

УДК 141.2

DOI: 10.29039/2413-1695-2025-11-3-19-27

ИСИХАЗМ КАК ПРЕОДОЛЕНИЕ ГНОСТИЦИЗМА

Иваненко А. И.

Аннотация: Статья посвящена компаративному исследованию феномена исихазма через его сопоставление с гностицизмом. В свете новейших исследований исихазм трактуется не только как восточно-христианская монашеская практика безмолвной молитвы, но как широкое поздневизантийское умонастроение связанное с именем Григория Паламы и его последователей (Иоанн Кантакузин и Николай Кавасила), которое включает в себя также и светские формы, получившие название «политический исихазм и лаический исихазм». Исихастская концепция вечных энергий и Фаворского света означают радикальный отказ от раннехристианских и ранневизантийских представлений, которые были пропитаны гностическим духом дуализма земного и небесного, отрицанием тела. Общим местом гностической установки был онтологический пессимизм как отрицание падшей реальности, которая была испорчена грехом. В этом отношении исихазм, демонстрируя полное следование ортодоксальной христианской традиции, тем не менее исходит из радикально противоположной установки, а именно онтологического оптимизма. Эмпирическая материальная реальность это уже не столько мир греха, сколько пространство, наполненное невидимыми божественными энергиями, одной из которых был Фаворский свет из синоптических Евангелий.

Ключевые слова: Григорий Палама, Святогорский томос, Фаворский свет, византийская философия, гностицизм, исихазм.

Исихазм оказал существенное влияние на формирование русской духовной культуры и это вызывает пристальный интерес к нему со стороны отечественной гуманитарной науки. Большую роль в популяризации исихазма сыграл С.С. Хоружий (1941–2020), который еще в 1978 году написал «Диптих безмолвия» [1]. Эта популяризация стала возможной благодаря ряду академических исследований. Одни из них (Л.А. Успенский) отмечали влияние исихазма на российское изобразительное искусство (прежде всего, иконопись) [2]. Другие обращали внимание на политические аспекты и его роль в становлении российского государства, вследствие чего Г.М. Прохоров еще в 1960-х гг. ввел понятие «политического исихазма» [3]. Современный исследователь А.Ю. Григоренко утверждал, что сама концепция «святой Руси» имела исихастское обоснование, поскольку сакрализация пространства была одним из следствий идеи обожения плоти [4, с. 58].

Отправной точкой многих современных исследований исихазма стал труд Иоанна Мейendorфа «Введение в изучение Григория Палама». В нём, по утверждению В.Н. Лосского, произошло «открытие» исихазма [5, с. 196]. Мейendorф продолжал идеи «неопатристического синтеза», предложенные еще Г.В. Флоровским, однако основной упор

в возрождении византийской философии он сделал как раз на исихазме, который удачно коррелировал как с популярными в середине XX века восточными дыхательными практиками, так и новейшими открытиями в сфере физики энергий.

Мейendorf подчеркивал неоднозначность трактовок исихазма [6]. С одной стороны, это известная с IV века христианская аскетическая практика безмолвия, которая по-гречески звучит как «исихия» (*esuhia*). С этой позиции вся православная аскетика отождествляется с исихазмом. С другой стороны, под исихазмом понимается паламизм—учение Григория Паламы (1296–1359), жившего в последний (палеологовский) период существования Византии.

Эта неоднозначность создает некоторую терминологическую путаницу, поскольку исихазм как практика аскетического безмолвия («исихия») и умной молитвы существовал задолго до Григория Паламы, однако он не конституировался в отдельный и самодостаточный феномен. Основные положения философского исихазма (паламизма), такие как «теория божественной энергии и сверхчувственного света» [7, с. 248] отнюдь не характеризует всю православную аскетическую традицию и оформились лишь в ходе исихастских (пalamитских) споров в 1341–1351 гг.

Определенная оригинальность и новизна философского исихазма (паламизма) привела к тому, что против него выступили не только представители «европейского гуманизма» вроде Варлаама Калабрийского, но и консервативные круги византийского общества, такие как константинопольский патриарх Иоанн XIV Калека, а также мыслители Григорий Акиндин (ученик Григория Паламы) и Никифор Григора [8, с. 366].

