема синергийной антропологии **как** свободы изучалась мною уже в нескольких работах¹. Как я стремилась показать, синергийная антропология представляет собой в большой мере независимое, автономное интеллектуальное явление в сфере современной православной мысли. Она принадлежит к традиции русской религиозной философии и богословия русской эмиграции, возникая как определенная интерпретация и философская разработка неопаламитского богословия. Синергийная антропология преодолевает вековой полемический раскол между интеллектуальной традицией Восточного христианства и западной мыслью; в то же время она осуществляет новое обращение к православной традиции после опыта тоталитаризма и с учетом его.

Неудивительно, в свете этого, что она откликается на вопросы самого актуального характера: Какова природа человеческого субъекта? В чем смысл индивидуальной свободы? Каким образом современная индивидуалистская антропология может осмыслить сообщество (community)? Синергичная антропология рассматривает эти вопросы как универсальные, признавая, что они равно затрагивают как западные общества, так и общества православного ареала, и это в особенности верно после и вследствие пережитого и теми, и другими опыта тоталитаризма. Вместо того, чтобы изображать внешнюю, стороннюю позицию по отношению к западной модернити, и с этой позиции ее судить — как это делается почти всегда в православном философствовании на тему модернити — синергичная антропология стремится найти и выделить во всех доступных традициях, и в Западной, и в Восточной, здоровые элементы альтернативной антропологии. Можно сказать, что, вместо того чтобы просто рассуждать о модернити, она изыскивает возможности действовать, пребывая в ее условиях, преодолевать ее *изнутри*. В этом смысле сама синергичная антропология может рассматриваться как акт интеллектуальной свободы. Как мне представляется, учет этого аспекта — необходимая предпосылка решения следующего вопроса: что могла бы добавить синергичная антропология в современный философский дискурс?

Синергичная антропология о свободе

Сейчас я хочу сдвинуть перспективу с «синергичной антропологии» как интеллектуального явления к конкретному корпусу ее идей. Рассмотрим, какой вклад вносит синергичная антропология в одну определенную тему современной политической философии: в проблематику человеческой свободы. Существо этой проблематики можно резюмировать так: *как концептуализовать соотношение между свободой отдельного, «сингулярного» человеческого существа и его вовлеченностью в общественный жизненный мир?* Как покажем мы ниже, принятые трактовки свободы в политической философии сталкиваются с трудностями, пытаясь примирить общественное (common) с индивидуаль-

ной свободой. Современная политическая теория выходит из этих трудностей, отдавая индивидуальной свободе приоритет по отношению к общественному, соединяющему людей. Я же хотела бы развить идею о том, что синергическая антропология может предложить путь к трактовке, придающей обоим полюсам равный вес — и, тем самым, путь к переосмыслению и переоценке отношения между общественным и индивидуальной свободой.

Как правило, в политической философии вопрос о свободе получает бинарную постановку: свобода у древних в сравнении со свободой современного человека; позитивная свобода в противопоставлении негативной свободе. Первая из этих бинарностей — это знаменитое различие между «свободой древних людей» и «свободой современных людей», введенное философом Бенжаменом Констаном в эпоху после Французской революции. Утверждалось, что древняя (античная) концепция свободы — элитарна и «партиципативна» (предполагает участие каждого в управлении обществом), тогда как современный политический идеал — свобода эгалитарная и репрезентативная (управление — дело особых представителей, а не всех и каждого). Согласно Констану, античный идеал свободы был раз навсегда преодолен и отменен в современном понимании свободы.

Через полторы сотни лет русско-английский философ Исайя Берлин подкрепил и усилил вывод Констана. В своем знаменитом эссе «Два понятия свободы» (1958)² Берлин ввел различие между двумя видами свободы, позитивным и негативным. Негативную свободу он определил как отсутствие препятствий для действий человека, позитивную — как личную независимость, наличие возможности и способности к действию. Берлин предполагал, что оба понятия свободы вполне состоятельны как человеческие идеалы, но в то же время указывал, что, как показывает история, понятие «позитивное» подвержено политическим искажениям и злоупотреблениям. Он пояснял, что понятие позитивной свободы, выдвигавшееся такими мыслителями, как Руссо, Кант и Гегель, часто использовалось для обоснования требований коллективного контролирования — и это вело к парадоксальной ситуации, когда во имя свободы индивиды

и те или иные группы в обществе подвергались принуждению ради блага общества в целом. В противоположность этому принцип негативной свободы рассматривает любые виды ограничений или регулирования как опасность для индивидуальной свободы и потому строго отстаивает свободу как невмешательство. По мнению Берлина, негативная свобода как принцип невмешательства стоит выше позитивной свободы в том, что касается гарантий свободы индивидуума в обществе. Анализ Берлина задал вехи и установки для политической теории второй половины двадцатого века. Либеральная политическая теория строилась под знаком примата негативной свободы³.

