

## Проблема концептуальных оснований православной педагогики

Г. Н. МИНЕНКО

г. Кемерово

Проблема концептуальных оснований православной педагогики является в настоящее время одной из наиболее острых и актуальных. То или иное ее решение влечет за собой значительные следствия для педагогической практики, которая развивается в настоящее время очень бурно, но часто без ясных теоретических ориентиров, методом проб и ошибок. Она актуализируется в настоящее время не столько внутрицерковными задачами развития традиционных форм православного образования, сколько задачей выхода последнего во внецерковную образовательную среду. Эта задача установления христианской педагогики на более широком философском и научном основании начала решаться на излете русской философской мысли, в предреволюционные годы, затем продолжилась в эмиграции.

Но, казалось бы, какая может быть проблема, если мы имеем в своем распоряжении не только догматические принципы христианства, но и согласованные с ними определенные положения христианской антропологии?

Здесь можно сослаться на пример философа и богослова В. В. Зеньковского (1881—1962). Он не удовлетворился общим догматически-антропологическим положением о Богоподобии человеческой личности. Его великая заслуга состоит в том, что он первым из русских мыслителей сделал попытку ввести непосредственно в педагогическую теорию принцип бесконечности личности и сделать из этого выводы. В своей замечательной, богатой глубокими рассуждениями на этот счет работе «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии» (1934 г.) он писал: «Духовная жизнь в человеке есть непрестанное, неутомимое искание Бесконечности, и как раз этой его чертой оно сообщает человеку тот *plan spirituel*, который движет человека к Богу» [1, с. 150]. В практическом плане очень важна идея В. В. Зеньковского о соотношении периодов развития личности ребенка с развитием его способности внутреннего осознания своей причастности Божественной бесконечности. Каждый период от раннего детства до юности характеризуется у него своими особенностями отношения к бесконечности. Раннее детство (до 7 лет) характеризуется непосредственной открытостью ребенка «дыханию бесконечности». Второе детство (от 7 до 12—13 лет) — утрата «томления о бесконечности», возраст послушания и интенсивного овладения нравственными и социальными нормами; возраст подражания взрослым, наиболее благоприятный для традиционного воцерковления (хождение в храм, молитвы и т.п.). Отрочество (12—16 лет) — открытие в себе подростком внутренней бесконечности на основе пробуждения пола; возраст сопротивления социальной среде, ее нормам и стереотипам. Юность (после 16—16,5 лет) — возвращение детской открытости бесконечности [1, С. 110—125]. Из этой перио-

дизации возникает для педагога много будоражащих мысль проблем и вопросов. Например, приемлем ли его тезис о том, что подлинное воцерковление возможно лишь в юношеском возрасте? В таком случае как выстраивать образовательные программы и методики по православному циклу для более раннего возраста? И то ли делается, что нужно делать в воскресных школах? Многие положения и обобщения этого теоретика христианской педагогики требуют практической проверки в условиях современного образовательного процесса.

Полагание бесконечности человека, осуществленное не только В. В. Зеньковским, но и его блестящими предшественниками на этом поприще — В. С. Слоловьевым, С. Л. Франком, Б. П. Вышеславцевым и др., — не вызвало адекватной реакции, оказалось невостребованным как в эмиграции, так и в советской России. На наш взгляд, причина состоит в следующем. Идея Богоподобия человека как его причастия Божественному атрибуту бесконечности осталась незавершенной в одном важном пункте. Увлеченность новой идеей о бесконечности личности помешала В. В. Зеньковскому и другим обратить внимание на ее неоперациональность. С ней очень трудно работать как в философии, так и в науке. По своей родословной в христианской теологии, бесконечность — одно из имен Бога, указывающее на Его непостижимость, и его можно отнести к отрицательному, или апофатическому, богословию. Поэтому бесконечность для человека может выступать лишь вектором движения, трансценденции в его предстоянии Богу. Человеческое в этом движении заключается в осознании наличия внутренних пределов и попыток их превосхождения или «снятия», т.е. постулированная русскими мыслителями беспредельность личности настоятельно требовала фундаментальной разработки ее противоположности — категории пределов человека.

Вывод о необходимости мыслительного движения именно в этом направлении подтверждается опытом концептуализации глобальных проблем современности, осуществленной, например, Римским клубом. Она заключается в осознании того, что в настоящее время без понимания путей радикального изменения качества социального индивида, а еще точнее — без познания неких внутренних ограничений его наличной природы, выход из всеобщего цивилизационного кризиса невозможен.

