

*В. Т. Фаритов**

**ИСИХАЗМ И КРИЗИС ЕВРОПЕЙСКОЙ МЕТАФИЗИКИ:
Г. ПАЛАМА И Ф. НИЦШЕ В КОНТЕКСТЕ
«ЭНЕРГИЙНОЙ АНТРОПОЛОГИИ» С. ХОРУЖЕГО**

Статья посвящена сравнительному анализу учения Г. Паламы об обожении и учения Ф. Ницше о сверхчеловеке в контексте концептуальных разработок С. Хоружего. Эксплицируется онтологический и философско-антропологический потенциал наследия исихазма. Автор обосновывает тезис, что обращение к исихазму в современном философском дискурсе обусловлено ситуацией исчерпанности потенциала европейской метафизики. В статье показывается, что Ф. Ницше отходит от основных установок рационалистической метафизики западной философии и в своем учении о сверхчеловеке обнаруживает ряд весьма существенных пересечений с учением об обожении Г. Паламы. Выявляются и анализируются проблемные моменты компаративного исследования учений Ницше и Паламы. Автор приходит к выводу, что учение Ницше о сверхчеловеке не может быть отнесено к биологической, натуралистической модели, но в большей степени тяготеет к антропологии исихазма.

Ключевые слова: исихазм, обожение, энергийная антропология, сверхчеловек, трансцендирование, Г. Палама, Ф. Ницше, С. Хоружий

Faritov V. T.

*HESYCHASM AND THE CRISIS OF EUROPEAN METAPHYSICS:
G. PALAMAS AND F. NIETZSCHE
IN THE CONTEXT OF «ENERGY ANTHROPOLOGY» BY S. KHORUZHYY*

The article is devoted to a comparative analysis of the teachings of G. Palamas on deification and the teachings of F. Nietzsche on the superman in the context of the conceptual developments of S. Khoruzhy. The ontological and philosophical-anthropological potential of the heritage of hesychasm is explicated. The author substantiates the thesis that the appeal to hesychasm in modern philosophical discourse is due to the situation of exhaustion of the potential of European metaphysics. The article shows that F. Nietzsche departs from the

* Фаритов Вячеслав Тависович, доктор философских наук, профессор, доцент, Самарский государственный технический университет; vfar@mail.ru

main principles of rationalistic metaphysics of Western philosophy and in his doctrine of the superman reveals a number of very significant intersections with the doctrine of deification by G. Palamas. The problematic aspects of the comparative study of the teachings of Nietzsche and Palamas are identified and analyzed. The author comes to the conclusion that Nietzsche's doctrine of the superman cannot be attributed to a biological, naturalistic model, but to a greater extent gravitates towards the anthropology of hesychasm.

Keywords: hesychasm, deification, energy anthropology, superman, transcending, G. Palamas, F. Nietzsche, S. Khoruzhy

В богословии и в философии XX–XXI веков значимое место занимает экспликация онтологических и антропологических аспектов исихазма. Существенный вклад в разработку этой темы внесли Г. Флоровский, В. Н. Лосский, С. С. Хоружий, Х. Яннарас. Столь пристальное внимание к древней исихастской традиции среди современных философов и теологов не случайно. К началу XX столетия стало ясно, что европейская метафизика в своем становлении достигла предельной черты. После Ницше западная философия оказалась перед альтернативой: либо двигаться в сугубо антиметафизическом направлении (каковыми являются позитивизм, постструктурализм, аналитическая философия), либо искать иные, выходящие за рамки европейской традиции пути философствования. На западе доминирующее положение занимает первая альтернатива, вторая тенденция представлена преимущественно отдельными именами. Тем не менее, этой, пусть и побочной линии в западной мысли принадлежит не последнее место. Ключевыми фигурами здесь выступают Ф. Ницше и М. Хайдеггер [14].

