

## МИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОГО РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

**С.С. Аванесов**

Томский государственный  
педагогический университет

iskiteam@yandex.ru

В статье раскрываются основные значения термина «мистика» в православном христианстве. Рассматривается структура индивидуального мистического опыта (мистика в «сильном» значении термина) и базовые уровни тематизации мистического дискурса в рамках православного христианства в целом (мистика в «слабом» значении термина).

**Ключевые слова:** религиозный опыт, христианство, мистика, мистическая теология.

Аналитика религиозной сферы человеческой практики (прежде всего, так называемой *практики себя*)<sup>1</sup> требует сегодня от философа культуры умения строго определять предмет своей рефлексии и способности точно применять ту терминологию, которая устойчиво связана с этим предметом. Здесь, пожалуй, нужна определенная «ревизия» религиозоведческого словарного запаса, во многом ориентированного еще на отстраненное, «объективистское» отношение к религиозному, то есть на такое отношение, которое является в огромной степени идеологически ангажированным и в наше время выглядит архаичным и непродуктивным. Это касается в том числе и терминов «мистика» и «мистический», которыми зачастую (и по привычке) обозначают либо некую область чудесных, «сказочных» возможностей, либо сферу отклонений от психической нормы. Однако, такой «паранормальный» статус явлений, называемых

мистическими, не может быть безоговорочно признан самим религиозным сообществом; напротив, в определенном смысле мистика в контексте целостного религиозного опыта воспринимается и полагается как нормальный и даже *нормативный* базис религиозной жизни в ее сути. Наличие мистического измерения маркирует специфическое отличие религиозной реальности от «профанной». Точность понимания и употребления терминов, призванных адекватно описывать религиозную культуру (в том числе и ее мистическое измерение), уберет нас от вольного или невольного конструирования, так сказать, третьей реальности – религиозоведческой, самой фантастической.

Обычно мистицизмом (от греч. *mustik3~* – тайный, таинственный, закрытый) называют совокупность представлений о «непосредственной связи вещей и явлений с сакральными началами»<sup>2</sup>, иначе

<sup>1</sup> Ср.: Хоружий С.С. Последний проект М. Фуко в призме синергийной антропологии // Человек.RU. – 2009. – № 5. – С. 11.

<sup>2</sup> Балагушкин Е.Г. Аналитическая теория мистики и мистицизма // Мистицизм: теория и история. – М., 2008. – С. 36.

говоря, о наличии «сверхчувственного измерения» реальности, а также о принципиальной возможности «контакта» или «коммуникации» человека с этой сверхчувственной реальностью<sup>3</sup>. Мистицизм воспринимается и переживается «как опыт непосредственного приобщения к «высшей реальности», какой ее представляет та или иная религиозно-метафизическая традиция»<sup>4</sup>. Мистицизм – это такая имплицитная или теоретически эксплицированная мировоззренческая установка, согласно которой «естественное» и «сверхъестественное» сосуществуют в рамках некоего экзистенциального континуума; природа указанного континуума определяется в каждом конкретном конфессиональном контексте специфическим образом, и в зависимости от этого определения сам акт мистического трансцензуса (выхода из «естественного» в «сверхъестественное») структурируется и операционально оснащается особым образом.

Мистика – это опирающаяся на мистицизм (как на свою мировоззренческую и доктринальную предпосылку) «духовно-практическая деятельность адепта веры, назначением которой является осуществление непосредственной связи с сакральным началом»<sup>5</sup>. Если мистицизм – это система убеждений и представлений о «сверхъестественном» и о *возможности* коммуникации с ним, то мистика – это практически осуществленный мистицизм как *реализация* указанной возможности.

<sup>3</sup> Ср.: Леви-Брюль Л. Мистический опыт и символы первобытных людей // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М., 1998. – С. 338–339.

<sup>4</sup> Кимелев Ю.А. Феномен мистицизма и современная буржуазная философия религии // Вопросы философии. – 1985. – № 8. – С. 142.

<sup>5</sup> Балагушкин Е.Г. Указ. соч. – С. 36.