В ходе исихастских споров легко был принят тезис о вечности света Преображения, упомянутого в новозаветном тексте синоптических Евангелий (Мф.17:2, Мк.9:2-3, Лк. 9:29). Однако в византийской и средневековой философии вечность не всегда была тождественна божественности, поскольку ангельская природа характеризовалась как вечная, но сотворенная («тварная»). Поэтому богословская полемика относительно основных положений философского исихазма затянулась на десятилетия, а её результаты были включены в православную догматику, причем сам Григорий Палама в 1368 году был причислен к лику святых.

Изначально сугубо богословский спор наложился на острую внутриполитическую ситуацию в Византии, где за власть боролись «проевропейская» и «протурецкая» партии (по другой версии, «латинофилы» против «туркофилов»). Сторонник и покровитель исихазма Иоанн VI Кантакузин (1295-1383) обрел власть в Константинополе в 1347 году при помощи турецкого эмира Урхана [7, с. 214], а потерял в 1354 году из-за вмешательства наемников генуэзца Франческа Гаттилузи. Политическая и богословская сфера в исихастских спорах пересекались не только ситуативным образом.

Противники Григорий Паламы склонялись к позиции авторитетного на Западе Фомы Аквинского (1225-1274), который наследуя традиции аристотелизма не различал в Боге сущность и энергию, ибо согласно его «Сумме Теологии» «в Боге нет ничего потенциального, из этого следует, что в Нем сущность (*essentia*) не отличается от существования (*esse*). Отсюда понятно, что Его сущность есть Его же существование» [9].

Григорий Палама тоже наследовал традиции аристотелизма, используя понятие «энергия», однако он понимал его иначе, чем Фома Аквинский. Энергия исихастов это не сама действительность и не то, что противостоит возможности как реализация. Энергия – это неотчуждаемое проявление сущности. Одной из энергий Бога является Фаворский свет, к которому в «Святогорском томосе» (первом исихастском документе) применены девять характеристик. Он назван «неизреченным (aporreton), нетварным (aktiston), вечным (aidion), вневременным (ahronon), неприступным (aprositon), неизмеримым (apleton), беспредельным (apeiron), безграничным (aperioriston), невидимым» [10]. При этом, этот невидимый свет является источником зритой красоты, славы и святости. В некоторой степени «вечная энергия» – это имманентный аспект Бога, который неотделим от его трансцендентной сущности, но не сводится к ней.

Практика исихазма дополняла безмолвие «умной молитвой», заключающейся в многократном бессловесном повторении молитвенной фразы «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного». Многие исследователи усматривали в этом аналогии с распространенным на Востоке мистическим учением суфизма. Например, Иоанн Мейendorf отмечал «несомненное влияние ислама» на исихазм, поскольку постоянная молитва «разительно» напоминала зикр (практику поминания Бога) [11].

Другой параллелью между суфизмом и исихазмом является «концепция мира как зеркала, отражающего Бога». Иоанн Мейendorf полагает, что Григорий Палама воспринял ее «у греческих отцов». Однако если допустить факт влияния суфизма на исихазм, то заимствования не могли ограничиваться одним зикром. Та же концепция мира как зеркала Бога занимала центральное место в философии великого шейха суфизма Ибн Араби (1165–1240) [12].

Касаясь вопроса о несомненной преемственности между греческой патристикой и философским исихазмом нельзя не заметить тех «парадигмальных» различий, которые разделяют ранневизантийскую и поздневизантийскую мысль. Действительно, Григорий Палама неоднократно ссылается на таких известных представителей патристики IV-VI вв. как Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит [8], однако тональность его мировосприятия несколько иная.

Ранневизантийская (раннехристианская, патристическая) мысль обосновывала аскетическую практику через то, что у Иоанна Лествичника (VI в.) обозначено как «отречение от мира» (anahoresis kosmou) [13, с. 16]. Это негативное мироощущение было чрезвычайно укоренено во всей предшествующей монашеской традиции, которая при своем формировании активно впитывала различные античные философские идеи: от платоновского представления о теле как темнице душе до стоического идеала бесстрастия. В социальном плане ранневизантийский пафос мироотрицания выражался в концепции святого Августина (V в.) о «двух градах», которая предполагает взаимодействие в истории человечества двух начал: греховно-земного и божественно-небесного.

В противовес августинианству исихазм отрицает «жесткое противоречие» между социальным и божественным [14]. Поэтому в исследовательской литературе появляются такие понятия как «политический исихазм» [3] и «лаический исихазм» [15, с. 60], что

выводит это явление за пределы сугубо монашеской традиции. Основанием для преодоления жесткого дуализма между небесным и земным, божественным и сотворенным была как раз концепция нетварных энергий Григория Паламы, которая утверждают имманентность Бога в мире.

