

ФИЛОСОФИЯ

УДК 130.122:8

M.A. Корниенко

ИСИХАЗМ КАК ПРАКТИКА МИСТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Рассматривается эпоха средневековья как время интенсивного распространения мистики в статусе религиозно-философской доктрины. Выявлены характерные особенности мистического опыта (иррациональность, интуитивность, парадоксальность, символика). Проанализирована специфика историко-культурного становления исихазма как богословского мистического учения. Описаны особенности психосоматического метода, лежащего в основе «Иисусовой молитвы». Проведен сравнительный анализ мистических идей Майстера Экхарта и Григория Паламы. Показано, что мистическому опыту единения с Богом в доктринах М.Экхарта и Г.Паламы присущи такие качества, как холизм, энергетизм, персонализм.

Ключевые слова: мистика; мистицизм; теистская мистика; исихазм; исихия; молитва; «Иисусова молитва»; мистический опыт; апостол; аверинцев; психосоматический метод; мистическое богословие; аскеза.

Эпоха средневековья явилась временем интенсивного распространения мистики в статусе религиозно-философской доктрины, признававшей существование сверхчувственного диалога души человека и Бога как первичной духовной реальности; и если говорить о христианском богословии и христианской догматике, можно видеть, что отношения христианской церкви и мистики на различных стадиях эпохи средневековья отличались противоречивостью, определяемой своеобразием историко-культурных контекстов и традиций.

Мистицизм (греч. *mīstikos* – таинственный) представляет собой религиозно-философскую концепцию, в границах которой признается возможным сверхчувственное общение души человека и Бога. Сверхразумное созерцание и чувство для мистика – реальная возможность постижения Абсолюта. В этом заключено отличие мистики от схоластики, рационализированного пути и способа постижения абсолютного, признающей в качестве единственно возможного способа постижения логику и рассуждения. Единение с божественным и трансцендентным для мистика выступает как цель духовного поиска скрытой истины. В религиозно-философском смысле мистика может быть интерпретирована как сакральная религиозная практика, целью которой выступает достижение сверхчувственного общения и единения с Богом в экстатически переживаемом откровении; мистицизм интерпретирован как совокупность концептуально оформленных доктрин, раскрывающих существо этой сакральной религиозной практики.

Мистические идеи христианства проявили себя в гностицизме, традициях отцов-пустынников III–IV вв., учении Августина и Майстера Экхарта. И хотя мистика как практика и медиативные техники имеет свои предпосылки и основания уже в архаических оргиастических культурах, характеризующих нетеистский тип вероучения, о концептуально оформленной теистской мистике можно говорить, начиная с текстов Псевдо-Дионисия Ареопагита, переведенных на латынь Иоанном Скотом Эриугеной, начиная с трудов Ансельма Кентерберийского и Бернара Клервосского. Здесь заключен исток коммуникативного основания мистики: мистическое единение души, постигающей единение с

Абсолютом, воспринимается как диалог. Более того, о конституировании теистской мистики говорит сформированная в этот период проблематика и концептуально-логический, категориально оформленный аппарат (термин мистика также возникает в этот период). Интересную в эвристическом плане деталь отмечает М.А. Можейко, когда утверждает, что предпосылкой мистики (в том числе и нетеистского типа) является высокий уровень развития сознания, в том числе и сознания религиозного. Это объяснимо необходимостью понимания предмета веры как трансцендентного миру; что касается отказа от рационально-логического (в мистицизме принят принцип надрационального), это оказывается возможным лишь на платформе высокой философской культуры (М.А. Можейко использованы здесь в качестве аргумента идеи мистицизма пифагореизма). Религиозная практика, именуемая мистикой, и является основанием экстатического переживания единения с Абсолютом и используется в контексте ортодоксальных направлений теизма. Абсолют при этом интерпретируется как личный Бог и непосредственное диалогическое единение с ним. В таких формах мистицизма, как нетеистские, характерных для даосизма, буддизма, неоплатонизма речь идет о безличном, трансцендентном начале (дао, шуньята, единое). Практика мистического опыта стала возможной лишь в ситуации сформированности понятия трансцендентного Абсолюта и высокого уровня развития логической культуры.

