



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.7>

UDC 1(091)
LBC 87.3

Submitted: 03.09.2024
Accepted: 01.10.2024

**ALEXEY LOSEV AND SERGEY HORUZHIIY:
ONTOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL APPROACH
TO THE CONSIDERATION OF HUMAN NATURE ¹**

Irina V. Gravina

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation

Abstract. The article deals with two different religious approaches to human nature on the example of the philosophical systems of Alexey Losev and Sergey Horuzhiy. Alexey Losev's system is not really aimed at clarifying anthropology; nevertheless, few ideas about it can be extracted from his works. This article will examine these ideas in the light of contemporary views on Christian anthropology (or personology). Sergey Horuzhiy's ideas, on the contrary, are fundamentally anthropocentric; moreover, they are in dispute with the ideas of Losev, among others. If the Losev system is based primarily on ontology and considers man in the light of some variation of Christian Neoplatonism, where man is a part of the microcosm, then Horuzhiy, criticising this view, emphasises that such an approach, even called Christian, is by and large pagan and was destroyed by the emergence of the Christian approach to man, but historically incorrectly articulated, as the very fact of the development of Christian philosophy from the original pagan conceptual system is erroneous. An alternative approach to considering the nature of man in the light of Christianity is called by him "synergistic anthropology," based on the ideas of both St. Gr. Palamas and twentieth-century thinkers (especially Michel Foucault). It will be stressed that in Losev's system the most important place is given to God and the God-world connection, while in Horuzhiy's system it is given only to man (in perspective, to the deified man, the God-man), since from his point of view Christianity opposes pagan cosmocentrism in a fundamental way, suggesting the idea of the practice of theosis.

Key words: Christian anthropology, problem of the person, personology, Losev, Horuzhiy, synergetic anthropology.

Citation. Gravina I.V. Alexey Losev and Sergey Horuzhiy: Ontological and Anthropological Approach to the Consideration of Human Nature. *Logos et Praxis*, 2024, vol. 23, no. 3, pp. 61-67. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.7>

УДК 1(091)
ББК 87.3

Дата поступления статьи: 03.09.2024
Дата принятия статьи: 01.10.2024

**АЛЕКСЕЙ ЛОСЕВ И СЕРГЕЙ ХОРУЖИЙ:
ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД
К РАССМОТРЕНИЮ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА ¹**

Ирина Викторовна Гравина

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. В статье речь идет о двух различных религиозных подходах к природе человека, рассмотренных на примере философских систем Алексея Лосева и Сергея Хоружего. Хотя система Алексея Лосева не нацелена на прояснение антропологии в собственном смысле слова, из его работ, тем не менее, можно извлечь ряд идей относительно этого вопроса. В статье эти идеи будут рассмотрены в свете современных взглядов на христианскую антропологию (или персонологию). Идеи Сергея Хоружего, напротив, принципи-

ально антропоцентричны. Если лосевская система базируется в первую очередь на онтологии и рассматривает человека в свете некоей вариации христианского неоплатонизма, где человек является своеобразным микрокосмом, то Хоружий высказывает критику этого взгляда, подчеркивая, что подобный подход, хотя и названный христианским, по большому счету является языческим. Возникший христианский подход к человеку был направлен на его отрицание, и сама идея развития христианской философии из исходно языческой понятийной системы ошибочна. Альтернативный подход к рассмотрению природы человека в свете христианства, названный Хоружим «синергийной антропологией», основан на идеях как свт. Гр. Паламы, так и мыслителей XX века (особенно Мишеля Фуко). В статье показано, что в системе Лосева важнейшее место отведено Богу и связи Бог-мир, тогда как у Хоружего – только человеку (в перспективе – *обоженному* человеку, богочеловеку), поскольку с его точки зрения христианство принципиальным образом оппонирует языческому космоцентризму, революционно выдвинув на первый план идею практики обожения.

Ключевые слова: христианская антропология, проблема личности, персонология, Лосев, Хоружий, синергийная антропология.