Иоанн Мейендорф даже называет подобный подход «христианским материализмом» [11], хотя здесь материализм понимается иначе, чем в отечественной философской традиции. Не «материя первична», а материя (плоть, *sarks*) включена в план спасения посредством ее преображения (*metamorphosis*) и обожения (*theosis*). В этом случае исихазм стоит охарактеризовать не как материализм, а как онтологический оптимизм, поскольку акцент ставится не на греховности материального мира, а его озаренности невидимыми божественными энергиями.

Действительно, вместо умерщвления плоти и отречения от мира, что характерно для ранневизантийского (патристического) периода, исихастский «Святоогорский томос» описывает состояние преобразования, подчеркивая, что в нем страстная часть души и тело являются не умерщвленными (*nekrothentos*), но освященными (*agiasthentos*) [10]. Этот аспект реабилитировал мирскую жизнь и открывал широкий простор для политической, гражданской и культурной активности.

Представитель т.н. «лаического» (т.е. светского) исихазма Николай Кавасила (ок.1322–1398) утверждал: «Нет нужды ни удаляться в пустыню, ни пытаться необычной пищей, ни менять одеяние, ни подвергать опасности здоровье, ни пытаться свершить иное какое-либо резкое действие: можно, сидя дома и не теряя ничего из своего имущества, постоянно жить с таковыми помыслами» (Цит. по: [16]). При этом, движение исихазма не впадало в секуляризм, характерный для европейской Реформации XVI века. Монастыри окружались почетом и становились важными центрами социально-политической жизни. Вместо крайностей эскапизма и секуляризма предлагался средний путь духовно-светской симфонии.

Исихасты из Афона принимали активное участие в политической жизни Византии XIV века, однако наиболее заметный след они оставили в России, в которой в то время происходили активные процессы этнической консолидации и государственного строительства. Исихастом был Сергий Радонежский (1314–1392), вдохновивший Дмитрия Донского на Куликовскую битву 1380 года [17, с. 24]. Исихастом был и Андрей Рублев (1360–1428) [18, с. 63], заложивший национальную традицию иконописи. Примечательно, что в ранневизантийский период мы не находим аналогичных фигур, поскольку тогда господствовал онтологический пессимизм - остро ощущалась греховность мира.

Наиболее остро онтологический пессимизм проявился в гностицизме. Хотя он был еще во II веке охарактеризован как одна из первых христианских ересей, исследователи отмечают значительное его влияние на весь раннехристианский период. Р.В. Светлов в своей монографии «Античный неоплатонизм и Александрийская экзегетика» утверждает, что в раннехристианский (ранневизантийский) период «гностическое сознание» было характерно не только для номинальных еретиков вроде Валентина, Василида и Маркиона, но для вполне ортодоксальных христианских авторов, каковым был Климент Александрийский – первый значительный представитель Александрийской школы богословия [19, с. 18].

Характерной чертой гностицизма являлся дуализм с жестким и морализирующим противопоставлением земного и небесного, материального и идеального, злого и доброго [20, с. 27, 44]. Этим он отличается от монистического платоновского идеализма, который отрицал решающее значение материального фактора. При этом гностицизм активно использовал терминологию Платона, в частности понятие «демиург» (эквивалент Бога-Творца). Само происхождение гностицизма довольно туманно, однако очевидно, что он представлял собойalexандрийский эллинистический синтез, в котором греческие философские компоненты комбинировались с ближневосточной религиозностью.

Гностицизм часто сопоставляется с синхронно существующим манихейством иранского происхождения. Оба умонастроения характеризовал дуализм, однако гностицизм признавал зло производным добра, подобно тому как в ортодоксальном христианстве дьявол («падший ангел») считался производным от Бога. Поэтому применительно к гностицизму иногда используют термин «монодуализм» [19, с. 38].

Гностическое неприятие земного и материального, «гнушении миром» [20, с. 32] отчетливо прослеживается в христианском монашестве, которое оказывало серьезное воздействие на умонастроение ранневизантийского периода. Вполне в духе гностисного сознания мыслит Иоанн Лествичник, который обобщил духовный опыт позднеантичного и византийского Египта с III по V век. Его «Лествица» принизана идеями «отречения от мира» и «отвержением естества» (*arnesis fuseos*) [13, с. 16].