В литературе, анализирующей проблематику практики обретения мистического опыта (Р. Отто, Д.-Т. Судзуки, Г. Шолем, С.С. Аверинцев), выделены характерные особенности мистического опыта – его иррациональность, интуитивизм, парадоксальность, его символика, а также то, что смысл мистического акта может быть отражен лишь посредством намека либо молчания. В основание практики обретения мистического опыта положена система психотехник аскетизма, совокупность психофизических действий, дополненная элементами гипноза, молитвенными повторениями фраз и слов. В границах христианской традиции сформировалась теология мистики, получившая название теологии «отрицательной», «негативной», «апофатической». Под апофатикой (греч.

аропратикос – отрицательный) понимается богословский метод; в основание этого метода положена идея презумпции невыразимости бога в позитивном знании. Метод апофатики строится на отрицательных утверждениях – идет утверждение всего, что не соответствует природе Абсолюта, что несоизмеримо с Богом и его сущностью – его атрибутов, его сигнификаций, – к примеру, «благость», «любовь», «мудрость». Апофатическая теология, говоря о пути от тварного мира к Создателю, строит свое повествование о том все более совершенном, что создал Творец, и одновременно исходит из утверждения о несоизмеримости с божественной сущностью всего самого возвышенного и совершенного. Творец трансцендентен, его природа может быть познана лишь посредством ухода из среды рационального, и духовный опыт, аскеза – условие богоопознания. Этот духовный опыт, путь обретения мистического опыта, сопряжен с чистотой сердца и ума; лишь оставив чувственную и умственную деятельность – все не сущее и сущее, – можно устремиться к соединению с Тем, Кто выше всякой сущности и познания [1. С. 341–343].

Исихазм – богословское мистическое учение сформировался в православном монашестве (от греч. *Isihia* – покой, безмолвие, спокойствие, уединение, молчание) как традиция духовного православного аскетизма. По мнению С.С. Хоружего, исихазм не является эзотерической практикой: «В сознании самой традиции исихастский подвиг никогда не мыслился как закрытый эзотерический культ, удел кружка избранных и род некой духовной экзотики и эксцентрики. Он был ничем иным, как осуществлением бытийного призыва человека» [2. С. 553]. Существует и иное определение исихазма как применяемой в восточнохристианской традиции аскетической и монашеской практики отшельнического монашества, связанной с идеями богоопознания и обОжения, в этой версии исихазм интерпретирован как «практика духовного делания», практика «умной молитвы».

О. Иоанн Мейendorf в исследовании «Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение» определял значение исихазма следующим образом:

- 1) отшельническое монашество, молчальничество;
- 2) особая школа и техника молитвы (Синай, Афон, – XIV в.);
- 3) учение Григория Паламы, паламизм;
- 4) явление религиозной культуры России (XIV–XVI вв.).

Сегодня, говоря об исихазме, обычно интерпретируют его как особый способ молитвы, используемый в афонских монастырях XIII и XIV вв. А между тем традиционно исихазм связан с появлением монашества и включает в себя ряд периодов, в числе которых время отцов-пустынников, «синайская школа», направление преп. Симеона Нового Богослова, афонский исихазм, достаточно новое движение, именуемое филокалическим. Независимо от специфики этапа, исходом для исихазма является постулат: кто не видел Бога, не может иметь ни любви, ни надежды, ни веры.