Критика парадигмы свободы как невмешательства исходила от коммунитаристских философов, которые выступали в пользу общественного, основываясь на социологии. Основной аргумент их был в том, что каждая личность изначально погружена в контекст семьи, религиозной традиции, местной общины и т.п.⁴ Эти разнообразные виды сообществ, с коммунитаристской точки зрения, необходимы для нормального функционирования государственного устройства. Однако, несмотря на усиленное акцентирование ценности сообщества, коммунитаристы не проясняют трудного вопроса о соотношении свободы отдельно взятого человеческого существа и его вовлеченности в общественный жизненный мир; они принимают это соотношение как данность. Задачу же политики коммунитаристы видят в том, чтобы гарантировать «свободу выхода» из первично заданных сообществ и «свободу вхождения» в общественные связи, свободно избранные, исходя из собственных интересов⁵. Такая логика рассуждений оставляет в неизменности дихотомию негативной и позитивной свободы.

Критику этой дихотомии можно найти в трудах британского историка политической мысли Квентина Скиннера, который предложил «третье понятие свободы»⁶. Как историк, Скиннер восстанавливает интеллектуальную традицию гражданского республиканизма, а как политический философ — политическую традицию республиканской свободы, свободы как отсутствия господства (*non-domination*)⁷. Скиннер выдвигает альтернативное понимание негативной сво-

боды. В центр он ставит благо сообщества, которое, однако, не понимается в том смысле, что личная свобода членов сообщества должна быть подчинена этому благу. В республиканской традиции гражданин рассматривается как свободный гражданин только *в состоянии свободного*. Вопрос, тем самым, заключается в том, как сохранить состояние свободного. Предпосылкой состояния свободного и не-господства для каждого гражданина служит экономическое благополучие и активная политическая вовлеченность. Иными словами, человек должен *делать нечто* для своей свободы. Подобное понимание свободы налагает большие требования, нежели либеральная концепция негативной свободы. Республиканский идеал свободы — не простое невмешательство, но активная вовлеченность, которая стремится к поддержанию свободы индивидуума и свободы государства при взаимной зависимости этих свобод. Аналогично и понятие сообщества в республиканской теории является более обязывающим, чем коммунитаристское понятие. Сообщество — это не просто социальная данность, но результат активной вовлеченности, ангажированности и сотрудничества, выходящего за пределы чистого блюдения собственных интересов.

Теперь, согласно разработке Скиннера, место дихотомии негативной и позитивной свободы занимает троякая констелляция либеральной негативной свободы, республиканской негативной свободы и позитивной свободы. Республиканский акцент на важности общего блага по-прежнему предполагает негативное понятие свободы (отсутствие господства). Здесь не затрагивается второй полюс дихотомии, позитивная свобода. Скиннер принимает оценку Берлина позитивной свободы как потенциально тоталитарной: по Скиннеру, защитники позитивной свободы считают, что человеческая природа наделена сущностью и человеческие существа свободны лишь в том случае, если они успешно реализуют эту сущность. Опасность, кроющаяся в идее сущности, очевидна: «Те, кто воображают, будто человеческая природа имеет некую сущность, а потому утверждают, что имеется всего одна цель, которой мы все должны посвящать себя, имеют тенденцию проявлять агрессивность или, по

крайней мере, выступать с позиций непререкаемой истины по отношению к тем, у кого более плюралистические воззрения»⁸.

Из этого суждения становится ясно, что, когда позитивная свобода соединяется с онтологией сущностей, она не может избежать тоталитарной ловушки. Но что, если суть этой ловушки не в самом понятии позитивной свободы, а именно в онтологии сущностей, привязываемой к нему? Что, если бы мы попробовали концептуализовать позитивную свободу в перспективе не-эссенциалистской онтологии? В оставшейся части этой статьи я хочу показать, что синергичная антропология доставляет пример того, как это может быть сделано.