Богословским следствием гностического «гнушения миром» стал докетизм, согласно которому Иисус Христос мог лишь призрачно присутствовать в нашем мире, ибо земное и материальное не могло быть причастно божественному [19, с. 58; 20, с. 21, 34].

Ортодоксальная церковь на Халкидонском Вселенском соборе в 451 году утвердила двойственный, диофизитский и богочеловеческий характер Иисуса Христа. Прежде влиятельный защитник христианской ортодоксии Афанасий Великий (IV в.) настаивал на несовместимости божественного и тварного бытия [20, с. 102]. В составленный при его участии Никейском символе веры (325) содержится формулировка об Иисусе Христе как о «вочеловечившемся» (*enantropesanta*) Сыне Божьем. Подобная характеристика вполне могла трактоваться и в духе монофизитства, который тяготел к гностицизму.

Внутри христианской монашеской аскетикиrudименты гностисного сознания сохранились на протяжении веков. Практика безмолвия (исихии), от которой берет свое начало само название исихазм, вполне поддается интерпретации с позиции гностицизма, где Логос (Слово, Сын Божий) воспринимается как «эон» (проекция) трансцендентного Божества, именуемого Молчанием (*sige*) [20, с. 102].

Однако в целом не только гностицизм, но и гностисное сознание было чуждо исихастскому учению Григория Паламы. Божественное Молчание, которое предшествовало вербальным актам творения могло трактоваться и трактовалось как Тьма, из которой воссиял Свет. Эта позиция характеризует учение Дионисия Ареопагита о божественном *mrake* (*theios gnofos*) [21]. Однако обожествление Тьмы создавало угрозу этическому аспекту христианства и открывало путь нравственному релятивизму.

Примечательной чертой гностицизма является отрицание Ветхого Завета, поскольку его авторство приписывалось «злым богам» (архонтам) этого мира, вскользь упомянутым апостолом Павлом под именем «мироправителей» - kosmokratoras (Послание Ефесянам 6:12). Отсюда возникал соблазн инверсии, когда добро и зло, жизнь и смерть могут меняться местами.

В противовес гностицизму и носителям гностисного сознания исихазм настаивал, что прежде создания видимого света существовал невидимый божественный нетварный Свет. Сам по себе библейский текст не дает однозначного ответа на соотношение Света и Тьмы. Фраза «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Бытие 1:3) допускала и гностическое толкование в том плане, что тьма предшествовала свету. Это представление сохранилось до времени появления сочинений Дионисия Ареопагита в VI веке.

Однако уже Василий Великий во второй беседе на «Шестоднев» (IV в.) выступал против гностических трактовок первых стихов Библии [22]: тьма (skotos), по его мнению, это не более чем отсутствие света, а ангелы, безусловно, изначально обитали в свете. Таким образом, тьма вторична по отношению к свету. Тем не менее, он допускает такие формулировки как «Первое Божие слово создало природу света, разогнало (efanise) тьму». Безусловно, Василию Великому знакома библейская фраза «Бог есть свет» (1 Послание Иоанна 1:5). Более того, он её использует, чтобы отвергнуть отождествление тьмы и Бога, которое приписывается гностикам в лице Маркиона и Валентина. Однако далее мысль не развивается, а утверждение, что первое слово Бога разгоняет тьму оставляет неясность относительно соприсутствия Бога и тьмы прежде творения. Аргумент к ангелам, которые обитают в свете не может считаться убедительным в контексте последующих исихастских споров, поскольку ангельский свет мог считаться таким же сотворенным как и сами ангелы.

Таким образом, выявляя специфику исихазма можно заметить разительное различие с более ранней христианской аскетической традицией. Если раннехристианская (ранневизантийская, патристическая) мысль была пронизана гностисным сознанием, которое выражалось в онтологическом пессимизме, «гнушении миром» и «отвержении естества», то исихазм, напротив, характеризуется онтологическим оптимизмом, тенденцией к отказу от «умерщвления» плоти и восприятию мира как зеркала Бога. Впоследствии этот онтологический оптимизм, неразрывно связанный с идеей нетварного Фаворского света, нашел выражение в фреске Успенского собора во Владимире, где, как отмечает исследователь И.К. Языкова, композиция «Страшный Суд» «пронизана тихим светом и наполнена радостью ожидания», поскольку «свет, приходящий в мир, есть любовь преображающая мир» [18, с. 65].