В этой связи обращает на себя внимание оценка философии Ницше, данная Л. Клагесом. Автор ставит Ницше в один ряд с религиозными гениями, к числу которых он относит Апостола Павла: «вспомним йогов, факиров, дервишей, раннехристианских отшельников, средневековых святых, исихастов, наконец, монашеские ордена всех времен и народов. Мы не промахнемся, если будем искать Ницше по соседству с этим складом характера, и убедимся в том, что этому вовсе не противоречит та просто уничтожающая критика, которую он обрушивает как раз на них» [3, С. 84]. Это достаточно неординарная характеристика. В каком смысле можно говорить о близости исихазму философа, провозгласившего смерть Бога? Тем не менее, современные исследования показали, что сформулированный еще в 1929 году тезис Клагеса не является столь уж парадоксальным, как это может показаться на первый взгляд. С. Хоружий отмечает, что философское мышление Ницше выпадает из магистральной для европейской метафизики парадигмы эссенциализма и обнаруживает близость «парадигме духовной практики» или «энергичной парадигме», к которой, в свою очередь, относится и наследие исихазма. В первую очередь к этой парадигме относится учение Ницше о человеке: «несомненно, что Ницше было присуще остро динамическое, процессуальное видение человека как сущего, служащего «мостом», «переходом», проходящего трансформацию» [13, С. 134].

Ключевым моментом исихастской антропологии является обожение, ключевым моментом антропологии Ницше — учение о сверхчеловеке. Общим мотивом как того, так и другого направления выступает установка на понимание человека не как сущности, но как динамического процесса, направленного

на преодоление самой человеческой природы. И в исихазме, и у Ницше речь не об улучшении, не о совершенствовании человека, но именно о его превосхождении: «Для практической антропологии исихазма человек есть открытая, динамичная и пластичная реальность, не замкнутая безусловно в своей конечной, смертной природе, но стремящаяся к «превосхождению естества», к преодолению, трансцендированию этой природы» [12, С. 16]. «Человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтобы превзойти его?» [6, С. 13].

Данная установка на преодоление человеческой природы позволяет охарактеризовать исихазм и философию Ницше как явления антигуманистические или, точнее, *сверхгуманистические* по своей направленности. Гуманизм в первую очередь представляет собой антропологическую конструкцию эпохи Возрождения. Как показал в своем исследовании А. Ф. Лосев, основной интенцией Возрождения является самоутверждение человеческой личности в отрыве от трансцендентного [4]. В гуманизме речь идет не об обожении, а об обожествлении человека. Подобный культ человека в его наличном бытии не может входить в структуру исихастской антропологии. Исихазм — направление, противоположное и альтернативное по отношению к европейскому гуманизму. Характерно, что «исихастское возрождение» приходится на тот же период, что и Ренессанс на Западе: XIII–XIV вв. В это время Восток и Запад еще более резко проявляются в качестве двух альтернативных стратегий бытия христианского мира. В западной метафизике гуманизм получит свое философское выражение в онтологизации и абсолютизации познающего и мыслящего субъекта. Учения Декарта, Канта, Фихте и Гегеля знаменуют основные вехи и рубежи этой линии европейского гуманизма. Уже в философии Гегеля наблюдается двойственность: апофеоз европейской метафизики сочетается с началом разложения. Разум становится Абсолютом. Но диалектическое движение отрицания растворяет и нейтрализует абсолютно все частные и индивидуальные формы бытия. В учении Ницше гуманизм уже открыто ниспровергается: «Великое в человеке то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он *переход и гибель*» [6, С. 15]. Вслед за Ницше М. Хайдеггер представит проект онтологии, выстраивающийся не из горизонта мыслящего субъекта. Человеческое бытие уже не выделяется в качестве приоритетной онтологической перспективы, акценты смещаются в сторону бытия как такового и времени. Впоследствии эта тенденция зайдет в тупик в постмодернистской философии «смерти субъекта» (которая самими представителями данного направления будет мыслиться как «смерть философии»).

