

Научная статья

УДК 141.2

DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-89-98

## Исихазм как философия онтологического оптимизма

**Алексей Игоревич Иваненко**

*Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна  
Санкт-Петербург, Россия*

iwanenko.aleksej@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6330-7179>

### *Аннотация*

Статья посвящена компаративистскому исследованию феномена исихазма через его сопоставление с гностицизмом. В свете новейших исследований исихазм трактуется не только как восточно-христианская монашеская практика безмолвной молитвы, но также как широкое поздневизантийское умонастроение, связанное с именами Григория Паламы и его последователей Иоанна Кантакузина и Николая Кавасилы. Это умонастроение 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 ранне-византийских представлений, которые были пропитаны гностическим духом дуализма земного и небесного, а также отрицанием материального начала. 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 из 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, энергия, христианская мысль, оптимизм, пессимизм, гностицизм, исихазм

### *Для цитирования*

Иваненко А. И. Исихазм как философия онтологического оптимизма // Сибирский философский журнал. 2025. Т. 23, № 3. С. 89–98. DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-89-98

## Hesychasm As the Philosophy of Ontological Optimism

**Aleksei I. Ivanenko**

*Saint Petersburg State University of Industrial Technologies and Design  
Saint Petersburg, Russia*

iwanenko.aleksej@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6330-7179>

© Иваненко А. И., 2025

*Abstract*

The article is devoted to comparativist 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 Cantacusenus and Nicholas Cabasilas. This movement consists 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 fallen reality, which was corrupted by sin. In this relation, Hesychasm follows Eastern Orthodox tradition, but it has other positions, which can be described as ontological optimism. Empiric material reality is not only the world of sin, but it is a space full of invisible divine energies such as Tabor Light from synoptic Gospels.

*Keywords*

Hagiographic Tomos, Hesychasm, Gnosticism, Gregory Palamas, Tabor Light, byzantine philosophy, Christian thought, pessimism, energy, optimism

*For citation*

Ivanenko A. I. Hesychasm as the Philosophy of Ontological Optimism. *Siberian Journal of Philosophy*, 2025, vol. 23, no. 3, p. 89–98. (in Russian) DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-3-89-98

Для российской гуманитарной науки исихазм представляет особенный интерес, так как он оказал существенное влияние на формирование русской духовной культуры. Важную роль в популяризации исихазма сыграл С. С. Хоружий (1941–2020), который еще в 1978 году написал «Диптих безмолвия» (см.: [Хоружий, 1991]). Эта популяризация стала возможной благодаря ряду академических исследований. Одни из них отмечали влияние исихазма на российское изобразительное искусство (прежде всего иконопись) (см., например, [Успенский, 1997, гл. XII]). Другие обращали внимание на его политические аспекты и роль в становлении российского государства, вследствие чего Г. М. Прохоров еще в 1960-х годах ввел понятие «политического исихазма» [Петрунин, 2002]. А. Ю. Григоренко утверждал, что сама концепция Святой Руси имеет исихастское обоснование, поскольку сакрализация пространства была одним из следствий идеи обожения плоти (см.: [Григоренко, 2010, с. 58]).

Отправной точкой многих исследований исихазма стал труд Иоанна Мейендорфа «Введение в изучение Григория Палама» (Introduction a l'etude de Gregoire Palamas. Paris: Editions du Seuil, 1959). В нем, по утверждению В. Н. Лосского, произошло «открытие» исихазма (см.: [Лосский, 1972, с. 196]). Будучи американским исследователем, Мейендорф тем не менее продолжал зародившиеся в среде русской эмиграции идеи «неопатристического синтеза», которые предложил еще Г. В. Флоровский. Однако главный акцент в возрождении восточно-христианского наследия был сделан на поздневизантийском исихазме, который удачно коррелировал как с популярными в середине XX в. восточными дыхательными практиками (прамаяма), так и с новейшими открытиями в сфере физики энергий.

Мейендорф отмечал вариативность понятия исихазм (см.: [Мейендорф, 2000]). С одной стороны, номинально, это известная с IV века монашеская практика безмолвия, которая по-гречески звучит как «исихия». С этой позиции почти вся православная аскетика может отождествляться с исихазмом. С другой сторо-

ны, под исихазмом понимается исключительно паламизм – учение византийского философа и теолога Григория Паламы (1296–1359). Эта неоднозначность создает терминологическую путаницу, поскольку исихазм как практика аскетического безмолвия и умной молитвы существовал задолго до Григория Паламы, однако он не выделялся в отдельный феномен. Основные положения философского исихазма (паламизма), такие как «теория божественной энергии и сверхчувственного света» [Удальцова, 1988, с. 248], не могут характеризовать всю восточно-христианскую монашескую традицию, так как они оформились лишь в ходе исихастских споров в 1341–1351 гг.