Список литературы

1. Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. 135 с.
2. Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. Переславль, Изд-во Братства во имя святого князя Александра Невского, 1997. 656 с.
3. Петрунин В.В. Политический исихазм и его традиции в «Основах социальной

- концепции Русской Православной Церкви». М.: МГУ, 2002. 22 с. (Автореферат дис. к.ф.н.: 09.00.13.)
4. Григоренко А.Ю. Исиахазм в пространстве русской религиозно-философской мысли // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2010. Т.2, №3. С.51-60.
 5. Лосский В.Н. Паламитский синтез // Богословские труды, Москва, 1972. №8. С.195-203.
 6. Мейендорф И. История церкви и восточно-христианская мистика. М.: Институт ДИ-ДИК, 2000. 578 с.
 7. Удальцова З.В. Византийская культура. М.: Наука, 1988. 288 с.
 8. Святитель Григорий Палама. Триады в защиту священнобездомствующих. М.Канон, 1995. 384 с.
 9. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1. Вопросы 1-43. Киев, Экслибрис, Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, 2002. 560 с.
 10. Святогорский томос в защиту священнобездомствующих. // Альфа и Омега, 1995. № 3 (6). С.69-76.
 11. Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Санкт-Петербург: Византикороссика, 1997. 479 с.
 12. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма: опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Наука, 1993. 328 с.
 13. Преп. Иоанн Лествичник. Лествица. М.: Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 2001. 352 с.
 14. Величко А.М. Исиахазм как политическое явление // Вестник юридического факультета Южного федерального университета, 2019. № 1. С.35-45.
 15. Козлов М. Николай Кавасила и его богословское наследие. // Журнал Московской Патриархии. 2022. №10. С.60-65.
 16. Каллист (Уэр). «Действовать в покое»: влияние исиахазма XIV века на византийскую и славянскую цивилизации // Символ (Журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже), 2007. № 52. С. 51-71.
 17. Волкова Л.Д., Караваева Е.В. Исиахазм как составная часть русской православной культуры // Вестник Томского педагогического университета, 2013. № 5. С.21-28.
 18. Языкова И.К. Богословие иконы. М.: Общедоступный Православный Университет, 1995. 118 с.
 19. Светлов Р.В. Античный неоплатонизм и Александрийская экзегетика. СПб., СПбГУ, 1996. 231 с.
 20. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя церкви. М.: МГУ, 1994. 176 с.
 21. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений с приложением толкований преп. Максима Исповедника. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко, 2006. 463 с.
 22. Святитель Василий Великий. Беседы на Шестоднев / Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийского. Москва, 1891. С.5-149.

Сведения об авторе

Иваненко Алексей Игоревич – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории и философии Санкт-Петербургского государственного университета промышленных технологий и дизайна, Санкт-Петербург.

E-mail: iwanenko.aleksej@yandex.ru

Ivanenko A.I.

HESYCHASM AS THE ELIMINATION OF GNOSTICISM

Abstract: The article is devoted to comparative research of Hesychasm phenomenon in its relations with Gnosticism. According to contemporary investigations, Hesychasm is regarded not only as Eastern Orthodox practice of silent pray, but as a broad late-byzantine intellectual movement, which was represented by Gregory Palamas and his followers such as John Cantacuseenus and u Nicholas Cabasilas. This movement was consist of secular form, which described as Political Hesychasm and Laical Hesychasm. Hesychast doctrine based on ideas of eternal divine energies and of Tabor Light. It means denying early-Christian an early-byzantine concepts influenced by Gnostic dualism of principles Heaven and Earth with anti-somatic position. Common place of Gnostic position is ontological pessimism as denying of fallen reality, which was corrupted by sin. In this relation, Hesychasm follows to Eastern Orthodox tradition, but it has other position, which can be described as ontological optimism. Empiric material reality is not only the world of sin, but it is a space is full of invisible divine energies such as Tabor Light from synoptic Gospels.

Keywords: Hagioritic tomos, Hesychasm, Gnosticism, Gregory Palamas, Tabor Light, byzantine philosophy.