Исторический путь исихазма включает в себя следующие этапы. Т. Шпидлик в исследовании «Молит-

ва согласно преданию Восточной церкви» пишет о том, что исихазм, в собственном и традиционном смысле, восходит к возникновению монашества [3. С. 370]. По преданию, отцом-основателем исихазма был Арсений Великий, покинувший императорский дворец и ставший отшельником, после того, как им был услышан голос: «Арсений, беги, молчи, безмолвствуй». Его история стала примером для монашества патристической эпохи. Духовность была сосредоточена на хранении сердца и мыслей. Исихазм требует апатии – освобождения от страстей, беззаботности, беспечалия («беззаботность и беспечалие в отношении земных вещей»); исихазм требует amerimnii (отложения попечения обо всем): «Малый волос беспокоит око, малое попечение губит безмолвие» [Там же. С. 378]. Отложение всех помышлений – вершина созерцательной молитвы. В IV–V вв. основополагающим явлением для исихазма выступило зарождение христианской аскезы в Египте и Палестине. Исторически сформировалось два типа монашеской аскезы – общежительная и отшельническая. В более позднее время образовался и третий путь аскезы, который С.С. Хоружий называет скитским или идиоритмическим (скит (от греч. *asketes* – аскет, по-движник) – в христианстве жилище отшельника, самостоятельное или выделенное в монастыре). Исихазму присущи диалектическое отношение уединения – единения, ухода от мира и одновременной связи с ним, преобладающее значение молитвы.

Второй этап представлен так называемым синайским исихазмом в V–IX вв., когда формировался метод исихазма как основанная на непрерывной молитве духовная практика. Стадиями этой духовной практики являются: покаяние-борьба со страстями – исихия – «сведение ума в сердце» – бесстрастие – чистая молитва – созерцание нетварного Света – преображение и обОжение.

Концепция обОжения (теозиса) в православии – это единение человека с Богом через божественную благодать. Для стадии обОжения характерны совершенная соединенность человеческих энергий и энергии Бога, совершенная благодать, полнота мистического Богообщения, выраженного посредством всецелостного стремления к Богу.

Наконец, третий этап (конец X – начало XI в.) – он связан с именем Симеона Нового Богослова (949–1022 гг.). В XIV веке исихазм играл важную роль в культурной и религиозной жизни Византии. Основой подобного возрождения стала деятельность афонских монахов. В 1330 г. монах Варлаам Калабрийский выступил с критикой исихазма. Последующая полемика получила название «исихастские споры», соборное же признание исихазма произошло в период с 1347 по 1351 г. на созывавшихся в Константинополе Соборах, что означало признание исихастского опыта и его догматики.

В послевизантийский период исихастская традиция распространилась во всех странах, где было принято православие, и главным образом в России. Первое православное монашество принимало традиции египетско-палестинского пустынножительства. Возрождение исихазма XIX–XX вв. включало в себя со-

здание свода исихастских текстов и возникновение центров влияния исихазма – Оптина пустынь, Валаам, Саров; в исихазме развивается направление «православного энергетизма».

В XIV в. преп. Григорий Синаит пришел на Афон для духовной проповеди. С этого времени возникает исихастский созерцательный идеал. Возникла особая психосоматическая техника, ставшая основой «Иисусовой молитвы». Метод этой техники описали монахи Никифор Безмолвник и преп. Григорий Синаит. Афонский монах Григорий Палама сделал впоследствии «Иисусову молитву» частью своего богословского синтеза.

Что же представляет собой исихия? Происхождение данного слова осталось не до конца ясным. Существует версия, что этимология данного слова связана со словом сидеть; в целом же оно означает состояние покоя, отсутствие внешних волнений и беспокойства. Оно также означает одиночество, уединение. В конечном итоге исихазм можно определить как форму духовности, в основе которой лежит исихия, направленная на созерцание. Исихия выступает в качестве средства единения с Богом. В исихазме различают две формы спокойствия – спокойствия в человеке и во внешнем мире. Эти формы спокойствия не всегда связаны одна с другой. Так о. Т. Шпидлик считал, что покой и одиночество слиты, и, как правило, покой продолжает одиночество; утверждение связи слов «исихия» и «отшельничество» или «пустыни» и «исихии» встречается часто, хотя доля различия признается. Одиночество молчания – необходимое условие молитвы, сама молитва создает возможность преодолеть одиночество.