Употребляемое Римским клубом понятие внутренних ограничений, или пределов, человека выводит на онтологическую диалектику. Предел и конечность человека противостоят его беспредельности и бесконечности. Человек в этом случае выступает как противоречивое конечно-бесконечное существо.

Рассмотрим тему пределов человека на примере известного «принципа удовольствия», лежащего в основе тео-

рии и практики гедонизма. Обнаруженный и отрицательно оцененный мыслителями еще в период греческой цивилизации гедонизм не был до конца преодолен, но лишь отодвинут в христианскую эпоху. В процессе обмирщения европейской культуры в последние 300 лет он постепенно набирал силу и фактически стал одним из главных факторов актуализации внешних пределов роста научно-технической цивилизации в XX столетии.

Правильная перспектива для понимания упорства гедонического принципа возникает только тогда, когда мы рассматриваем его именно как сущностный предел человека. Под этим понятием имеются в виду пределы восхождения человека к более совершенному состоянию его социальной и индивидуальной природы, или пределы его стремления к трансценденции, как выражаются в философии. «Пределы человека» — светский конструкт для обозначения разорванной связи с Богом, о чем свидетельствует догмат грехопадения.

Принцип удовольствия органически связан с внутренним миром, со специфическим устройством «машины жизни» — мотивационно-волевого ядра человека. Согласно системной концепции мотивации Д.В. Колесова, возникновение психики связывается с формированием гедонического рецептора, работающего по принципу различения приятного и неприятного, выполняющего функцию оценки хода и результата удовлетворения потребности. И как таковой он очень эффективен. В своих истоках принцип удовольствия функционален, полезен и неотделим от процесса удовлетворения потребностей. На основе гедонического ядра потребностного цикла эволюционно преемственно возникает и эмоциональное подкрепление. Многообразие эмоций не устраняет первичного гедонизма, а, наоборот, акцентирует его. Модальности, или виды эмоций располагаются между теми же полюсами «приятное» — «неприятное».

Вместе с тем совершенно очевидно, что в развитой культурной среде в значительной мере именно гедонический фактор ведет к социальным издержкам, таким, как наркотизм, алкоголизм и другие подобные формы акцентированной субъективности, пристрастия человеческой природы к принципу удовольствия. Суть происходящей в этом случае трансформации заключается в том, что средство поддержания жизни и защиты, средство для пользы организма превращается в цель активности. Происходит утончение, эстетизация, качественное и количественное разрастание гедонической субъективности.

Ключевое слово в истолковании гедонизма — *субъективность*, это понятие включает в себя две неравнозначные модальности. Когнитивная субъективность, связанная с познавательными процессами, имеет объективный коррелят, благодаря чему мы способны к познанию объективной истины о тех или иных явлениях мира и к практическому овладению ими в интересах человека. На этом основываются вся наука и социальная практика. Аффективная же субъективность человека безотносительна и не имеет объективного коррелята. В мире нет таких объективно данных явлений, которые можно соотносить с приятным и неприятным, с радостью и страданием, с многообразной и текучей реальностью эмоций и чувств. Человек, как замкнутая капсула-монада, в значительной мере отделен от внешнего большого мира. Субъективность подкрепляющих центров активности организма и личности есть предел человека потому, что они являются ко-

нечным звеном всего потребностного цикла — внутренним поощрением или, наоборот, наказанием. Спиноза говорил о рабстве человека у своей природы — аффектов, влечений, эмоций. Он же дает яркое описание мотивации раннебуржуазного человека. Она сводится к совокупности влечений, привязанных к удовольствию/страданию, т.е. фактически к гедоническому ядру.

Каждая культура в лице своих мыслящих представителей пыталась осознать и превзойти это препятствие к трансценденции. Но самый грандиозный приступ на базовый принцип удовольствия совершило христианство. По христианской аскетической традиции именно гедоническое начало порождает так называемые противоестественные или страстные состояния человеческой природы, преодолеть которые невероятно трудно. Это такие страсти, как гнев, зависть, ненависть, чревоугодие и масса подобных вечных спутников человека. Авторитетный исследователь христианской аскетики А.С. Зарин, ссылаясь на многих Отцов Церкви, пишет: «"Удовольствие" лежит в основе всех "страстей" <...> Отсюда многие аскеты, из боязни развить в себе "страсть", относились подозрительно и даже отрицательно ко всему вообще удовольствию, всеми мерами избегая чувства физической удовлетворенности и приятности» [2, С. 654, 655].