Оригинальность и новизна философского исихазма (паламизма) привела к тому, что против него выступили не только представители «европейского гуманизма» (например, Варлаам Калабрийский), но и консервативные круги византийского общества, такие как константинопольский патриарх Иоанн XIV Калека, а также мыслители Григорий Акиндин (ученик Григория Паламы) и Никифор Григора (см.: [Григорий Палама, 1995а, с. 366]).

В ходе исихастских споров был принят тезис о вечности света Преображения, упомянутого в новозаветном тексте синоптических Евангелий (Мф. 17:2, Мк. 9:2-3, Лк. 9:29). Однако вечность не всегда отождествлялась с божественностью. Так, вечными могли быть мучения в аду. Кроме того, ангельская и бесовская природа характеризовались как вечные, но отнюдь не божественные. Поэтому богословская полемика вокруг основных положений философского исихазма затянулась на десятилетия, а ее результаты были включены в православную догматику, при этом Григорий Палама посмертно был причислен к лику святых в 1368 году.

Изначально сугубо богословский спор наложился на острую внутривизантийскую ситуацию в Византии, где за власть боролись «латинофилы» и «туркофилы». Сторонник и покровитель исихазма Иоанн VI Кантакузин (1295–1383) обрел власть в Константинополе в 1347 году при помощи турецкого эмира Урхана (см.: [Удальцова, 1988, с. 214]), а потерял ее 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 «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» (см.: [Фома Аквинский, 2002, Вопрос 3]).

Григорий Палама тоже наследовал традиции аристотелизма, что проявилось, в том числе и в использовании понятия «энергия», однако он вкладывал в это понятие особый смысл. Энергия – это не сама действительность и не то, что противостоит возможности как реализация. Энергия – это неотчуждаемое проявление сущности, близкое к акциденции. Одной из энергий Бога является Фаворский свет. В первом исихастском документе 1341 года, который получил название «Святогорский томос», к Фаворскому свету применены девять характеристик: «неизреченный (*aporreton*), нетварный (*aktiston*), вечный (*aidion*), вневременный (*ahronon*), непрístupный (*aprositon*), неизмеримый (*apleton*), беспредель-

ный (*apeiron*), безграничный (*aperioriston*), невидимый» (см.: [Григорий Палама, 19956]). При этом этот невидимый свет является источником зримой 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 проводили параллель между византийским исихазмом и распространенным на Ближнем Востоке мистическим учением суфизма. Например, Иоанн Мейендорф отмечал «несомненное влияние ислама» на исихазм, поскольку постоянная молитва «разительно» напоминает зикр (практику поминания Аллаха) (см.: [Мейендорф, 1997]).

Другой аналогией между суфизмом и исихазмом является «концепция мира как зеркала, отражающего Бога». Иоанн Мейендорф полагал, что Григорий Палама воспринял эту концепцию «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 ключевого представителя суфизма Ибн Араби (1165–1240) (см.: [Ибн Араби, 1993]).

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, однако тональность его мировосприятия несколько иная (см.: [Григорий Палама, 1995a]).

Ранневизантийская (раннехристианская, патристическая) мысль обосновывала аскетическую практику через то, что у Иоанна Лествичника (VI в.) обозначено как «отречение от мира» (*anahoresis kosmou*) (см.: [Иоанн Лествичник, 2001, с. 16]). Это негативное мироощущение было 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 (см.: [Величко, 2019]). Поэтому в литературе появляются такие понятия как «политический исихазм» (см.: [Петрунин, 2002]) и «лаический исихазм» (см.: [Козлов, 2022, с. 60]), что выводит это явление за пределы монашеской традиции. Основанием для преодоления жесткого дуализма между небесным и земным, божественным и сотворенным была концепция нетварных энергий Григория Паламы, которая утверждает имманентность Бога в мире.