Как правило, мистикой именуется особые, *исключительные* практики, целиком ориентированные на переживание прямого контакта со сверхъестественным (сакральным). Такие практики имеют место во всякой сложившейся религиозной традиции, будучи конституированы и институализированы как специфический («таинственный») элемент этой традиции. В таком своем статусе мистика предстает как сфера эксклюзивных религиозных актов, требующих специальной подготовки, реализуемых с помощью особых методов и ведущих к незаурядному результату. Последний, в зависимости от конкретной конфессиональной традиции, понимается и как «встреча» с высшей реальностью, и как «общение» с ней, и как «растворение» в ней. В христианском религиозном опыте, прежде всего в восточном (православном) его варианте, результат мистического акта понимается как состояние богообщения, прямой и непосредственной коммуникации с Богом.

Персональный мистический «путь» в восточном христианстве, если этот путь не только декларирован, но и *вполне* реализован, всегда начинается определяющим его контекстом и завершается выражающим его текстом; исполнение этих «граничных» условий есть критерий того, что этот путь совершается в Церкви, в поле конкретного духовного опыта. Полнота мистического пути предполагает *органичность* его возникновения и протекания, его опору на соборную традицию; вне этих *определенных* контекстуальных условий мистический опыт как таковой или невозможен, или изначально коррумпирован. Конфессиональные особенности конкретной духовной традиции задают, «программируют» *специфичность* индивидуального мистического опыта и его результатов. Именно эти кон-

текстуальные предпосылки мистики позволяют осознанно и аргументированно отличать христианскую мистику в целом от любой другой, а в рамках христианства – православную мистику от католической.

Говоря о православно-христианском мистическом опыте, надо иметь в виду, что он всегда совершается согласно устойчивой «матрице», структуру которой можно попытаться эксплицировать следующим образом.

1. Мистический акт как таковой полностью определяется соответствующим конфессиональным контекстом. Именно благодаря данному контексту мистика имеет свое определение, свое место в религиозной системе, свою ценность и цель. Мистический трансцензус задается, организуется и верифицируется исходя из сложившегося конфессионального опыта; иначе говоря, и понятие, и параметры, и смысл мистики обусловлены той традицией, в которой существует конкретный мистик и осуществляется конкретный мистический акт. Для православного христианства указанный конфессиональный контекст задается Церковью; иначе говоря, православно-христианская мистическая практика всегда совершается в *церковном* контексте.

2. Мистический акт осуществляется как практическая реализация определенной установки<sup>6</sup>, которая задается осознанным полаганием *цели* указанного акта. Мистический акт в восточном христианстве – это не спонтанный транс, не бесцельное иступление; мистическое действие *целесообразно*. Наличие установки означает, иначе говоря, превентивное принятие *плана* действий, ориентированных на достижение яс-

ного, определенного результата. В контексте православно-христианского опыта этот результат представляется двояким, то есть имеющим как бы двойное измерение. Во-первых, ближайший результат как финал конкретного мистического акта, как, образно говоря, цель в ее «краткосрочном» аспекте (телос № 1) – это достижение мистиком состояния *бгообщения*. Во-вторых, конечный результат как итог мистической деятельности в целом, как цель в ее «долгосрочном» аспекте (телос № 2) – это *обожение*, то есть спасение, святость, богоподобие. Полагание так понимаемой двуединой цели и формирует исходную установку мистического акта в православном христианстве.

3. Осуществление исходной установки требует «включения» в дело определенных специфических средств в их соподчиненности мистической цели; в самом общем смысле совокупность таких средств может быть названа духовной собранностью, или *концентрацией*. Имеются в виду такие «операции», как предельная изоляция от всех – и физических, и психических – воздействий посюстороннего мира с одновременной сосредоточенностью чувств и мыслей на сверхъестественном «Объекте»; напряженная молитва, в которой участвует весь человек; полное внимание к «встречным» действиям Бога; самоконтроль, именуемый в традиции «трезвением». Для традиции исихазма характерен и такой мистический «метод», как «сведение ума в сердце»<sup>7</sup>.

4. Реализация мистического «пути» может развиваться по нескольким сложившимся в традиции (аутентичным) «моделям». Во-первых, это модель «просвещения ума». Такая модель мистического пути именуется *гностической*, то есть в данном случае ориентированной на получение истин-

---

<sup>6</sup> Ср.: Хоружий С.С. Аналитический Словарь Исихастской Антропологии // Синергия. – М., 1995. – С. 57.