Возможно ли полное подавление гедонического начала для человека? Опыт восточно-христианской монашеской аскетики в реализации такой программы показывает, что возможно. Борьба с удовольствием составляет основное содержание подготовительного этапа процесса, называемого «духовным деланием». Это невероятно трудоемкое дело, удававшееся далеко не всем подвизавшимся в нем. В христианской аскетике разработаны тонкие методы поэтапного искоренения греховных влечений. Начальным этапом является обуздание «желательного» начала, с которым, собственно говоря, и связаны гедонические пережесты человеческой природы. Его усмирение ведет к ослаблению пороков «яростной» части души (гнев, зависть, ненависть, соперничество и т.п.). Затем уже становится возможным ущемление пороков разумной части души, прежде всего такого духовного порока, как гордыня.

Очевидно, что христианское учение о страстях развивается в рамках платоновского тройственного деления души, части которой в аскетике именуются *желательной*, *яростной* и *разумной*. Схема, как считают историки, была воспринята св. Григорием Богословом и вошла в аскетику через его ученика, одного из основателей и теоретиков монашества св. Евагрия. Здесь следует обратить внимание на два обстоятельства.

Во-первых, то, что первый удар новоначальный монах должен был нанести по чревоугодию, притом что страсть эта считалась в аскетике укорененной в естественной потребности человека и наиболее невинной в сравнении, например, с гордыней.

Во-вторых, в аскетике наблюдается поразительное пристрастие к обличению удовольствия как врага монашеского подвига или, реже, удовольствия и страдания совокупно. Почти не встречается аскетических трактатов, не касавшихся этой темы. Мы находим ее практически у всех отцов классического периода — у преподобных Антония, Макария, Исая, Марка Подвижника, Иоанна Лествичника, Дорофея, Евагрия, Исаака Сирина и др., у великих богословов св. Григория Нисского, Максима Ис-

поведника, Иоанна Дамаскина, а также у Отцов поздневизантийского периода.

Выделяется в этом отношении св. Максим Исповедник — великий богослов и монах, имевший опыт причастия к нетварному Божественному свету. Пристрастие к теме удовольствия/страдания у св. Максима беспрецедентно, она присутствует во многих его произведениях.

В богословской литературе прошлого и настоящего существует множество интерпретаций библейской истории о грехопадении первых людей. Каких-либо указаний на однозначное понимание этого догмата, например, о Божьем предназначении сотворенного человека, в библейском тексте не содержится. Версия преп. Максима носит личный, авторский характер. Ее суть состоит в понимании грехопадения как появления первого разделения в тварном мире, ставшего базисным и порождающим все другие разделения. По св. Максиму, духовное и телесное, мужское и женское в сотворенном мире не были инаковыми и разделенными, наоборот, они были тождественны в силу того, что пронизаны одной и той же Божественной силой, и призваны в общении с Богом к усовершенствованию себя и тварного мира. Правильным выбором Адама было бы предпочтение Творца и Причины видимого мира и его красот. Но, не обладая совершенным ведением, он выбирает творение как источник благ для себя. Таким образом, в основе грехопадения лежит ошибка познания, его недостаток.

Соблазнил Первочеловека, конечно, дьявол в облике змия. Но что же прельстило Адама в тварном мире? В ответе на этот вопрос содержится суть трактовки св. Максимом грехопадения, к которой он возвращался неоднократно. Соблазнился человек обещанной дьяволом приятностью плода с древа познания добра и зла. За нарушением запрета последовал стыд, зачатие по образу животных — в наслаждении, и рождение — в страдании, а также неизбежная кончина человека. Так в мире появляется удовольствие и страдание, которое св. Максим отождествлял с рождением и тлением (смертью). Человек стремится только к удовольствию, но неизбежно получает также страдание. Формула их неразрывности и взаимоположения у Максима — в чистом виде парафраза из платоновского «Федона». В наиболее концентрированном виде учение о себялюбии, удовольствии/страдании, страстях изложено св. Максимом Исповедником в предваряющем «Вопросоответы к Фалассию» тексте «О различных затруднительных местах священного Писания». Из него ясно, что первичным в схеме грехопадения является наслаждение, из которого рождается самолюбие, привязанное к материальному телу, а также чувственное познание мира, все более укрепляющее неведение человека, его отчуждение от Бога. Затем самолюбие и наслаждение срастаются и становятся сообщающимися сосудами, одно рождает и усиливает другое. Св. Максим здесь красноречив, многословен, — заметно, насколько эта тема важна для него и эмоционально заряжена. Человек по неведению обоготворил вместо Бога тварь. Явным признаком этого является телесное самолюбие человека: «Именно окрест этого самолюбия и существует как некое смешанное познание опыт наслаждения и страдания, посредством которых и проникла в жизнь человека вся тина зол» [3, кн. 2, С. 30].