Иоанн Мейендорф даже называет подобный подход «христианским материализмом», хотя здесь материализм понимается иначе, чем в отечественной философской традиции (см.: [Мейендорф, 1997]). Речь не идет о том, что «материя первична». Материя остается вторичной по отношению к Богу, однако она в лице своих модусов (плоть, *sarks*) включена в план спасения, поскольку подлежит преобразению (*metamorfosis*) и обожению (*theosis*). В этом случае исихазм стоит охарактеризовать не как материализм, а как онтологический оптимизм, поскольку акцент ставится не на греховности материального мира, а на его озаренности невидимыми божественными энергиями.

Действительно, вместо умерщвления плоти и отречения от мира, что характерно для ранневизантийского (патристического) периода, исихастский «Святогорский томос» описывает состояние преобразования, подчеркивая, что в его процессе страстная часть души и тело оказываются не умерщвленными (*nekrothentos*), но освященными (*agiasthentos*) (см.: [Григорий Палама, 19956]). Этот акцент на освящении тела предлагал новый взгляд на 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 питаться 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: [Каллист Диоклийский, 2007]). При этом исихазм не становился движением за секуляризацию, как это происходило в ходе новоевропейской Реформации. Монастыри окружались почетом и становились важными центрами социально-политической жизни. Вместо крайностей эскапизма и секуляризма предлагался средний путь духовно-светской симфонии.

Исихасты афонских монастырей (из греческой Македонии) принимали активное участие в политической жизни Византии XIV в., однако наиболее заметный след они оставили в России, в которой в то время происходили активные процессы этнической консолидации и государственного строительства. Исихастом был Сергей Радонежский (1314–1392), вдохновивший князя Дмитрия Донского на Куликовскую битву в 1380 г. (см.: [Волкова, Караваева, 2013, с. 24]). Исихастом был и Андрей Рублев (1360–1428) (см.: [Языкова, 1995, 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 и царили эсхатологические настроения.

Наиболее остро онтологический пессимизм проявился в гностицизме. Хотя он еще во II в. был охарактеризован как одна из первых христианских ересей, исследователи отмечали значительное его влияние на весь раннехристианский (ранневизантийский) период. Так, Р. В. Светлов в монографии «Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика» утверждает, что в раннехристианский (ранневизантийский) период «гнозисное сознание» было характерно не только для номинальных еретиков вроде Валентина, Василида и Маркиона, но и для вполне ортодоксальных христианских авторов, каковым был Климент Александрий-

ский – первый значительный представитель Александрийской школы теологии (см.: [Светлов, 1996, с. 18]).

Характерной чертой гностицизма являлся *дуализм* с жестким и морализирующим противопоставлением земного и небесного, материального и идеального, злого и доброго (см.: [Карсавин, 1994, с. 27, 44]). Этим гностицизм отличался от монистического платоновского идеализма, который отрицал решающее значение материального фактора. При этом гностицизм активно заимствовал терминологию Платона, в частности понятие «демиург» (эквивалент Бога-Творца).

Происхождение гностицизма довольно туманно, однако очевидно, что он представлял собой александрийский эллинистический синтез, в котором греческие философские компоненты комбинировались с ближневосточной религиозностью.

Гностицизм часто сопоставляется с синхронно существующим манихейством иранского происхождения. Для этих умонастроений характерен дуализм, однако гностицизм признавал зло производным добра, подобно тому как в ортодоксальном христианстве дьявол («падший ангел») считался производным от Бога.

Гностическое неприятие земного и материального, «гнушение миром» отчетливо прослеживается в христианском монашестве, которое оказывало серьезное воздействие на умонастроение ранневизантийского периода (см.: [Карсавин, 1994, с. 32]). Вполне в духе гнозисного сознания мыслит Иоанн Лествичник, который обобщил духовный опыт позднеантичного и византийского Египта с III по V вв. Его «Лествица» пронизана идеями «отречения от мира» и «отвержением естества» (*arnesis fuseos*) [Иоанн Лествичник, 2001, с. 16].

Богословским следствием гностического «гнушения миром» стал *докетизм*, согласно которому Иисус Христос мог лишь призрачно присутствовать в нашем мире, так как земное и материальное не может быть причастно божественному (см.: [Карсавин, 1994, с. 21, 34; Светлов, 1996, с. 58]).

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 век) настаивал на несовместимости божественного и тварного бытия (см.: [Карсавин, 1994, с. 102]). В составленный при его участии Никейском символе веры (325 год) 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 аскетики рудименты гнозисного сознания сохранялись на протяжении веков. Практика безмолвия (исихии), от которой берет свое начало исихазм, вполне поддается интерпретации с позиции гностицизма, где Логос (Слово, Сын Божий) воспринимается как «эон» (проекция) трансцендентного Божества, именуемого Молчанием (*sige*) (см.: [Карсавин, 1994, с. 102]).