<sup>7</sup> Там же. – С. 95–97.

ного знания (гносиса) мистическим образом. Основоположником этой модели считается Климент Александрийский; ей следовал также псевдо-Дионисий Ареопагит. Мистика, которая выстраивается согласно этой модели, обычно характеризуется как «абстрактно-спекулятивная»<sup>8</sup>. Данный вариант мистики порожден христианскими рецепциями неоплатонического мистического дискурса. Во-вторых, это *нравственно-практическая* модель, в которой предпочтение отдается не знанию Бога (gn<sup>^</sup>si-), а чувству любви к Богу (jro-), не пониманию, а переживанию. Если первая модель является основанием рациональной теологии, то вторая – моральной практики. К ранним адептам этой модели относят св. Макария Египетского и св. Симеона Нового Богослова<sup>9</sup>. В-третьих, это модель «синтетическая», сочетающая в себе характеристики первых двух моделей. К ее приверженцам принадлежат св. Григорий Нисский, св. Исаак Сирий и св. Максим Исповедник<sup>10</sup>.

5. По какой бы модели ни выстраивался православно-христианский мистический путь, он ведет к определенному, *эксклюзивному* состоянию как своему финалу. Инвариант всех индивидуальных финальных состояний выражается понятием **jkstasi-**, то есть «выход-за», «смещение», «исступление» («выступление наружу»). Человек преодолевает свою наличную онтологическую ограниченность и оказывается в таком экзистенциальном «поле» (или «состоянии»), в котором он как бы «перерастает» самого себя, «вскрывается» в сторону Абсолюта и превосходит себя за счет личностной коммуникации с Ним. Индивидуальными сви-

детельствами такого состояния выступают исключительные явления: покой (безмолвие, **0sucja**), озарение светом (просветление, **fwtism3-**), радость и т. п.; такие феномены удостоверяют состоявшийся «контакт» мистика с высшим миром.

6. Однако финал мистического акта имеет ценность не столько сам по себе; значение его определяется направленностью деятельности мистика к итоговой цели – спасению (**swthrja**); финал отдельного мистического акта как такового имеет полный смысл именно как свидетельство продвижения к этой высшей цели. Вся жизнь мистика воспринимается им как единый мистический путь – как последовательность отдельных восхождений к трансцендентному. Поэтому финальные мистические явления имеют прежде всего *семантическую* ценность: важно не то, что они присутствуют в личном опыте мистика, а то, что они являются признаками совершающегося обожения (**q1wsi-**). Они переживаются как знаки личностного возрастания человека в *подобие* Бога. «В отличие от всей античной, а также и всей восточной мистики, – справедливо указывает С.С. Хоружий, – путь Обожения требует не растворения и утраты, но усиления и расширения индивидуального самосознания, конкретно-личной идентичности человека. Но в то же время это действительный трансцензус, означающий обретение предикатов иного, Божественного бытия и преодоление определявших прежнее, «ветхое» бытие начал греха, смерти и конечности»<sup>11</sup>.

7. Наконец, всякий состоявшийся мистический акт входит в соборный мистический опыт Церкви, будучи так или иначе

<sup>8</sup> См.: Минин П. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 343–361.

<sup>9</sup> Там же. – С. 361–363.

<sup>10</sup> Там же. – С. 345.

<sup>11</sup> Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // С.С. Хоружий О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 265.

вербализован и тем самым закреплен в традиции. Таким образом происходит трансляция индивидуального мистического опыта в сфере церковной мистики в целом. Совокупность текстуальных фиксаций мистического опыта составляет содержание мистического богословия как особого «раздела» (или «жанра») теологии. Мистическое богословие – это «специфический тип богословия, который стремится быть прямым выражением духовной практики, опыта жизни в Боге. В отличие от обычного “теоретического”, или академического, богословия, богословие мистическое вплотную сливается со сферой мистико-аскетического опыта, как бы служа его собственной “прямой речью”, доставляя ему первичную вербализацию, которая лишь отчасти является систематизацией и концептуализацией»<sup>12</sup>. Язык мистического богословия по необходимости метафоричен и поэтичен: опыт мистических переживаний требует для себя такой формы выражения, которая дает место аллегории, намеку, парадоксу. Трансляция индивидуального опыта в формах мистической теологии – это свидетельство того, что субъект данного опыта на момент завершения мистического акта находится в том же контексте, в котором он находился, начиная этот акт.