Прежде всего, требуется вкратце напомнить, каким путем конституируется неэссенциалистская онтология в синергичной антропологии. Здесь выдвигается альтернатива классической антропологии. В последней человек определялся своим центром, и принималось, что бытие личности в мире зависит критически от этого центра. Прямеший пример этого — Декартова редукция самости (self) к ее радикальному минимуму, *cogito*. В антропологии границы Сергея Хоружего совершается обратное движение: не редукция к центру, но тройное развертывание к крайним пределам самости. Хоружий развивает идею о том, что человек конституируется своим отношением к «Иному». Это отношение развертывается в трех базисных измерениях — онтологическом, онтическом и виртуальном, а также в их возможных суперпозициях, «гибридных топиках». Где прежде имелся бы человек как сущность и как центр, и где постметафизическая философия XX века усматривает лауну, Хоружий помещает человека как энергичную конфигурацию и как плюралистическое существо, наделенное тройственной границей. Один из главных тезисов его в том, что границы не закрыты, они суть такие области, где могут происходить процессы взаимодействия с соответствующим «Иным». Эти процессы направлены к тому, что Хоружий называет «размыканием» и что представляет собой взаимодействие чело-

веческих проявлений с энергиями «Иного». От «антропологии границы» Хоружий, таким образом, продвигается к «антропологии размыкания», или же синергийной антропологии⁹.

Сердцевину попытки синергийной антропологии представить альтернативу Декартову субъекту составляет осознание того обстоятельства, что православная традиция (как и духовные традиции вообще) стоит на фундаменте опыта, который картезианская метафизика отрефлексировать неспособна: опыта обожения (*theosis*). Этот опыт описан в аскетической литературе отцов-пустынников и осмыслен в исихастском богословии. Его ключевой элемент — понимание того, человек существует в присутствии (*vis-a-vis*) иной формы бытия и что возможна трансформация человеческого существа в перспективе этого «Инобытия». Хоружий напоминает читателю, что, коль скоро мы принимаем всерьез антропологическую реальность мистического опыта и духовных практик, мы приходим с неизбежностью к пересмотру классической антропологической парадигмы человека как автономного субъекта. То, что Хоружий желает предложить, это — философская антропология, которая открыта для реальности мистических опытов, однако не ограничена ею. Он выдвигает такую философскую антропологию, в которой имеется независимое место для религиозного опыта, но которая при этом не является религиозной антропологией как таковой.

Вся совокупная работа Хоружего над исихастской традицией может быть прочтена как образцовое рассмотрение онтологической границы человека. В исихазме участник традиции толкует себя как энергийную формацию и проходит ряд аскетических и духовных практик («Лествицу»), направленных к осуществлению *транс*-формации. Существенно, что эта энергийная трансформация не может исходить лишь из человеческой самости, она должна опираться на взаимодействие с «Иным». В христианской перспективе «Иное» есть Троиный Бог, тогда как трансформация, *theosis*, свершается действием Божественной энергии (благодати). Кратко говоря, именно на онтологической границе личность обретает аутентично «религиозный» опыт, опыт

экзистенциальной трансформации, в которой трансцендированию подвергается сама автономия человека. Хоружий не думает утверждать монополию какой-либо конфессии или религиозной традиции на такой опыт. Вместо этого он защищает более общее положение о реальности религиозных опытов, которая становится осязаема в духовных и аскетических практиках.

Как можно заметить, синергичная антропология трактует религиозный опыт в перспективе, которая радикально отличается от современного понимания религии. В современной политике склонны, как правило, приписывать религиозным традициям тенденцию к приобретению тоталитарных и фундаменталистских черт, к превращению в замкнутые системы интерпретации и идентификации и к практикам руководства своими членами на базе эссенциалистской логики позитивной свободы. Взгляд на историю религиозных распрей и всевозможных конфликтов между политическими и религиозными институтами весьма ясно говорит, что имеются здравые причины как для такой убежденности, так равно и для выводов, которые из нее делаются: отделение церкви от государства и отнесение религиозного к сфере частного. Однако чтение синергичной антропологии напоминает нам, что современная перспектива может оказаться слишком ограниченной. Она сформирована онтологией сущностей. Подобная перспектива способна привести в поле нашего зрения религию, в первую очередь, в ее институциональных аспектах. Но она, однако, слепа к религии как духовной практике, поскольку та антропология, которая соответствует реальности духовных практик, не согласуется с эссенциалистской онтологией. И важный вклад синергичной антропологии в актуальную задачу тематизации места религии в политической модернити состоит, на мой взгляд, именно в том, что она делает эту невидимую зону видимой.