Однако в целом не только гностицизм, но и гнозисное 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 Диони-

сия Ареопагита о божественном мраке (*theios gnofos*) (см.: [Дионисий Ареопагит, 2006]). 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 Ефесеянам 6:12). Отсюда возникал соблазн инверсии, когда добро и зло, жизнь и смерть могут меняться местами.

В противовес гностицизму и носителям гнозисного 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 век) выступал против гностических трактовок первых стихов Библии: тьма (*skotos*), по его мнению, это не более чем отсутствие света, поскольку ангелы изначально обитали в свете (см.: [Василий Великий, 1891]). 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». Несомненно, что Василию Великому была знакома библейская фраза «Бог есть свет» (1 Послание Иоанна 1:5). Более того, он ее 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 ее разительное различие с ранней христианской аскетической традицией. Если раннехристианская (ранневизантийская, патристическая) мысль была пронизана гнозисным 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 во фреске Успенского собора во Владимире, где, как отмечает И. К. Языкова, композиция «Страшный Суд» «пронизана тихим светом и наполнена радостью ожидания», поскольку «свет, приходящий в мир, и есть любовь, преображающая мир» [Языкова, 1995, с. 65].

### Список литературы

**Василий Великий.** Беседы на Шестоднев // Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. М.: Изд-во Моск. Духовной Академии, 1891. С. 5–149.

- Величко А. М.** Исихазм как политическое явление // Вестник юридического факультета Южного федерального университета. 2019. № 1. С. 35–45.
- Волкова Л. Д., Караваева Е. В.** Исихазм как составная часть русской православной культуры // Вестник Томского педагогического университета. 2013. № 5. С. 21–28.
- Григоренко А. Ю.** Исихазм в пространстве русской религиозно-философской мысли // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2010. Т. 2, № 3. С. 51–60.
- Григорий Палама.** Триады в защиту священнобезмолвствующих. М.: Канон, 1995а.
- Григорий Палама.** Святогорский томос в защиту священнобезмолвствующих // Альфа и Омега. 1995б. № 3 (6). С. 69–76.
- Дионисий Ареопагит.** О мистическом богословии // Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 397–411.
- Ибн Араби.** Геммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Наука, 1993. С. 145–231.
- Иоанн Лествичник.** Лествица. М.: Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 2001.
- Каллист Диоклийский.** «Действовать в покое»: Влияние исихазма XIV века на византийскую и славянскую цивилизации // Символ (Журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже). 2007. № 52. С. 51–71.
- Карсавин Л. П.** Святые отцы и учителя церкви. М.: МГУ, 1994.
- Козлов М.** Николай Кавасила и его богословское наследие // Журнал Московской Патриархии. 2022. №10. С. 60–65.
- Лосский В. Н.** Паламитский синтез // Богословские труды. Сборник восьмой, посвященный Владимиру Лосскому. М.: Изд-е Моск. Патриархии, 1972. С. 195–203.
- Мейендорф И.** Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб.: Византиноведение, 1997.
- Мейендорф И.** Григорий Палама и православная мистика // История церкви и восточно-христианская мистика / Сост. и общ. ред. И.В. Мамаладзе. М.: Ин-т ДИ-ДИК, 2000. С. 277–336.
- Петрунин В. В.** Политический исихазм и его традиции в «основах социальной концепции Русской Православной Церкви»: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: спец. 09.00.13. М.: МГУ, 2002.
- Светлов Р. В.** Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб.: СПбГУ, 1996.
- Удальцова З. В.** Византийская культура. М.: Наука, 1988.
- Успенский Л. А.** Богословие иконы православной церкви. Переяславль: Изд-во Братства во имя св. кн. Александра Невского, 1997.
- Фома Аквинский.** Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43. Киев: Ника-Центр, 2002.
- Хоружий С. С.** Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М.: Центр психологии и психотерапии, 1991.

Языкова И. К. Богословие иконы. М.: Общедоступный правосл. ун-т, 1995.