Цитирование. Гравина И. В. Алексей Лосев и Сергей Хоружий: онтологический и антропологический подход к рассмотрению природы человека // *Logos et Praxis*. – 2024. – Т. 23, № 3. – С. 61–67. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.7>

Мы не ошибемся, сказав, что конец XIX в. и конец XX в. были отмечены появлением философских течений, интеллектуальных тенденций и идей, ставших серьезным вызовом для христианской мысли. Многие из этих вызовов стали поводом для переосмысления старых идей, появления новых подходов и проблемных полей. Одним из новых исследовательских направлений стала тема христианской антропологии, точнее – персонологии, наиболее яркими представителями которой являются архим. Софроний (Сахаров), Христос Яннарас, митр. Иоанн (Зизиулас).

Для начала следует прояснить некоторые понятия, касающиеся определения личности, используемые в богословии XX в.² для переосмысления и актуализации православного взгляда на антропологию на фоне разнородных секулярных общественных течений и тенденций, сводящих к минимуму ценность религиозных практик. В этой связи представляет интерес сравнительный анализ двух различных подходов к репрезентации христианской антропологии. Исследователь исихазма Сергей Хоружий рассматривает человека в христоцентрической перспективе, тогда как философ Алексей Лосев – в триадологической. При этом, на первый взгляд, исследовательские подходы Лосева и Хоружего могут показаться противоположными, как традиционно-классический философский подход к восточному христианству и новейший, оваянный постмодернистскими идеями. Однако в ходе более детального рассмотрения концепций

этих мыслителей обнаруживается не столько их противоположность, которая оказывается на поверку лишь внешней, сколько созвучность и взаимодополнительность. При этом стоит подчеркнуть, что у Хоружего, в отличие от Лосева, тема личности является центральной и полемически заостренной против онтологического подхода к пониманию личности, свойственного как философии Лосева, так и всем софиологам. У Лосева же эта тема присутствует имплицитно.

Невзирая на то, что понятие личности (в первую очередь *личного спасения*) и вообще антропоцентрическая установка являются доминантами аскетической практики христианства, тема эта актуализировалась только на фоне антропологического поворота, произошедшего в философии XX века. Этот факт констатирует иером. Мефодий Зинковский в своей монографии «Святоотеческие категории и богословие личности» [Зинковский 2014]. Он подчеркивает, что в современном богословии существует острая нехватка исследований на данную тему, которая до сих пор считается чрезмерно модернистской в православной среде, нередко встречает критику в христианских кругах как философское новшество, как введение в оборот понятий, не характерных для святоотеческого предания³. Автор производит детальный анализ развития понятия личности в античной мысли, в святоотеческом предании и в современном богословском дискурсе. В то же время актуальность понятия личности не подлежит сомне-

нию. В этой связи Д.Б. Матвеев пишет: «Православный “тринитарный персонализм” – попытка идти навстречу “антропологическому повороту” в каком-то смысле против течения, пытаясь осуществить свою версию проекта “спасения метафизики” в условиях “конца метафизики”» [Матвеев 2014, 386].

Заметим, что христианские мыслители предпочитают обращаться к латинскому понятию *persona*, дабы отграничить тему личности от классических школьных ассоциаций «личность-индивид-общество» и подчеркнуть ее онтологический характер. Также они стремятся отмежеваться от работ европейских философов от Гегеля до Хайдеггера, в системах которых прослеживается антиперсоналистическая тенденция, вытеснение антропологии на задний план в пользу онтологии. Также чужд для них и постмодернизм с его идеей смерти субъекта.

Рассматривая генезис понятия личности в европейской мысли, современный исследователь православного персонализма С.А. Чурсанов отмечает, что проблема кризиса христианской антропологии исторически кроется в отождествлении понятий личности и индивида, обнаруживаемом еще у Северина Бэция [Чурсанов 2007]. Это отождествление инициировало секуляризацию личностного начала в человеке (*Абсолют как Личность* в классическом средневековье или *личность как абсолют* в эпоху Возрождения), свело его к понятию индивида, а полновесные онтологические представления о личности – к предикативным характеристикам субъекта-индивидуалиста, носителя каких-то уникальных социально значимых черт. В то время как классическое христианское представление о личности, согласно автору, строится на соотношении ее с Абсолютом и рассмотрении человека в свете этих отношений, в ренессансной философии произошло «сведение личности человека к его природе»; при этом «в случае индивидуализма такое сведение осуществляется на уровне индивидуальных особенностей, а в случае пантеизма – на уровне единой обезличенной природы» [Чурсанов 2007, 78].