В этом плане следует обратить внимание на специфический характер отношения исихастов к наследию эллинистической философии, с одной стороны, и отношения Ницше к наследию европейской философии, с другой стороны. Мы увидим, что позиция Ницше в отношении к самым авторитетным представителям западной метафизики весьма схожа с тем, как исихасты оценивали представителей античной философии. Палама выдвигает следующий тезис: «мудрость эллинов обесмыслилась постольку, поскольку она не от Бога: все, что не от Бога, не имеет бытия, поэтому мудрость эллинов ложно называется мудростью» [11, С. 18]. Мудрость платоников, стоиков и эпикурейцев обесмыслилась в свете мудрости христианства — подобно тому, как исчезает смысл

искусственного освящения при дневном свете. Поэтому «внешняя мудрость, противопоставив себя мудрости Бога, стала глупостью» [11, С. 19]. Одновременно само событие обесмысливания «внешней мудрости» является самым ярким доказательством ее неистинности, поскольку, будь это не так, она бы не могла быть бессмысленной. Попробуем теперь прочесть то, что Ницше пишет о наиболее значительных из представителей европейской метафизики: «Немцы вписал в историю познания только двусмысленные имена, они всегда производили только «бессознательных» фальшивомонетчиков (Фихте, Шеллингу, Шопенгауэру, Гегелю, Шлейермахеру приличествует это имя в той же мере, что и Канту и Лейбницу; все они только шлейермахеры): они никогда не дождутся чести, чтобы первый правдивый ум в истории мысли, ум, в котором истина произносит свой суд над подделкой монет в течение четырех тысячелетий, был отождествлен с немецким духом» [7, С. 272]. На первый взгляд, данное высказывание не содержит ничего, кроме эпатажной манеры, свойственной многим сентенциям Ницше. Однако за риторической резкостью здесь прочитывается то же самое событие *обесмысливания* метафизической мудрости: спекулятивные системы западных мыслителей ложно назывались мудростью. На исходе XIX столетия Ницше выносит европейской философии тот же приговор, что вынес Палама в XIV веке эллинистической философии. И там и там речь идет о поражении отвлеченной мысли в ее притязаниях на постижения сущности бытия. Палама исходит из перспективы кризиса античной цивилизации и становления восточно-христианской, православной цивилизации. В свете последней истины греческих философов раскрываются в качестве не-истин. Рационалистический тип обесмысливается в свете иного, мистического типа, к которому относится исихазм. В рационалистическом типе осуществляется попытка постичь божественное начало с помощью человеческого разума. Этим путем идут платоники, а позднее — средневековые схоласты. Еще позднее — европейские метафизики от Декарта до Гегеля. Ницше оказывается в сходной ситуации историко-философского и культурно-цивилизационного процесса. Острие своей критики он направляет против философов, представляющих тот же рационалистический тип, что и эллинские мудрецы. Мистический тип мышления предполагает, что человеческий разум через отказ от притязаний на высшее, умозрительное знание уступает место самому божественному началу. Рационалистический, метафизический тип направлен на отвлеченное познание первоначала, которое в этом познании превращается в объект, в сверхчувственное сущее. Мистический тип конституируется отказом от объективации Бога или, используя терминологию Хайдеггера, отказом от постижения бытия в качестве сущего. Введенный Хайдеггером в постметафизическую неклассическую онтологию принцип онтологической дифференции относится к мистическому типу и фактически уже был известен в исихазме. Уже Палама говорит о недопустимости отождествления Бога и сущего: «Надо только помнить, что мы не называем такое видение знанием из-за его превосходства над знанием, как и Бога не называем сущим, ибо веруем, что он выше сущего» [11, С. 148].

Ницше исходит из перспективы кризиса европейской цивилизации и европейской метафизики, на что указывал Т. Альтицер: «Августин радостно