Итак, «организация» (или *архитектоника*) мистического акта в православном христианстве включает в себя следующие «матричные» компоненты: базовый контекст, установка, концентрация, реализация, финал, итог и трансляция. Ключевым моментом конфессиональной квалификации такого акта является его *персоналистический* характер: мистик предпринимает определенные (исключительные) действия не для того, чтобы раствориться в абсолютной ре-

альности, а с целью возвышения и утверждения собственной личности в ее идеальном, совершенном, богоподобном статусе, то есть в синергичном общении с Личностью абсолютного порядка.

Однако термин «мистика» («мистический») приложим и к иным явлениям христианского религиозного опыта, напрямую не связанным с переживанием эксклюзивных состояний, но тем не менее содержащим в своей структуре мистический («таинственный») аспект; более того, речь идет о таких явлениях, которые могут быть отнесены к разряду *религиозных* только в силу признания или предположения их *мистического* «измерения». Выше речь шла о мистике в «сильном» значении термина, предполагающем ее рассмотрение в качестве одного из достаточно изолированных и специфических регионов религиозного опыта, как одного из «составных элементов» или «частей» религиозной «системы», в которой, наряду с мистикой, обнаруживаются и другие «части» (вероучение, культ, мораль и т. д.). Однако мистика «сама по себе» как «таковая», как *отдельный и исключительный* элемент религиозного опыта вполне может отсутствовать в жизни *конкретного* религиозного человека; но если этот человек религиозен, то мистика (уже не в «сильном», а в «слабом» значении) является *неустраняемым аспектом* и всей жизни такого человека в целом, и каждого значимого ее момента. При таком использовании термина «мистика» речь должна идти уже не о *специальном* действии, направленном на достижение *особенного* результата, но о неких «ординарных» явлениях, относящихся тем не менее к разряду фундаментальных религиозных феноменов – таких как вероучение, повседневная аскетика, молитва, таинства и, в конце концов, сама Церковь как религиозное со-

<sup>12</sup> Там же. – С. 269.

общество. Соответственно, любой способ последовательного изложения сути названных феноменов или рефлексии над их содержанием и значением в поле соборного опыта (Предания) оказывается разнообразностью мистического дискурса (хотя и не мистической теологией в точном смысле слова). В зависимости от обращенности на один из названных предметов такой дискурс получает свою конкретную тематизацию, выступая в разных своих «изводах» и как антропология, и как теория аскетики, и как догматическое богословие, и как сакраментология и т. д.

Прежде всего, само понятие о жизни человека включает в себя ясно выраженный мистический аспект. Жизнь как таковая – сама по себе, в чисто биологическом смысле – не имеет никакой ценности; она воспринимается как ценность лишь в ретроспективе ее Божественного происхождения и в перспективе ее конечного совершенства, соответствующего Божественному замыслу о ней. Жизнь «является благом, если проживается добродетельно, и злом, если проживается преступно»<sup>13</sup>. Поскольку и источник, и критерий «доброкачественности» жизни имеет трансцендентный характер, постольку жизнь каждого конкретного человека значима лишь в перспективе своих сверхжизненных параметров, то есть в *мистическом* плане.

Сама человеческая «единичность» полагается в христианстве как *неравная себе самой*. Человек в своем наличном статусе есть биосоциальный индивид; при этом всякий человек неповторим, уникален, индивидуален в силу *данных* ему одному способностей; но при этом человек в своем *идеальном* измерении способен превосходить данное,

<sup>13</sup> Лактанций. Божественные установления III 19.