Авторы Синайской школы придают особое значение вниманию. Исихия, неписис (духовная бдительность, трезвение), внимание и молитва находятся друг с другом в тесной связи. Аскеза сводится к неписису, методу, который заключается в практике, посредством которой происходит избавление от страстей. Евагрий пишет о внимании: «Внимание, взыскиующее молитву, ее и обретет, ибо как раз молитва, а не иное что, следует за вниманием» (цит. по: [4. С. 92]). В исихазме существуют и трактаты «О внимании». Благодаря вниманию осуществляется отбор того, что может быть нежелательно. В молитве различают несколько уровней внимания. Первый уровень внимания заключается в сосредоточении на произнесении слов молитвы и смысле текста. О «биче рассеяния» говорил Иоанн Златоуст: «Многие входят в церковь; читают бесконечное число молитв, потом уходят, так и не поняв того, что произносят. Их губы двигаются, но уши их не слышат» (цит. по: [5. С. 150]). Такой уровень внимания назван в исихазме «второй молитвой». Второй уровень внимания – «медиативный», «созерцательный», разум сосредоточен на благочестии. Мистическим называется третий уровень внимания, в восточном богословии этот уровень интерпретирован как «внимание сердца».

«Сердечная молитва», христологическая по своей сути, является ключом к мистике исихазма. Главными особенностями «Сердечной молитвы» являются следующие. Во-первых, это отсутствие связи с вообра-

жением. Во-вторых, «Сердечная молитва» не является концептуальной. Наконец, в-третьих, молящийся видит «себя самого, всего светлого». В богословии исихастская мистика названа «мистикой света» (термин Т. Шпидлика, [3. С. 384]). Исихастские источники часто говорят о видении света, которым озарено все. Симеон Новый Богослов отождествляет свет с Христом и утверждает, что благодаря любви Христос живет в сердце человека. Подобное утверждение позволяет понять, почему исихсты придавали особую значимость призыванию Христа, это призывание названо «памятованием о Боге»; именно благодаря кратким призывающим «сердечная молитва» представлена как нечто единословное и органичное (так называемый монологистос). Т. Шпидлик, в исследовании «Молитва согласно преданию Восточной церкви» (заметим, что автор полагает: истинная природа молитвы невыразима, и молитве может научить лишь Бог) отмечает важную деталь: «...в среде исихастов памятование “о Бог”» принимает конкретную форму как памятование о Христе» [Там же. С. 385]. Говоря о христологическом характере молитвы, можно увидеть и цель «Сердечной молитвы», для исихаста эта цель – в соединении с Отцом и всем существующим, призывание Бога – доминирующая особенность исихастского благочестия (была принята практика непрестанной молитвы с «проговариванием» молитвенной формулы: в VI в., к примеру, было две таких формулы, – катаниктическая, основанная на раскаянии, сокрушении («смилийся надо мной») и содержащая призыв о помощи («приди на помочь мне»)).

Целью уединения христианских отшельников является беседа с Богом – молитва. Однако удаляясь от всех для молитвы, беседующий с Богом «со всеми соединен» [Там же. С. 374]. И хотя одиночество рассматривалось как необходимое условие для молитвы, в то же время молитва являлась способом преодоления этого одиночества.

Одним из способов достижения одиночества является молчание; Эта ситуация была усиlena практикой призыва к молчанию во время чтения, псалмопения, во время литургии. Молящийся внимателен к Единственному, чьи слова важнее всего слышимого. Отсюда и общее правило, относящееся ко всем разговорам: бесполезно всякое слово, не направленное к созиданию веры, в безмолвии сердца исихаст слышит лишь голос Бога.