С.С. Хоружий именно через антропологию обращается к христианской философии. Согласно Хоружему, христианство слишком много «заигрывало» с языческой философией

неоплатонизма. Поэтому в своем историко-философском анализе Хоружий выделяет три типа дискурса в рамках христианства: эссенциальный (томизм, Августин, христианский неоплатонизм разного рода), энергийно-эссенциальный (русская религиозная философия) и энергийный (Григорий Палама) [Хоружий 1988]. Первый получил свое распространение на Западе и рецепцию секулярной мыслью, существенно повлияв на последнюю. Третий тип – энергийный – остался сугубо исихастской идеей, то есть своего рода эзотерикой. Второй, срединный тип, представлял собой не совсем удачную, по мнению Хоружего, попытку русской религиозной философии адаптировать паламизм к современности. Исследовательница философии Лосева Л.А. Гоготишвили обращает внимание на наличие и у него базовой энергийной компоненты: «Сдвиг ракурса с субстанциально-сущностного на энергетически-коммуникативный остался практически невоспринятым современной наукой вследствие в том числе и устоявшихся шаблонов понимания терминологии платонического происхождения прежде всего в субстанциально-сущностном ключе, в то время как у Лосева эта терминология энергийно переосмыслена» [Гоготишвили 1994, 885].

Модернизм взгляда Хоружего заключается в том, что христианство, с его точки зрения, на протяжении истории своего формирования чрезмерно много опиралось на неоплатонизм, который, по сути своей, был и остается не структурно-нейтральным, но описывающим языческую онтологию. Оттого чрезмерное использование его в целях христианской апологетики приводило и приводит к тому, что христианство по-прежнему остается существенно «замутненным» языческими смыслами. Более того, главными, с точки зрения Хоружего, целями христианина должны быть исключительно аскетические устремления, связанные с обожением. Последнее же, в свою очередь, предполагает развитую антропологию, а не онтологию. Иными словами, христианские мыслители, согласно Хоружему, должны отказаться от онтологических подходов в богословии (как имплицитно языческих) в пользу подходов христианской антропологии. Последняя в его версии была названа *синергийной антропологией*. Термин Хоружий

вывел из учения Гр. Паламы об энергиях, согласно которому человек обоживается не сущностно, а энергийно, а так как это процесс взаимный, требующий обращенности субъекта навстречу Божественной энергии, речь идет об их взаимодействии, синергии.

Новизна взгляда Хоружего заключается, пожалуй, еще и в том, что, описывая классические для православного богословия вещи, он касается будто бы эзотерического его аспекта, погружаясь в категории аскезы. Русская религиозная философия до постсоветского периода, когда мыслитель начал работать над темой, была сосредоточена на полемике с современной ей общественно-политической мыслью, отстаивая свое право на существование. Хоружего же эти вещи уже не заботили, его интерес был сосредоточен на мистической компоненте христианства, слабо представленной в интеллектуальном пространстве. Важнейшая работа Хоружего на эту тему – «Феноменология аскезы» – практически вся представляет собой огромный словарь сотериологических понятий, не знакомых во всей полноте ни зарубежной, ни постсоветской аудитории, одинаково далеких от понимания сущности исихазма.

Лосев также не обходит тему личности стороной, причем речь идет не просто об антропологии, а именно о персонологии. Если углубиться в суть лосевского взгляда, выясняется, что понятие личности играет в нем не второстепенную, а заглавную роль. Если глядеться в тексты «Очерков античного символизма и мифологии» или «Истории античной эстетики», то можно заметить, что Лосев активно разграничивает античный и христианский мир именно по критерию наличия в последнем онтологии личности. Одновременно он критикует философию модерна за искажение и нивелирование личности, отмечая что новоевропейское понятие личности, в отличие от средневекового, – это «последнее убежище абстрактной метафизики» [Лосев 2009, 59]. Он пишет: «Вообразим себе человека, который хочет на место абсолюта поставить именно такое бытие, которое оказывается максимально реальным и максимально конкретным... Зачем полагать ему в основу бытия идеально-логическую, животно-органическую или психическую сферу, если все эти сферы –

абстрактны, несамостоятельны и охватываются одной категорией личности?» [Лосев 2001, 354].