Та позитивная свобода, которую мы обнаруживаем в синергичной антропологии, это уже не свобода «актуализовать сущность», а свобода «актуализовать размыкание». Данное утверждение стоит разъяснить по пунктам. Духовная традиция в религии определяется некоторым корпусом

идей и корпусом практик. Устойчивость и непрерывность учения и практик, сохранение строгой направленности практик к определенному *телосу* с необходимостью обеспечивается сообществом, они не могут быть делом отдельного человеческого существа. Продвижение и восхождение в духовно-аскетическом процессе остается уникальным и личным предприятием, делом свободного решения, однако только сообщество способно доставить средства для этого предприятия; и в то же время оно само конституируется на основе разделяемых практик¹⁰. Это диалектическое сочетание личной свободы и разделяемых практик не соответствует ни целиком негативному, ни целиком позитивному пониманию свободы. Свобода личности негативна, покуда личность совершает свой автономный выбор: устремляться ли или нет к экзистенциальному размыканию. Свобода личности позитивна, когда она вписана в духовную традицию.

С христианской точки зрения, это — свобода человеческого существа принять или же отвергнуть идею сущего, сотворенного по образу Божию. Однако образ Божий в человеке — это не «сущность» человека, ожидающая своей реализации; напротив, это то, что устремлено прочь от всякой индивидуальной сущности. Даже когда человеческая личность толкует себя как сотворенную по образу и подобию Божию и посвящает свои усилия актуализации этого подобия (в чем и заключается смысл обожения) — здесь не актуализуется никакая «сущность»! То, что является искомым в этой позитивной свободе, это не «сущность», а «размыкание» — актуализация специфически личностного, ипостасного отношения. Прообразом и «эталоном» всей описанной ситуации, процесса продвижения к размыканию, служат практики исихастской аскезы («Лествица»), отчего исихазм и оказывается в центре исследований Хоружего¹¹.

В центре же исихазма — тайна Троиственного Бога. Божественное имеет свойства как единства, так и различия: Бог един, равно как и троичен. В книге «Бытие как общение» Иоанн Зезюлас разъяснил, каким образом греческие Отцы Церкви, стремясь описать смысл Троичности, не стали определять единство или же сущность, в которой были едины

три Ипостаси, как «причину» Божественного (что было, однако, сделано в западной теологии, где Августин принял решение обозначить Божественную сущность отвлеченным термином *divinitas*). Для каппадокийских Отцов «причиной» Божественного была Личность Бога-Отца. Качественная Личности Бога-Отца греческая патристика охарактеризовала как *свободу* и *любовь*: свободу, поскольку Бог сотворил мир *ex nihilo*, актом свободы, а любовь, поскольку Он рождает Сына и изводит Духа — и, тем самым, отождествляет свое бытие с соотнесенностью (реляционностью, *relatedness*), или же общением¹².

Будучи сотворен по образу Божию, человек несет качества свободы и соотнесенности. Однако качество соотнесенности для человеческого существа потенциально, актуализация же его основывается на первом качестве — свободе, свободном выборе. Человек избирает — войти или не войти в отношение. В этом пункте важно иметь в виду, что в христианском понимании человеческого субъекта играет ключевую роль событие падения. Лишь в свете этого события становится состоятельным православное понимание личности. Именно в принципе свободы человек — по образу Божию: «... человек способен принять или же отвергнуть онтологическую предпосылку своего существования, он может отказаться от ... личного общения, может сказать «нет» Богу»¹³. Но человек и действительно сказал «нет» Богу в событии падения. Смысл первородного греха в том, что человек отказался от отношения к Богу и поплатился утратой соотнесенности со своими братьями, человеческими существами. В христианском видении отмена этого «нет» возможна — исключительно чрез личность Иисуса Христа, в покаянии и евхаристии. В Церкви совершается восстановление соотнесенности человека — соотнесенности с Богом в личном отношении, а отсюда и соотнесенности с другими человеческими существами. Быть истинно «по образу Божию» значит для христиан не только осуществлять свою свободу, но и свободно осуществлять свою соотнесенность. И отсюда вытекает, что с христианской точки зрения концептуализация человеческого субъекта исключительно лишь в терминах индивидуальной свободы является непол-