В череде вдохновенных слов этот голос наиболее драгоценен, но услышать Бога можно лишь в безмолвии сердца.

Исихаст стремится к преодолению «рассеяния сердца», находящегося во власти привязанностей, беспокойства, страстей, волнений, и достижению amerimnii – беззаботности и беспечалия как «беззаботности в отношении земных вещей».

В основание «Иисусовой молитвы» положен особый психосоматический метод. Особенности формирования этого метода отмечены С.С. Хоружим: если синайский исихазм V–IX вв. открыл «сведение ума в сердце», нашедшее выражение в сплетении интеллектуальных и аффективных энергий в динамическом целом, то пятью веками позже, в XIII–XIV вв. афон-

ским исихазмом к этому сплетению энергий были добавлены энергии соматические – контроль дыхания, позиции молитвенных действий.

Говоря о психосоматической технике исихазма, мы будем ориентироваться на структуру «Иисусовой молитвы», она включает в себя два элемента: призывание имени и просьбу о милости. Обычно в структуре молитвы присутствуют три ступени – словесная молитва, умственная молитва и сердечная молитва. В «Иисусовой молитве» наименьшее внимание удалено второй ступени, поскольку уже простые призывания позволяют перейти к сердечной молитве – молитве сердцем. Именно «Иисусова молитва» приводит к «внутреннему молчанию». В «Слове о Молитве Иисусовой» отмечена постепенность действия этой молитвы, – первоначально «делание представляется необыкновенно сухим, ум, усиливаясь соединиться с сердцем, встречает мрак, жесткость и мертвость сердца, которое не вдруг возбуждается к сочувствию уму... тишина и внимание, проникая к сердцу, возбуждают его от сна» [3. С. 291–292].

Метод священной молитвы и внимания описан Симеоном Новым Богословом. Существуют несколько разновидностей этого метода, им присущ ряд общих элементов: молитва должна произноситься в закрытой тихой келье, молящийся сидит на низком стуле, упервшись бородой в грудь, «устремив чувственное око со всем умом в середину чрева», используется задержка дыхания (первые теоретики молитвы сочетали повторение молитвы с замедлением дыхания). Также выделялись семь «внешних пособий», – четки (или лестовка), поясные или земные поклоны, закрытые глаза, держание левой руки на груди, темная келья (названная «благостной пустыней»), сидение на низком стульчике, омывание холодной водой [Там же. С. 399]). Дыхание должно быть тихим и замедленным, что способствует, «собиранию ума от скитания». Что касается техники дыхания, применяемой в исихазме, Вл. Соловьев в «Оправдании добра» пишет по этому поводу: «Дыхание есть основное условие жизни... Для власти духа над телом может быть только желательно, чтобы эта основная функция находилась под управлением или контролем человеческой воли. Сознание этого издревле и повсюду вело к различным аскетическим приемам относительно дыхания» [6. С. 4].

Почему особое внимание во время «Иисусовой молитвы» уделяется локализации внимания на верхней части сердца? Григорий Палама приводит этому следующее объяснение: «Внутреннему человеку следует уподобляться внешним формам... уподобляясь желаемому внутреннему движению духа, человек направляет вовнутрь энергию духа» [7. С. 48–49].

На редкость образна символика мистического опыта и практики делания молитвы в исихазме. Замедление дыхания – условие сосредоточения, в молчании, и только в молчании слышим голос Бога,

бывающееся сердце – символ присутствия в человеке Спасителя. Наполнен символикой и «метод странника», подробно описанный в «Откровенных рассказах странника» [8. С. 15]. Слово в молитве использовано как символ и может быть заменено жестом, связанным с мыслью; молитва связана с биением сердца и дыханием, и в этом смысле молитва неотделима от жизни [Там же. С. 30]. Обозначенные техники, положенные в основание практики «делания» молитвы, приводят к тому, что состояние молитвы выражает себя в навыке бесстрастия, приводящем к тому состоянию души, которое сосредоточено на Боге с целью постоянного памятования о Нем. Сама же молитва, проявляя себя как «оживотворение Духа, его обожжение», по мысли Ф. Затворника, есть жизнь Духа.