Для системно мыслящего Лосева понятие личности имеет онтологический характер, а, значит, вписано в его диалектику Единого (или абсолютную диалектику, превратившуюся у Лосева из антично-неоплатонической онтологии языческого бытия в развернутую диалектику бытия Троицы). Здесь сразу стоит оговориться, что учение о Едином, генология у Лосева занимает огромное место: с ее диалектического конструирования, как правило, начинается любая работа, посвященная имени, символу, числу, мифу и т. д. Лосев как бы все время напоминает, что есть система абсолютной диалектики (о которой максимально развернуто он пишет в «Диалектике мифа»). В «Дополнении к “Диалектике мифа”» (черновиках, не вошедших в основной текст и увидевших свет только после смерти автора) Лосев воссоздает логику самосознающей⁴ Троицной сущности, идеальной логической структуры, то есть в конечном итоге Личности, моментами становления которой является собственно троичность, софийность (смысловая телесность) и имя. Именно на основе системной диалектики строится персонология Лосева, которая в первую очередь говорит о Боге как личности и уже затем, по подобию, о человеке как личности. В этом, если пользоваться весьма удачной терминологией С.С. Хоружего, заключается эссенциальность дискурса Лосева. При этом Лосев много раз обращает внимание на то, что способ связи с Божественной Личностью – энергийный. Богообщение предполагает энергийное общение личностей через молитву. «Когда один человек беседует с другим, он сплетает свои мысли с мыслями другого человека, умно общается с ним, отождествляется с ним в меру общения в мысли и в уме. Это же самое и в общении с Абсолютом, с тою только разницей, что там предмет общения есть бесконечный Ум и потому само общение с ним может быть только восхождением. <...> Допустите только, что Абсолют есть Личность, и вы с необходимостью выведете отсюда, что беседа с Ним возможна только в молитве. Общение с Богом в смысле познания Его возможно только в молитве», – указывает Лосев [Лосев 2001, 362].

Из этой системы делаются выводы и для антропологии: человек как свободная самосознающая личность в акте богообщения приобщается через энергии Богочеловеку (чтобы стать Богом).

Важный момент здесь снова структурный: по Лосеву, чтобы общаться с Абсолютом, нужно иметь с ним онтологически общее, поэтому человек содержит в себе в своей неполноте моменты первотриады (в «Философии имени» Лосев называет их энергемами)⁵. Космос же в целом – это *антропо-космическая модель состояния умов в пространстве меональной ставшести* по отношению к Богу, где уровни «меональной ставшести» суть растительный, животный, умный и т. д. А «совокупность всех энергем, изменившихся от одновременного действия» [Лосев 2016, 178], Лосев называет *общей энергемой человеческого субъекта и человеческого слова*. Похожим образом определяет личное в человеке и С.С. Хоружий: «полная совокупность его предельных проявлений» [Хоружий 2005, 18]. В исихазме (стоит подчеркнуть, что именно исихастский опыт осмысливается Лосевым) молитва имеет не просто «духовный», но телесный характер, то есть *ис-целяет* все энергемы человека: «У отцов и подвижников православного Востока точно определены стадии молитвы: она начинается словесно, на языке, опускается в горло и грудь, сцепляется с дыханием (так что всякое дыхание есть уже молитвенный вопль), – наконец, переходит в сердце, где и собирается как ум, так и все естество человека» [Лосев 1993, 870]. Лосев писал об этом немного, в то время как Хоружий уделял этому вопросу куда большее внимание; например, подробно исихастскую практику как таковую он исследовал в работе «Подвиг как органон, Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции» [Хоружий 1988], подчеркивая уникальный характер философии, лежащей в ее основе.