приветствовал конец языческого мира, а Ницше — конец мира западного. Мировоззрение Августина и Ницше стали возможными только благодаря концу тех миров, к которым принадлежали эти мыслители» [1, С. 192, 193]. Ставший хрестоматийным тезис Ницше о смерти Бога подразумевает не живого Бога религиозного и мистического опыта, но Бога рационалистической метафизики, Бога спекулятивных систем Декарта, Канта и Гегеля. Именно этот Бог умер, превратившись в пустую абстракцию рационалистических схем. По стилю своего философствования Ницше не может быть отнесен к рационалистическому типу, но обнаруживает тяготение к мистическому типу, что особенно ярко проявляется в его «Так говорил Заратустра»: «Боль еще и радость, проклятие еще и благословение, ночь еще и солнце, — уходите или вы узнаете: мудрец еще и безумец» («Schmerz ist auch eine Lust, Fluch ist auch ein Segen, Nacht ist auch eine Sonne, — geht davon oder ihr lernt: ein Weiser ist auch ein Narr») [6, С. 326; 15, С. 611]. Подобное отождествление противоположностей не принадлежит к рационалистическому философскому дискурсу, но носит мистический характер. Подобно тому, как у исихастов мы находим утверждение, что высший божественный свет есть мрак по избытку света: «Почему свет одновременно и тьма? По преизбытку светолития, говорит Дионисий, так что в собственном смысле он свет, а по преизбытку его тьма, ибо невидим для тех, кто пытается приступить к нему и увидеть его через чувственные или умственные действия» [11, С. 170]. Такой тип мышления или, точнее такой опыт, недоступен рационалистической философии с ее установкой либо на исключения противоположности, либо на их снятие в диалектическом синтезе, каковым опять же оказывается новое понятие. Мистический опыт ориентирован не на синтез, а на полное слияние и взаимопроникновение, отождествление противоположностей. И Ницше в большей степени склоняется к этому опыту, отвергая западную рационалистическую метафизику. Свет есть тьма — по превосхождению, а мудрец тот же безумец — тоже по превосхождению человеческой, земной мудрости: «Ибо когда мир *своею* мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев — соблазн, а для Еллинов — безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов — Христа, Божию силу и Божию премудрость; потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков» (1 Кор 1, 21–25).

Мистический дискурс, противопоставляемый рационалистической метафизике, не является вместе с тем дискурсом иррационализма. Иррационализм представляет собой одну из завершающих фаз в истории рационалистической метафизики. Когда рационалистическая философия подходит к своим собственным пределам, начинается переход в противоположность — энантиодромия. Иррационализм выступает в качестве противоположного крайнего полюса. Как крайняя позиция он столь же односторонен, столь же ограничен, как и рационалистический тип, от которого он отталкивается. Абсолютизированному разуму теперь противопоставляется некое стихийное, иррациональное начало, которое точно так же возводится в Абсолют, как ранее это было с разумом. Шопенгауэр после Гегеля.

Мистический дискурс обращается не к иррациональному началу, но к тому, что превышает как рационального, так и иррационального, к тому, что превосходит саму оппозицию рационального и иррационального. Мистический дискурс переориентирует человека на превосхождение своей собственной природы через соединение с божественными энергиями. Хоружий говорит в данном случае о событии «радикального трансцендирования», которое он отличает от «когнитивного трансцендирования»: «Его кардинальное отличие от когнитивного трансцендирования в том, что оно является не интеллектуальным актом и не самоосуществлением мысли в ее наличной природе, но холистическим событием преодоления и трансформации фундаментальных предикатов наличного бытия» [12, С. 296]. Рационалистическая метафизика ограничивается «когнитивным трансцендированием», которое затрагивает лишь один аспект человеческого бытия, но при этом возводит его в Абсолют. Мистический дискурс конституируется установкой на «радикальное трансцендирование», направленное на трансформацию человеческой природы во всех ее аспектах.

В исихазме «радикальное трансцендирование» есть не что иное, как «обожение». Обожение предполагает преобразование всей человеческой природы: не только ее разумной, интеллектуальной составляющей, но и перцептивной (чувственной) и телесной. Исихастская антропология не полагает человеческую природу вместе с ее интеллектуальными и перцептивными характеристиками установленными раз и навсегда. Исихазм рассматривает эти характеристики исходя из перспективы обожения как подлежащие кардинальному преобразованию, «радикальному трансцендированию».

В европейской философии к «радикальному трансцендированию» обращается Ницше в ситуации кризиса европейской метафизики. Критическая, деструктивная часть его учения направлена преимущественно на рационалистическую метафизику, а также на христианство, сведенное к этой метафизике. Ницше вновь и вновь разоблачает недостаточность, онтологическую и антропологическую неполноту одного лишь «когнитивного трансцендирования». В целях деструкции рационалистической метафизики Ницше использует любые подручные средства в качестве «оружия». Так, он неоднократно имитирует методы аргументации позитивизма против метафизических учений: «Ведь метафизический мир нельзя охарактеризовать иначе, инобытие, недоступное и непонятное нам инобытие; это был бы предмет с негативными качествами. — А если бы было достоверно доказано, что такой мир существует, то все равно осталось бы несомненным одно: его познание — это наиболее безразличное из всех видов познания, еще более безразличное, чем познание химического состава воды для моряка, терпящего бедствие» [5, С. 27].