С идеей наслаждения и страдания как рождения и тления (смерти) связано понимание св. Максимом смысла

Боговоплощения и спасительной миссии Христа. Св. Максим уточняет, что рождением от Девы Христос удалил от человеческого естества наслаждение, а смертной мукой на кресте поправил и страдание. Поэтому преодоление того и другого становится первостепенной задачей в аскетике. Эта традиция очень логична, она содержит в себе самообоснование. Св. Максим из указанного наблюдения делает вывод: «Возлюбим же и мы мучение плоти и возненавидим ее наслаждение. Ибо мучение вводит и восстанавливает нас в [божественных] благах, а наслаждение выводит и удаляет от них» [3, кн. 1, С. 262].

Принцип удовольствия и страдания св. Максим представляет как монистический, так как вся совокупность страстей появляется как модификация того или другого из них или их смешения. Жажда наслаждений, например, порождает чревоугодие, сребролюбие, жадность, кичливость, распушенность и т.п. Соответственно свой ряд производных страстей и пороков имеют страдание и смесь удовольствия со страданием.

Первоисточной страстью аскетическая традиция единодушно признает чревоугодие. Оно же было и первым препятствием подвижника на пути монашеского делания. Считалось, что монах должен подавить сначала сластолюбие, укорененное в этой самой естественной потребности, последующие же страсти от усиленного поста и угнетения тела лишались пищи для своего развития, в том числе гнев, яростное начало души. Внутренняя логика сразу обозначается, если субстанцией страстных состояний считать гедонические чувства удовольствия и неудовольствия, образующие специфическую мотивационную конфигурацию. Она обозначается в аскетике как противоестественное состояние, поскольку из эпифеномена удовлетворения потребностей человека — переживания естественного чувства удовольствия от удовлетворения насущной потребности-нужды — чувства удовольствия и неудовольствия сами начинают выступать в качестве мотива.

Этот переворот в естественной мотивации человека и фиксирует св. Максим Исповедник. Говоря о пользе воздержания, истощающего желание, он разъясняет, что оно освобождает монаха от всего, что «не необходимую потребность удовлетворяет, но доставляет наслаждение». Воздержание «не позволяет гоняться за удовольствиями, но допускает искать лишь полезного» [3, кн. 1, С. 83]. Отсюда пафос обличения падшего человека как определенного свободной волей патологического пристрастия к своему субъективному ощущению «нравится — не нравится», «приятно — неприятно», порождающему человеческое самолюбие и тиранию. В результате «единая природа — пишет св. Максим, — разделилась на тысячи частей, и мы, хотя и принадлежим одному естеству, сами, подобно пресмыкающимся и зверям, стали добычей друг для друга. Ибо, соперничая [друг с другом] из самолюбия за наслаждения, мы измышляем бесчисленные роды пагубных страстей» [3, кн. 2, С. 28].

Мысли св. Максима Исповедника об истоках и сути греховного состояния ветхого человека делают более понятными некоторые детали аскетике, а они впечатляющие. Об одном монахе сообщается, что он принимал пищу на ходу, как бы не обращая на это внимания — для того, чтобы удовлетворить назойливую нужду без всяких внутренних ощущений, каких бы то ни было приятностей.

Желаемым итогом борьбы с миром, его страстями было достижение бесстрастия. Оно не означало полного искоренения эмоционального начала человеческой природы, что признавалось вообще невозможным. Бесстрастие — это не омертвление тела и эмоциональной жизни, а особое состояние открытости для принятия Божественной благодати, которую нельзя в прямом смысле заслужить, но только получить как дар по чистоте сердца. Наиболее адекватно психосоматическое состояние бесстрастия как приуготовленности человека к принятию дара Божественной благодати определил св. Григорий Палама — «достойное Его и неогражденное вещество» [4, С. 68]. Страсти и являлись той преградой в душе и теле, которая не позволяла воспринять Божественные энергии. Незримое присутствие Бога в Его нетварных энергиях, приобщение к ним подвижника приводило к тому, что происходило, выражаясь евхаристическим термином, *пресуществление страстей*. Желательное и яростное начала души, функционируя в форме того же самого субъективно-эмоционального переживания, наполнялись иным — сверхчувственным — содержанием. «Совершенной является та душа, — пишет св. Максим Исповедник, — страстная сила которой целиком устремилась к Богу» [3, кн. 1, С. 134]. Специфической терминологии для различения естественной, противоестественной и сверхъестественной мотивации в аскетике не существовало. По св. Максиму, желание превращается в «непорочное наслаждение и незапятнанное очарование божественной любовью», а яростное начало становится «духовным кипением», «целомудренным безумием». И оправдывает такое словоупотребление, страстную терминологию удостоившихся таинственного богословия святых тем, что иначе они и не могут выразить телесным языком свое духовное отношение к Богу [3, кн. 2, С. 202—203]. Это дает повод еще раз сказать, что само устройство человеческой машины жизни обуславливает то, что антропологические корни добра и зла в человеке одни и те же. Из одного источника мы имеем в одном случае «цветы зла», в другом — подвиги самопожертвования и общественного служения. Очевидно удручающее незнание того, почему это так и можно ли выкорчевать корни зла, не повреждая одновременно самих корней жизни.