References

1. Khoruzhiy S.S. Diptih bezmolviya [The Diptych of Silence]. Moscow, 1991. 135 p.
2. Uspensiy L.A. Bogoslovie ikony pravoslavnoy tserkvi [Theology of Icon in Eastern Orthodox Church]. Pereslavl, 1997. 656 p.
3. Petrunin V.V. Politicheskiy isihazm i ego traditsii v Osnovah sotsialnoy kontseptsii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi [The Political Hesychasm and Its Tradition in the Base of Social Concepts of Russian Orthodox Church]. Moscow, 2002. 22 p.
4. Grigorenko A.Y. Isihazm v prostranstve russkoy religiozno-filosofskoy mysli [The Hesychasm in the Space of Russian Religious and Philosophical Thought] // Vestnik LGU im. A.S. Pushkina, 2010. T.2, №3. P.51-60.
5. Losskiy V.N. Palamitskiy sintez [The Palamite Synthesis] // Bogoslovskiye trudy, Moscow, 1972. №8. P.195-203.
6. Meyendorf J. Istoriya tserkvi i vostochno-khristianskaya mistika [History of Church and Eastern Christian Mystics]. Moscow, 2000. 578 p.

7. Udaltsova Z.V. Vizantiyskaya kultura [The Byzantine Culture]. Moscow, 1988. 288 p.
8. Saint Gregory Palamas. Triady v zashchitu svyashchenobezmolvstvuyushchih [Triads in the Defense of Hesychasts]. Moscow, 1995. 384 p.
9. Thomas Aquinas. Summa teologii [Summa Theologiae]. Part 1. Questions 1-43. Kyiv, 2002. 560 p.
10. Svyatogorskiy tomos [Hagioritic Tomos]. // Alfa i Omega, 1995. Vol. 3(6). P.69-76.
11. Meyendorf J. Zhizn i trudy svyatitelya Grigoriya Palamy [Life and Works of Saint Gregory Palamas]. Saint-Petersburg, 1997. 479 p.
12. Smirnov A.V. Velikiy sheikh sufizma [The Great Sheikh of Sufism]. Moscow, 1993. 328 p.
13. Saint John Climacus. Lestvitsa [The Ladder]. Moscow, 2001. 352 p.
14. Velichko A.M. Isihazm kak politicheskoye yavleniye [Hesychasm as Political Phenomena] // Vestnik yuridicheskogo fakulteta Yuzhnogo federalnogo universiteta, 2019. No.1. P.35-45.
15. Kozlov M. Nikolay Kavasila i ego bogoslovskoye nasledie [Nicholas Cabasilas and His Theological Heritage]. // Zhurnal Moskovskoy Patriarhii. 2022. №10. P.60-65.
16. Kallistos Ware. «Deystvovat v pokoye»: vliyanie isihazma XIV veka na vizantiyskuyu i slavyanskuyu tsivilizatsii [Doing in Silence: The Influence of XIV century Hesychasm on Byzantine and Slavic civilizations] // Symbol (Journal of Christian Culture of Slavic Library in Paris), 2007. № 52. P. 51-71.
17. Volkova L.D., Karavayeva E.V. Isihazm kak sostavnaya chast russkoy pravoslavnoy kultury [Hesychasm as a part of Russian Orthodox Culture] // Vestnik Tomskogo pedagogicheskogo universiteta, 2013. № 5. P.21-28.
18. Yazykova I.K. Bogosloviye ikony [Theology of Icon]. Moscow, 1995. 118 p.
19. Svetlov R.V. Antichnyi neoplatonizm i aleksandriyskaya ekzegetika [Ancient Neo-Platonism and Alexandrian Exegetic]. Saint Petersburg, 1996. 231 p.
20. Karsavin L.P. Svyatye ottsy i uchiteli tserkvi [Saint Fathers and Teachers of Church]. Moscow, 1994. 176 p.
21. Dionysius the Areopagite. Korpus sochineniy s prilozheniem tolkovaniy prep. Maksima Ispovednika [Corpus of Works with Exegetics of Saint Maxim Confessor]. Saint-Petersburg, 2006. 463 p.
22. Saint Basil the Great. Besedy na Shestodnev [Homilies on Haexameron] / Works of Saint Our Father Basil the Great, Archbishop of Caesaria of Cappadocia. Moscow, 1891. P.5-149.

Ivanenko Aleksey I. – candidate of philosophy, associated professor chair of history and philosophy. Saint Petersburg State University of Industrial Technologies and Design, St. Petersburg.

E-mail: iwanenko.aleksej@yandex.ru