ной. Человеческое существо подлинно является «личностью» только когда человек актуализует отношение к другим людям. Но это отношение конституируется не одними лишь человеческими субъектами, оно конституируется и актуализуется в свете экзистенциальной соотнесенности человека с Божественным. Оно конституируется в перспективе трансцендентального *телоса*, к определениям которого принадлежат свобода и соотнесенность.

Подобное понимание взаимосвязи между человеческой свободой и соотнесенностью ведет к ситуации, парадоксальной с современной точки зрения: в обыденном современном понимании мы свободны, когда никем и ничем не связаны (принцип невмешательства), и несвободны, когда связаны каким-либо отношением. Но в перспективе, которую синергийная антропология наследует из православного богословия, мы свободны, когда состоим в отношении. Для современного опыта свобода, подчиняемая верховной идее блага, несет риск тоталитарного замыкания. С позиций синергийной антропологии подобная позитивная свобода требует выведения в открытость, «размыкания». Такое понимание свободы несовместимо с классическим различием между негативной и позитивной свободой. Если Скиннер предложил «третье понятие» свободы в форме альтернативного варианта негативной свободы, то из синергийной антропологии мы бы могли извлечь «четвертое понятие» свободы в форме альтернативного варианта свободы позитивной. На поверку нео-римское понятие свободы у Скиннера и христианское понимание свободы суть две стороны одной медали: согласно нео-римскому понятию, отрицается, «что воля может быть автономна, если она при этом не свободна от зависимости от чьей-то еще воли»¹⁴; по христианскому же пониманию человек автономен по отношению к Божественной воле и потому способен делать выбор между негативной и позитивной свободой — однако принятие позитивной свободы несет с собой еще большую свободу. В этой перспективе позитивная свобода есть предмет свободного выбора и связана она не с «сущностью», но с все расширяющимся «размыканием». Как мне представляется, такое понимание свободы исключает развитие тоталитарных

потенций позитивной свободы, ибо оно не допускает представления и институционализации некой «цели», для которой человеческие существа и личные отношения, сфера личностного общения, будут «средствами». «Актуализация сущности» означает, что для позитивной свободы существует некая конечная точка, стадия, на которой эта свобода окончательно и совершенно достигнута и осуществлена. Идея «размыкания» не знает подобной конечной точки. Она видит в горизонте здешнего бытия лишь актуализацию соотнесенности человека.

Практики свободы

Аскетизм, христианское понимание свободы, свобода как «размыкание» — неужели всё это надо понимать как раскрытие и решение проблемы свободы в политической модернити? Если ответ должен быть односложным — это, конечно, «нет». Но мне представляется, что, разрабатывая «онтологию размыкания», синергичная антропология самым прямым образом раскрывает и разрешает определенные затруднения современного философского дискурса. Прежде всего, она предлагает свой оригинальный подход к актуальной задаче понимания места и роли религии в политической модернити. Синергичная антропология — не религиозная антропология, но она умеет конструктивно учитывать религиозный опыт. И в такой перспективе возможен более дифференцированный анализ религиозных явлений, чем наш обычный, что концентрируется почти всецело на религиозных институтах. Но есть и более глубокий момент.

Синергичная антропология вносит вклад в трудную проблему постижения природы соотношения между свободой человеческого субъекта и его принадлежностью к обществу. В выстраиваемой ею перспективе свобода человеческого субъекта отнюдь не обязательно должна сводиться к простому невмешательству или же «свободе выхода». С позиций синергичной антропологии свобода не является ни негативной, ни позитивной, но она может становиться либо той, либо другой в силу способности человеческого субъекта, носителя свободы. Эта антропология ставит в центр че-

ловеческое существо как таковое, как носителя своей собственной свободы. В этом аспекте она родственна «третьему понятию свободы» Скиннера, которое подчеркивает роль и ответственность индивида в деле личной и общественной свободы. Синергийная антропология преодолевает дихотомию позитивной и негативной свободы. Она указывает нам, что, вместо схоластических разговоров о том, является ли свобода «в принципе» негативной или позитивной, разговор, адекватный антропологической реальности, должен вестись о *практиках свободы*.