В заключение отметим, что в мистической практике исихазма был сформулирован ряд идей, схожих с идеями мистического богословия Майстера Экхарта. Что делает концептуально схожими богословские идеи афонского исихаста и рейнского мистика? На наш взгляд, это учение о Боге, божественных интеллекте и бытии; это учение об имманентности и трансцендентности Бога; наконец, это учение о божественной эманации, которое и у М. Экхарта (1260–1327 г.) и у Г. Паламы (1296–1359 г.) делится на две части: у М. Экхарта это теория «духовных совершенств» («общих понятий») и теория формы, у Г. Паламы – теория «природного Символа» и теория «тварных произведений», «результатов энергии» (см. подробнее об этом монографическом исследовании М.Ю. Реутина «Мистическое богословие Майстера Экхарта» [9]). Г. Палама определяет энергию как отношение Бога к тварному миру. Под «тварными произведениями, результатами» могут пониматься слова естественного языка.

Онтологические построения Г. Паламы были перенесены в среду лингвистики в начале XX в. российскими имяславцами. М. Экхарт и Г. Палама схожим образом описывают и мистический опыт единения с Богом (в западной традиции именуемый «*unio mystica*»). М. Экхарт и Г. Палама сходятся и в том мнении, что человек, находящийся в состоянии экстаза, не способен совершать молитву. Мистический опыт описывается как созерцание Бога человеком либо как созерцание Богом через человека себя самого. В целом мистический опыт единения с Богом у Майстера Экхарта и Григория Паламы обладает такими качествами, как холизм (в опыте вовлечена вся психосоматика), энергетизм (единение Бога и человека определяется как деятельное), персонализм (в мистическом опыте личность себя сохраняет). Само же состояние молитвы, выраженное в навыке бесстрастия, приводит мистика к состоянию души, сосредоточенной на Боге ради постоянного памятования о нем, имманентном и трансцендентном.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ареопагит Д. О божественных именах // Мистическое богословие. Киев : Путь к истине, 1991. 392 с.
2. Хоружий С.С. Русский исихазм: черты облика и проблемы изучения // Исихазм: аннотированная библиография. М. : Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 550–559.
3. Шпидлик Т. Молитва согласно преданию Восточной церкви. М. : Даръ, 2011. 565 с.

4. Шпидлик Т. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. М. : Паолине, 2000. 496 с.
5. Хоружий С.С. Синергия: проблемы аскетики и мистики православия. М., 1995. 368 с.
6. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Вестник Владикавказского научного центра. 2015. Т. 15, № 3. С. 2–6.
7. Палама Г. Триады в защиту священномучеников. М. : Канон, 1995. 381 с.
8. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Изд. 3-е. Париж, 1948. 292 с.
9. Реутин М.Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта. Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М., 2011. 467 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия» 23 апреля 2019 г.

Hesychasm as a Practice of Mystical Theology

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2019, 443, 82–86.

DOI: 10.17223/15617793/443/10

Mikhail A. Kornienko, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: mkornienko1@gmail.com

Keywords: mysticism; theistic mysticism; hesychasm; hesychia; prayer; “Jesus prayer”; mystical experience; apatheia; amerimnia; psychosomatic method; mystical theology; austerity.