ориентируясь на *заданное*, становясь тем, кем он не является в наличном бытии, и тем самым реализуясь как *личность*. Духовная полнота осуществляется именно в личной жизни, в таком существовании, которое «превосходит себя». Поэтому, кстати, и мистический трансцензус переживается двояким образом: и как переход к *иному* (сверхэмпирическому), и как «стяжание» *своего* (должного, «предписанного», заданного) совершенства. С.С. Хоружий утверждает: «Единосообразность личности во всецелом устремлении к Богу имманентна мистическому акту и составляет даже не элемент, а самое существо исихастской практики»<sup>14</sup>. Личность, таким образом, *едина* именно в своем *мистическом* (духовном) аспекте, и никак иначе она не может быть единой. Другими словами, религиозная жизнь человека есть практически достигаемое единство личности в ее двух измерениях: наличном и заданном, то есть *полнота* существования; но это единство достижимо именно в силу того, что личность изначально полагается как такое существо, которое *мистически* превосходит себя.

Личная деятельность (*pr\Axī-*) в православно-христианской традиции также имеет свой мистический «подтекст», поскольку мыслится не как последовательность индивидуальных человеческих усилий и достижений, но как со-деятельность, сотрудничество (*sunergeja*) человека и Бога. Результативность аскетической практики – в самом широком смысле этого понятия – обеспечивается именно наличием экзистенциальной коммуникации между прилагающим волевое усилие человеком и

<sup>14</sup> Хоружий С.С. Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция Православия / Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 190.

«выступающим» ему навстречу Богом. Православный подвиг «весь протекает в стихии личного бытия-общения, в напряженном молитвенном диалоге с личным Богом»<sup>15</sup>. Если жизнь имеет ценность как благой дар человеку от Бога (благодать), то деятельная, практическая жизнь продуктивна в силу ее Божественной поддержки («благодать на благодать», Ин 1:16). Поскольку вся жизнь воспринимается как волевое движение к святости, постольку и мистический опыт, сопровождающий и поддерживающий это возрастание, представляется перманентным. В православной традиции «стяжание благодати – принципиально непрестанный, постоянно поддерживаемый и возобновляемый духовный труд. Благодать не дается во владение, в собственность человеку <...>. Как высоко ни поднялся бы человек, он всегда может пасть – такая одна из первейших заповедей христианской аскезы»<sup>16</sup>. Единство мистики и аскезы предохраняет человека от увлечения «сильными чувствами» и «эксклюзивными состояниями», от стремления к мистическим переживаниям как единственной цели своих усилий. Мистический опыт является *духовным* в подлинном смысле, когда он аскетически организован, и наоборот, аскетика тогда продуктивна, когда она имеет мистическую поддержку и ориентирована на мистический идеал обожения.

Одной из универсальных форм религиозной коммуникации является *молитва*; в православном христианстве молитва переживается как акт личного общения человека с Богом, то есть как мистически окрашенное событие. То же значение имеют и *таинства*, понимаемые как синергичные сакральные акты, не сводящиеся к «посюсто-

ронным» священнодействиям, но приобретающие подлинное онтологическое значение именно в силу мистического участия в них Самого Бога.

Мистический характер в восточном христианстве имеет и вся сфера теологической деятельности. «Восточное Предание, – указывает В.Н. Лосский, – никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания божественных тайн и догматами, утвержденными Церковью. <...> Богословие и мистика отнюдь не противоплагаются; напротив, они поддерживают и дополняют друг друга. Первое невозможно без второй: если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым»<sup>17</sup>. Сам процесс формулировки, принятия и исповедания догматов как формул, заключающих в себе высшее, сверхэмпирическое знание требует *веры* как особого мистического состояния; это состояние у тех, кто изрекает догмат, и у тех, кто с ним соглашается, должно быть единым. Догмат, «выражающий Богооткровенную истину, представляющуюся нам непостижимой тайной, должен переживаться нами в таком процессе, в котором вместо того, чтобы приспособлять его к своему модусу восприятия, мы, наоборот, должны понуждать себя к глубокому изменению своего ума, к внутреннему его преобразованию и таким образом становиться способным обрести мистический опыт»<sup>18</sup>. Богословские истины, таким образом, не только нечто сообщают о мистической реальности, но и формиру-

<sup>15</sup> Там же. – С. 198.

<sup>16</sup> Там же. – С. 201.

<sup>17</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 98.