### References

- Basil the Great.** Homilies on the Hexaemeron // Works of Our Holy Father Basil the Great, Archbishop of Caesarea in Cappadocia. Moscow: Publishing House of the Moscow Theological Academy, 1891. P. 5–149. (in Russian).
- Callistos of Diocleia.** «To Act in Peace»: The Influence of XIVth-Century Hesychasm on Byzantine and Slavic Civilizations // Symbol (Journal of Christian Culture at the Slavic Library in Paris). 2007. No. 52. P. 51–71. (in Russian).
- Dionysius the Areopagite.** On Mystical Theology // Corpus of Works. With Commentaries by St. Maximus the Confessor. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publishing House, 2006. P. 397–411. (in Russian).
- Gregory Palamas.** Triads in Defense of the Sacred-Hesychasts. Moscow: Kanon, 1995a. (in Russian).
- Gregory Palamas.** The Svyatogorsk Tomos in Defense of the Sacred-Hesychasts // Alpha and Omega. 1995b. No. 3 (6). P. 69–76. (in Russian).
- Grigorenko A. Yu.** Hesychasm in the Space of Russian Religious and Philosophical Thought // Bulletin of the Pushkin State University. 2010. Vol. 2, No. 3. P. 51–60. (in Russian).
- Ibn Arabi.** Gems of Wisdom // Smirnov A.V. (ed.) The Great Sheikh of Sufism: An Attempt at a Paradigmatic Analysis of the Philosophy of Ibn Arabi. Moscow: Nauka, 1993. P. 145–231. (in Russian).
- John Climacus.** The Ladder. Moscow: Orthodox Brotherhood of the Holy Apostle John the Theologian, 2001. (in Russian).
- Karsavin L. P.** Holy Fathers and Teachers of the Church. Moscow: Moscow State University, 1994. (in Russian).
- Khoruzhy S. S.** Diptych of Silence. The Ascetic Doctrine of Man in Theological and Philosophical Interpretation. Moscow: Center for Psychology and Psychotherapy, 1991. (in Russian).
- Kozlov M.** Nikolai Cabasilas and His Theological Heritage // Journal of the Moscow Patriarchate. 2022. No. 10. P. 60–65. (in Russian).
- Lossky V. N.** The Palamite Synthesis // Theological Works. The Eighth Collection, dedicated to Vladimir Lossky. Moscow: Izdatelstvo Moskovskoi Patriarkhii, 1972. P. 195–203. (in Russian).
- Meyendorff I.** The Life and Works of Saint Gregory Palamas. St. Petersburg: Vizantinorossika, 1997. (in Russian).
- Meyendorff I.** Gregory Palamas and Orthodox Mysticism // History of the Church and Eastern Christian Mysticism / Ed. by I.V. Mamaladze. Moscow: Institute DI-DIK, 2000. P. 277–336. (in Russian).
- Petrinin V. V.** Political Hesychasm and Its Traditions in the «Dreams of the Social Concept of the Russian Orthodox Church»: Abstract of Dissertation of Cand. Sci. (Philos.): 09.00.13. Moscow: Moscow State University, 2002. (in Russian).
- Svetlov R. V.** Ancient Neoplatonism and Alexandrian Exegesis. St. Petersburg: St. Petersburg State University, 1996. (in Russian).

- Thomas Aquinas.** Summa Theologica. Part I. Questions 1–43. Kyiv: Nika-Center, 2002. (in Russian).
- Udaltsova Z. V.** Byzantine Culture. Moscow: Nauka, 1988. (in Russian).
- Uspensky L. A.** Theology of the Orthodox Church Icon. Pereyaslav: Publishing House of the Brotherhood of the Holy Prince Alexander Nevsky, 1997. (in Russian).
- Velichko A. M.** Hesychasm as a Political Phenomenon // Bulletin of the Faculty of Law of the Southern Federal University. 2019. No. 1. P. 35–45. (in Russian).
- Volkova L. D., Karavaeva E. V.** Hesychasm as an Integral Part of Russian Orthodox Culture // Bulletin of Tomsk Pedagogical University. 2013. No. 5. pp. 21–28. (in Russian).
- Yazykova I. K.** Theology of the Icon. Moscow: Public Orthodox University, 1995. (in Russian).

### Информация об авторе

**Алексей Игоревич Иваненко**, кандидат философских наук, доцент  
доцент, кафедра истории и философии, Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна.

### Information About the Author

**Aleksey I. Ivanenko**, Candidate of Science (Philosophy), Docent  
Docent, Chair of History and Philosophy, Saint Petersburg State University of Industrial Technologies and Design.

*Статья поступила в редколлегию 30.05.2025;  
одобрена после рецензирования 16.06.2025; принята к публикации 20.06.2025  
The article was submitted 30.05.2025;  
approved after reviewing 16.06.2025; accepted for publication 20.06.2025*