В приведенной цитате Ницше использует риторический дискурс против метафизического. Важно не дать себя обмануть ницшевской риторикой, не принять риторический дискурс за философский. Сам Ницше не был ни позитивистом, ни имманентистом, признающим существование лишь за чувственно воспринимаемым миром. Выступая против чисто интеллектуальных, умозрительных конструкций, Ницше одновременно утверждает «радикальное трансцендирование»: «Я брожу среди людей, как среди обломков будущего, —

того будущего, что вижу я. И в том все мое творчество и стремление, чтобы творить и соединять воедино все, что является обломком, и загадкой, и ужасной случайностью» [6, С. 145–146]. Не признавая онтологическую полноту человека в его налично данном бытии, Ницше выдвигает императив превосходения человека как такового. Данный императив, как видно из приведенного фрагмента, предполагает установку на собиране, на преодолении разорванности и рассеянности, на организацию некоего единства и целостности высшего порядка (сверхчеловек). В свою очередь, в исихазме условием обожения выступает установка на «собиране ума в сердце»: «Необходимость этой работы собирана — следствие библейской антропологии, по которой задание «превосходения естества», реализуемое в устремлении к Богу и (энергийном) соединении с Ним, обращено ко всему человеку в целом. В исполнении такого задания человек должен выступать как единство и цельность; однако его естественный энергийный образ характеризуется не единством, а разрозненностью, рассеянностью. И «сведение ума в сердце» — с древности известный аскетике путь преодоления этой рассеянности, путь организации всех энергий не просто в единство (в некое единство их организует и страсть), но в единство, пригодное для соединения с Божией энергией» [12, С. 106].

В этом пункте возникает, пожалуй, самый сложный вопрос в горизонте проблемы сравнительного исследования ницшеанской антропологии и антропологии исихазма. Как мы уже показали выше, тезис о смерти Бога не является самым большим затруднением. Ницше констатирует смерть лишь метафизического, умозрительного Бога. Живой Бог остается в учении Ницше в несказанном, апофатическом плане — и Старый папа из Четвертой части «Так говорил Заратустра» угадывает это: «Что слышу я! — сказал тут старый папа, наострив уши. — О Заратустра! ты благочестивее, чем ты веришь, при таком безверии! Какой-нибудь бог в тебе обратил тебя к твоему безбожию» [6, С. 263]. Проблема в другом: в каком направлении мыслится у Ницше этот путь «превосходения естества»? С. Хоружий полагает, что у Ницше речь идет не об индивидуальном преобразовании, как и не о социальном прогрессе, но о биологическом развитии, эволюции рода: «Однако сверхчеловек, хотя к нему и ведет не индивидуальный, а сверхиндивидуальный, социальный процесс, есть новый образ индивидуальной личности, а отнюдь не социума. В силу этого, перед нами третья модель, промежуточная между полюсами духовной практики и социального прогресса и также вполне знакомая: разумеется, это биологическая модель, процесс типа образования вида (филогенеза) или выведения породы» [13, С. 136]. Однако такой вывод противоречит подчеркнuto антидарвинистской, антиэволюционистской позиции Ницше: «человек как вид не прогрессирует» [9, С. 29]. Хотя отдельные высказывания Ницше могут настолько сбивать с толку на этот счет, что становится возможным увидеть в ницшеанской антропологии даже намеки на евгенику [2, С. 195]. Тем не менее, как уже отмечалось нами, Ницше, несмотря на отдельные риторические перегибы, остается чужд всякому натурализму. Риторический дискурс выполняет в учении философа подчиненную, сугубо деструктивную и критическую задачу. Ницше высказывается непосредственно не в риторическом, но в мистическом дискурсе.