<sup>18</sup> Там же.

ют ее; догмат является догматом только для человека, так или иначе «погруженного» в мистическую реальность.

Теологическая деятельность, таким образом, предстает как практика, вписанная в общий контекст церковной жизни. «Богословствование – высшая форма участия в мистической и харизматической жизни церковного тела. Отличие и существо этой жизни в том, что в тело церковное входят личности, и связь между ними – личное и живое общение»<sup>19</sup>. Церковь как исходный и предельный контекст всякого мистического акта, в свою очередь, существует как *мистическая* реальность, в которой осуществляется содействие человеческих и Божественных энергий. Таким образом, Церковь есть сфера совершенно особой *онтологии*, коммуникативной онтологии<sup>20</sup>, задающей возможность экзистенциального общения и содействия вопреки непреодолимым сущностным различиям конечного и Абсолютного, «снимаемым» в поле персональных коммуникаций.

Как видим, все значимые сферы религиозной жизни и практики являются таковыми благодаря обязательному наличию в их «составе» мистического измерения. По большому счету, мистика как нечто *специфическое* может быть выделена из совокупного христианского опыта лишь *условно*. Мистическое измерение присуще *всем* сферам религиозной жизни; при этом в отдельных моментах или на отдельных этапах такой жизни может происходить (и происходит) своего рода «концентрация» или «акцентуация» мистического, иначе говоря, переход

<sup>19</sup> Хоружий С.С. Метаморфозы славянофильской идеи в XX веке / Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 137.

<sup>20</sup> Ср.: Зизиулас И., митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. – М., 2006. – С. 9–13.

мистики из слабого состояния в сильное. Однако такая акцентуация не столько выделяет мистику из совокупного религиозного опыта и не столько противопоставляет ее всем прочим формам этого опыта, сколько концентрирует, собирает и усиливает ту инвариантную интенцию, которая присуща религиозной жизни как таковой и «распределена» по всем ее проявлениям. Все то, что не подлежит прямой вербализации, рационализации и верификации, но при этом выступает как «значимое» содержание *религиозного* опыта, имеет отношение к мистике. В этом смысле и ценность, и идеал в определенном смысле «мистичны».

Итак, восточно-христианская мистика в сильном значении термина есть специально организованная практика, ориентированная на достижение эксклюзивных состояний (телос № 1, богообщение) с целью продвижения к спасению (телос № 2, обожение); мистика в православном христианстве представляет собой *универсальный аспект* религиозного опыта как такового: *всякий* религиозный опыт является мистическим, *по-скольку он религиозен* (в данном случае термин «мистика» употребляется в слабом значении); наконец, мистика в православии всегда *личностна* – не в психологическом смысле (точнее, им она не исчерпывается), а в онтологическом – ибо в восточном христианстве «личность» есть *онтологическая* категория.

### Литература

Балагушкин Е.Г. Аналитическая теория мистики и мистицизма // Мистицизм: теория и история. – М.: ИФ РАН, 2008. – С. 14–71.

Зизиулас Иоанн, митрополит. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / пер. с англ. Д.М. Гззяна. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.



Кимелев Ю.А. Феномен мистицизма и современная буржуазная философия религии // Вопросы философии. – 1985. – № 8. – С. 140–148.

Лактанций. Божественные установления. Книги I–VII / Пер. с лат., вступ. ст., комм. В.М. Тюленева. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. – 507 с.

Леви-Брюль А. Мистический опыт и символы первобытных людей // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антрология. – М.: Канон, 1998. – С. 333–358.

Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. – Киев: Путь к Истине, 1991. – С. 95–259.

Мишин П. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. – Киев: Путь к Истине, 1991. – С. 337–391.

Хоружий С.С. Аналитический Словарь Исихастской Антропологии // Синергия: Проблемы аскетики и мистики православия. – М.: Дидик, 1995. – С. 42–150.

Хоружий С.С. Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция Православия / Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 182–206.

Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии / Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 261–288.

Хоружий С.С. Метаморфозы славянофильской идеи в XX веке / Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 117–140.

Хоружий С.С. Последний проект М. Фуко в призме синергичной антропологии / Человек. RU. – 2009, № 5. – С. 11–43.