The article shows that the era of the Middle Ages was a time of intensive spread of mysticism in the status of a religious and philosophical doctrine, which recognized the existence of a supersensible dialogue between the soul of man and God. Super-mental contemplation and feeling for the mystic is a real opportunity to comprehend the Absolute. Unification with the divine and the transcendent for the mystic is the goal of spiritual search for hidden truth. The author interprets mysticism as a sacred religious practice. Its goal is supersensual communication and unification with God in an ecstatically experienced revelation. The features of mystical experience are indicated (irrationality, intuitivism, paradoxality, symbolism characteristic of mystical experience). It is shown that the apophatic theology of mysticism was formed within the boundaries of the Christian tradition. It is also shown that the condition of the knowledge of God is the departure from the sphere of the rational, spiritual experience, austerity. The specificity of Hesychasm as a theological mystical teaching is revealed, the status of Hesychasm in the horizon of spiritual asceticism is indicated. The stages of the historical path of Hesychasm, dating back to the emergence of monasticism and associated with specific types of austerity (societal, hermit, skete, idiorhythmic, etc.), are indicated. The stages of the spiritual practice of Hesychasm are designated and analyzed: repentance – struggle with passions – hesychia – “bringing the mind to the heart” – dispassion – pure prayer – contemplation of the uncreated Light – transformation and deification. The role of apatheia and amerimnia in the spiritual experience of Hesychasm is revealed. Loneliness is called a prerequisite for a tacit prayer; a prayer is the way to overcome it; one can hear God only in the silence of the heart. The nature of the psychosomatic method laid down in the basis of the tacit prayer is characterized, the figurative symbolism of mystical experience realized through the practice of “doing a prayer” in Hesychasm is analyzed. The similarity of the ideas of mystical experience in the practice of Hesychasm (Gregory Palamas) and the mystical theology of Meister Eckhart is shown: holism (the whole psychosomatics is involved in the experience), energeticism (the unity of God and man is defined as active), personalism (in the mystical experience the personality preserves itself).

REFERENCES

1. Saint Dionysius the Areopagite. (1991) *O bozhestvennykh imenakh* [On the divine names]. Translated from Old Greek. In: *Misticheskoe bogoslovie* [Mystical theology]. Kiev: Put' k istine.
2. Khoruzhiy, S.S. (2004) *Russkiy isikhazm: cherty oblika i problemy izucheniya* [Russian Hesychasm: Characteristics and study problems]. In: Khoruzhiy, S.S. (ed.) *Isikhazm: annotirovannaya bibliografiya* [Hesychasm: Annotated bibliography]. Moscow: Izdatel'skiy sovet Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi.
3. Shpidlik, T. (2011) *Molitva soglasno predaniyu Vostochnoy tserkvi* [Prayer according to the legend of the Eastern Church]. Moscow: Dar".
4. Shpidlik, T. (2000) *Dukhovnaya traditsiya vostochnogo khristianstva. Sistematischeskoe izlozhenie* [The spiritual tradition of Eastern Christianity. Systematic presentation]. Moscow: Paoline.
5. Khoruzhiy, S.S. (1995) *Sinergiya: problemy asketiki i mistiki pravoslaviya* [Synergy: problems of asceticism and mysticism of Orthodoxy]. Moscow: Institut DI-DIK.
6. Solov'ev, V.S. (2015) *Oopravdanie dobra. Nrvavstvennaya filosofiya* [The justification of the good; an essay on moral philosophy]. *Vestnik Vladikavkazskogo nauchnogo tsentra*. 15 (3). pp. 2–6.
7. Palamas, G. (1995) *Triady v zashchitu svyashchennobezmolvstvuyushchikh* [Triads For The Defense of Those Who Practice Sacred Quietude]. Moscow: Kanon.
8. YMCA-Press. (1948) *Otkrovennye rasskazy strannika dukhovnomu svoemu ottsu* [Frank stories of a wanderer to his spiritual father]. 3rd ed. Paris: YMCA-Press.
9. Reutin, M.Yu. (2011) *Misticheskoe bogoslovie Maystera Eckharta. Traditsiya platonovskogo “Parmenida” v epokhu pozdnego Srednevekov'ya* [Mystical Theology of Meister Eckhart. The tradition of Plato's Parmenides in the late Middle Ages]. Moscow: RSUH.

Received: 23 April 2019