Нужно быть особенно внимательным, когда Ницше оставляет риторику и начинает говорить в символах. Вот, на наш взгляд, ключевое высказывание, проливающее свет на проблему превосходения человека в учении Ницше: «Нужно хотеть исчезнуть, чтобы снова возникнуть — перейти из одного дня в другой. Превращение через тысячи душ — вот что должно быть твоей жизнью, твоей судьбой. И в конце концов — снова пожелать пройти все это» [8, С. 181]. Обратим внимание на соединение в данном высказывании двух гетерогенных антропологических горизонтов: коллективного и индивидуального. Тысячи душ — метафора всего человечества. Но превращение через тысячи душ (*Verwandlung durch hundert Seelen*) должен пожелать, избрать отдельный индивид. Человек должен сам захотеть отказаться от своей замкнутой, эгоцентрической изолированности и вступить в единство с «тысячью душ». При этом речь не идет о каком бы то ни было растворении индивидуальности в коллективности. Превращение через тысячи душ остается волеизъявлением, индивидуальным и личным выбором отдельного человека. Тем, кто знаком с православной традицией в богословии и ее рецепцией в русской религиозной философии, не трудно будет догадаться, что наиболее близким к такой трактовке человека вариантом является учение о соборности. Учитывая близость мистического дискурса Ницше именно этому контексту, уже не остается возможности всерьез относить процесс восхождения к сверхчеловеку к биологической модели. Да, изолированный, самозамкнутый индивид не в состоянии пройти путь к сверхчеловеку. Но и никакой биологический род не пройдет этого пути. Сверхчеловек — категория не биологическая, но сверхбиологическая. Точно также эта категория не индивидуальная, но и не коллективная, не родовая, но — сверхиндивидуальная. И, с другой стороны, разве в учении об обожении речь не идет о трансцендировании всякой отдельной индивидуальности в направлении к единению двух онтологических горизонтов — божественного и человеческого, как это показал сам Хоружий. Как сказал Клагес, мы действительно не промахнемся, если будем искать ключ к пониманию ницшеанской антропологии в контексте исихастской традиции, а вовсе не среди биологических псевдотеорий о выведении новой породы человека.

Завершая наше исследование, еще раз подчеркнем основной вывод: учение о сверхчеловеке у Ницше принадлежит к мистическому дискурсу, обнаруживающему определенную степень близости к традиции исихастской антропологии. Именно мистическом дискурсе мысль Ницше раскрывается в своих подлинных интенциях: «Будьте внимательны, братья мои, к каждому часу, когда ваш дух хочет говорить в символах: тогда зарождается ваша добродетель. Тогда возвысилось ваше тело и воскресло; своей отрадой увлекает оно дух, так что он становится творцом, и ценителем, и любящим, и благодетелем всех вещей» [6, С. 63].

ЛИТЕРАТУРА

1. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма / Т. Альтицер. — М.: Канон+, 2010. — 224 с.

2. Аппель Ф. Ницше против демократии / Ф. Аппель. — СПб: Наука, 2016. — 287.
3. Клагес Л. Психологические достижения Ницше / Л. Клагес. — М.: Культурная революция, 2016. — 250 с.
4. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения / А. Ф. Лосев. — М.: Академический проект, 2021. — 646 с.
5. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 2: Человеческое, слишком человеческое / Ф. Ницше. — М.: Культурная революция, 2011. — 672 с.
6. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше. — М.: Культурная революция, 2007. — 432 с.
7. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 6: Сумерки идолов. Антихрист. Ессе homo. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер / Ф. Ницше. — М.: Культурная революция, 2009. — 408 с.
8. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 10: Черновики и наброски 1882–1884 гг. / Ф. Ницше. — М.: Культурная революция, 2010. — 640 с.
9. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 13: Черновики и наброски 1887–1889 гг. / Ф. Ницше. — М.: Культурная революция, 2006. — 688 с.
10. Ницше Ф. Сочинения. Философская проза. Стихотворения. / Ф. Ницше. — Калининград: Янтарный сказ, 2002. — 456 с.
11. Палама Г. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Г. Палама. — М.: Академический проект, 2011. — 279 с.
12. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. — 352 с.
13. Хоружий С. С. Современные проблемы православного мирозерцания / С. С. Хоружий. Православие и мир. Электронная библиотека (lib.pravmir.ru).
14. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога / Пер. с греч. Г. В. Вдовин. — М.: Директ-Медиа, 2014.
15. Nietzsche F. Gesammelte Werke / F. Nietzsche. — Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012.