В рамках полемики с критикой Хоружего стоит отметить, что хотя в языческом платонизме мир воспринимается благодаря причастности всего сущего *пяти высшим родам*, в христианстве неоплатонизм был предельно переосмыслен в рамках многовековых догматических тяжб, оставив от языческой онтологии только христианизированные поня-

тия, без которых невозможна сама христианская философия. Равным образом Хоружий в своих исследованиях исихазма в формулировании теории «практик себя» опирается на далекого от христианства Мишеля Фуко (что вновь делает Хоружего крайним модернистом по отношению к Лосеву, поскольку отказ от платонизма – постмодернистская тенденция в целом). Также необходимо отметить, что именно благодаря неоплатонической философии обосновано место человека в тварном универсуме: «...уникальное положение в структуре тварного мира делает человека точной копией устройства всей вселенной. Человек, представляя собою микрокосмос, в ответ на воплощение Иисуса Христа становится способным играть роль посредника, служа цели примирения двух противоположных полюсов мироздания. <...> Космологическое, христологическое и антропологическое выражение сотериологической значимости теозиса объединяются в один обобщенный, одновременно и индивидуальный и вселенский процесс» [Харламов 2008, с.148]. Античность подарила человеку понимание космоса, универсума, тогда как христианство открыло тайну личности. Космос перестал быть обезличенным началом и уже не к неименованному Абсолюту-Единому все стремится, но к Личности Богочеловека. При этом именно на человеке как образе Бога лежит ответственность за все содержащиеся в нем «энергемы»: «В чем трагедия личного самосознания? Мир – во зле, а Бог – добро. Объяснить логически? Как Платон? Этого мало. Нужны слезы, покаяние; для этого нужно, чтобы были люди в пустыне, которые по десять лет насекомыми питаются, – настолько христианин боится падения и рвется к искуплению. Вся новость христианства – откровение абсолютной личности», – говорит Лосев в беседах с В.В. Библихиным [Библихин 2006, 72].

В этой связи штудии Хоружего, на наш взгляд, не так уж противоречат лосевским – скорее они могут дополнять друг друга: Лосев – онтолог, мыслящий понятиями всеединства, тогда как Хоружий сосредоточен лишь на частных аспектах рассмотрения личностного бытия, которые Лосеву были не интересны в исследовательском плане – возможно потому, что, будучи тайным монахом,

он не был расположен обсуждать мистические аспекты христианства с теми, кому этот опытом незнаком.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Статья выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

This article is an output of a research project implemented as part of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University).

² Речь идет не о понятии личности, о которой принято говорить, к примеру, в социологии как совокупной характеристике уникальных черт человека, а о личности в онтологическом смысле. Сергей Буфеев подчеркивает, что вопреки современной психологии и педагогике в восточно-христианском понимании личность (или если точнее ипостась) понимается как источник бытия человека [Буфеев 2004].

³ См., например: [Шичалин 2009].

⁴ Единое по авторитетному для Лосева Дионисию Ареопагиту есть «знание всякого знания, созерцающее Себя через Себя» [Дионисий Ареопagit 2013, 44].

⁵ Герменевтикой православного измерения лосевской философии активно начали заниматься только на рубеже 1990-х гг., во многом благодаря таким именам, как В.И. Постовалова, А.И. Резниченко, А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий, Л.А. Гогтишвили, Е.А. Тахо-Годи и др.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бибихин 2006 – *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

Буфеев 2004 – *Буфеев С.В.* Православное понимание личности: Религиозное пространство личности // Развитие личности. 2004. № 2. С. 97–111.

Гогтишвили 1994 – *Гогтишвили Л.А.* Коммуникативная версия исихазма // А.Ф. Лосев. Миф – число – сущность. М.: Мысль, 1994. С. 878–893.

Дионисий Ареопagit 2013 – *Дионисий Ареопagit.* Корпус сочинений: С толкованиями преп. Максима Исповедника. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013.

Зинковский 2014 – *Методий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014.

Лосев 2001 – *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001.

Лосев 1993 – *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.

Лосев 2009 – *Лосев А.Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита (с приложением перевода трактата «О Божественных именах»). СПб.: Изд-во Олега Абышко; Унив. кн., 2009.

Лосев 2016 – *Лосев А.Ф.* Философия имени. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2016.