В подобной установке синергийная антропология не является одинокой. Сходное неприятие современных изводов эссенциалистской онтологии выражает пост-хайдеггерианская и, в частности, новая французская философия. К примеру, Жан-Люк Нанси в книге «Бытие единичное множественное» стремится передать отношение между человеческой свободой и общественным началом на языке соотношения, которое так и не становится соотнесенностью, будучи процессом соотнесения¹⁵. Аналогично и идею о том, что человеческое существо совершает активный выбор участвовать в традиции и в этом процессе трансформируется, можно найти у других авторов — в частности, у американского философа Аласдэяра Макинтайра. За творчеством Макинтайра стоит иной теологический фон (а именно, неотомистский), но здесь, как и в синергийной антропологии, мы обнаруживаем перспективу, которая открыта к религиозному опыту и к идее традиции, но при этом не превращает последнюю в постулат, ограничивающий весь горизонт¹⁶. Для Макинтайра, традиция есть модус постижения, наряду с «энциклопедией» и «генеалогией»; в синергийной антропологии онтологическое — топика человеческого бытия, одна его «граница», наряду с онтической и виртуальной. Таковы лишь два связующих звена между синергийной антропологией и дискурсом политической философии наших дней. Они показывают, что поиск решений проблемы позитивной свободы вне рамок эссенциалистской онтологии — широкое явление в политической модернити, и вклад синергийной антропологии здесь крайне актуален и своевремен.

Примечания

- ¹ *Stöckl K.* Modernity and its critique in 20th century Russian orthodox thought // *Studies in East European Thought*. 2006. V. 58(4). P. 243 – 269; *Stöckl K.* The lesson of the revolution in Russian émigré theology and contemporary Orthodox thought // *Religion, State, and Society*. 2007. V. 35(4). P. 285 – 300; *Штекль К.* Сообщество после субъекта. Православная интеллектуальная традиция и философский дискурс политического модерна // *Вопросы философии*. 2007. № 8. С. 34 – 47.
- ² *Berlin I.* Two Concepts of Liberty // *Four Essays on Liberty*. Oxford. 1969. P. 118 – 172.
- ³ *Rawls J.* Political Liberalism. New York, 1993.
- ⁴ *Taylor C.* Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge, 1989.
- ⁵ *Walzer M.* Politics and Passion. Toward a More Egalitarian Liberalism. New Haven, London, 2004.
- ⁶ *Skinner Q.* A third concept of liberty // *London Review of Books*. 2002. № 24(7).
- ⁷ *Skinner Q.* The foundations of modern political thought. Cambridge, 1998; *Skinner Q.* Liberty before Liberalism. Cambridge, 1998; *Skinner Q.* A third concept of liberty // *London Review of Books*. 2002. № 24(7).
- ⁸ *Skinner Q.* A third concept of liberty // *London Review of Books*. 2002. № 24(7). P. 242.
- ⁹ *Хоружий С.С.* Очерки синергичной антропологии. М., 2005.
- ¹⁰ *Horujy, S.S.* Anthropological turn in Christian theology: An Orthodox Perspective. Lecture at the Divinity School. University of Chicago, 4 October, 2006 / Preprint of the ISA, English series. № E2.
- ¹¹ *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1998.
- ¹² *Zizioulas J.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press. 1985.
- ¹³ *Yannaras C.* The Freedom of Morality. Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press. 1984, P. 20.
- ¹⁴ *Skinner Q.* A third concept of liberty // *London Review of Books*. 2002. № 24(7). P. 263.
- ¹⁵ *Nancy Jean-Luc.* Being Singular Plural. Stanford, 2000 / рус. пер.: *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. Минск, 2004.
- ¹⁶ *MacIntyre Alasdair.* Three rival versions of moral enquiry: encyclopaedia, genealogy, and tradition. London, Duckworth. 1990.