Матвеев 2014 – *Матвеев Д.Б.* «Тринитарный персонализм» современного православия: pro et contra // Страницы: Богословие. Культура. Образование. 2014. № 18:3. С. 369–386.

Харламов 2008 – *Харламов В.* Теосис в патристической мысли // Богословские размышления. 2008. № 9. С. 142–153.

Хоружий 1988 – *Хоружий С.С.* Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. 1988. № 3. С. 35–118.

Хоружий 1998 – *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитар. лит., 1998.

Хоружий 2005 – *Хоружий С.С.* Очерки синергической антропологии. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.

Чурсанов 2007 – *Чурсанов С.А.* Учение о личности у православных богословов XX века как методологическая основа православной антропологии и гуманитарных исследований // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2007. № 17. С. 77–94.

Шичалин 2009 – *Шичалин Ю.В.* О понятии «личности» применительно к триединому Богу и Богочеловеку Иисусу Христу // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2009. Вып. 1 (25). С. 47–72.

REFERENCES

Bibihin V.V., 2006. *Aleksey Fedorovich Losev. Sergey Sergeevich Averincev.* Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ.

Bufeev S.V., 2004. Orthodox Understanding of Personality: The Religious Space of Personality. *Razvitie lichnosti*, no. 2, pp. 97-111.

Gogotishvili L.A., 1994. A Communicative Version of Hesychasm. *A.F. Losev. Mif – chislo – sushchnost.* Moscow, Mysl Publ., pp. 878-893.

Dionisij Areopagit, 2013. *Collected Works: With Interpretations by St Maximus the Confessor.* Saint Petersburg, Izd-vo Olega Abyshko.

- Mefodij (Zinkovskij), ierom., 2014. *Holy Theological Categories and the Theology of Personality*. Saint Petersburg, Izd-vo Olega Abyshko.
- Losev A.F., 2001. *The Dialectic of Myth*. Moscow, Mysl Publ.
- Losev A.F., 1993. *Essays on Ancient Symbolism and Mythology*. Moscow, Mysl Publ.
- Losev A.F., 2009. *Selected Works on Onomatology and the Corpus of Works of Dionysius the Areopagite (With an Addition of a Translation of the Tractatus "On the Divine Names")*. Saint Petersburg, Izd-vo Olega Abyshko; Universitetskaya kniga Publ.
- Losev A.F., 2016. *Philosophy of the Name*. Saint Petersburg, Izd-vo Olega Abyshko.
- Matveev D., 2014. "Trinity Personalism" of Modern Orthodoxy: pro et contra. *Stranicy: Bogoslovie. Kultura. Obrazovanie*, no. 18:3, pp. 369-386.
- Harlamov V., 2008. Theosis in Patristic Thought. *Bogoslovskie razmyshleniya*, no. 9, pp. 142-153.
- Horuzhij S.S., 1988. The Feat as Organon. Organisation and Hermeneutics of Experience in the Hesychast Tradition. *Voprosy filosofii*, no. 3, pp. 35-118.
- Horuzhij S.S., 1998. *Towards a Phenomenology of Asceticism*. Moscow, Izd-vo gumanit. lit.
- Horuzhij S.S., 2005. *Essays in Synergetic Anthropology*. Moscow, In-t filosofii, teologii i istorii Sv. Fomy.
- Chursanov S.A., 2007. Theological Interpretation of Personality as a methodological basis for Modern Orthodox Anthropology and Humanitarian Studies. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, no. 17, pp. 77-94.
- Shichalin Yu.V., 2009. On the Concept of "Person" in Relation to the Trinity and the God-Man Jesus Christ. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, no. 1 (25), pp. 47-72.

Information About the Author

Irina V. Gravina, Candidate of Sciences (Philosophy), Researcher, International Laboratory of the Russian-European Intellectual Dialogue, National Research University Higher School of Economics, Staraya Basmannaya St, 21/4, Bld. 1, 105066 Moscow, Russian Federation, igravina@hse.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7198-1323>

Информация об авторе

Ирина Викторовна Гравина, кандидат философских наук, научный сотрудник Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», ул. Старая Басманная, 21/4, стр. 1, 105066 г. Москва, Российская Федерация, igravina@hse.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7198-1323>