Различить три состояния человеческой природы мы можем лишь на основе определенных концептуальных положений. Естественное состояние человека характеризуется мотивацией, в которой доминанта смещена на объективное ее звено — предмет потребности. В страстном, противоестественном состоянии доминанта смещается на субъективное звено мотивационной цепи — аффективную субъективность. Сверхъестественное же состояние характеризуется возвратом к формальной схеме мотивации естественной. Только предмет потребности человека здесь иной — Бог и Его действия-энергии.

Дары Святого Духа многообразны, о них говорили еще апостолы, но высшим является дар любви. Любовь в аскетике иногда рассматривалась как результат достигнутого бесстрастия, но большей точности мы здесь не найдем, поэтому прав, наверное, преп. Иоанн Лествичник, говорящий, что «любовь, бесстрастие и сыноположение различаются между собою одними только названиями» [5, С. 248]. Понимание Богосыновства как состояния любви восходит к ап. Павлу, его гимну любви, в котором перечислены и конкретные ее плоды: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозно-

сится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла...» [1 Кор. 13:4-5]. В другом послании: «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» [Гал. 5:22-23].

Святые отцы-подвижники из своего опыта привнесли много нового в прославление любви. Как и во многих других вопросах, св. Максим Исповедник обобщает множество наблюдений в единую формулу. Любовь у св. Максима есть полная противоположность, полюс себялюбия. Лишь любовью можно превозмочь гневность как тяжкую, трудно искоренимую страсть, проявляющую глубину превозношения человека над другими людьми.

Соматическая аскеза и любовь соотносятся в аскетике как средство и цель. Первое преп. Иоанном Лествичником именуется узким путем монаха, оно заключается в «утеснении чрева», всеношном стоянии, умеренном питии воды и скудости хлеба, очистительном принятии бесчестья, укоризны, осмеяний, ругательств, оскорблений, в отсечении своей воли, безропотном принятии презрения и всех возможных телесных и душевных тягот. Немало для одного человека! Но все это тлен, считает преп. Макарий: «Если не находим в себе обильных плодов любви, мира, радости, кротости, смирения, простоты, искренности, веры и долготерпения, то тщетны и напрасны были все наши подвиги» [6, С. 349]. Догматическую основу подвел под это различие выдающийся систематизатор аскетики преп. Иоанн Кассиан. Утеснение тела, узкий путь более важны для начальной стадии аскезы, которая сама нужна лишь для восхождения к совершенству любви. Поэтому телесные упражнения не совечны подвижнику даже в земной жизни, — лишь «пока плоть похотствует против духа». Но еще важнее перспектива обожения, или жизни в «будущем веке», когда прекратится брань плоти и исчезнет неравенство между людьми, из-за которых и вершились дела благочестия и милосердия: «А любовь никаким временем не будет прервана: ибо не только в настоящем мире с пользою действует в нас, но и в будущем, по отложении дебелости телесной, она будет пребывать гораздо действительнее и превосходнее, никаким недостатком не будет ослабляема и искренне будет прилепляться к Богу» [7, С. 175].

Достигший любви становился в прямом смысле иноком — иным, чем все другие в этом мире. Как говорит преп. Макарий, он «...отведен пленником в иной мир, как бы не чувствуя своей природы» [6, С. 216]. Два величайших отца, каждый по-своему, наиболее глубоко выразили смысл этой инаковости и сущность любви. Преп. Исаак Сирий увидел любовь как «сердце, милующее всякую тварную природу», св. Максим Исповедник — как упразднение себялюбия и, в соответствии со своей общей богословско-эсхатологической концепцией, как конец всех разделений в мире, внесенных грехом Первочеловека. Преп. Исаак разъясняет, что означает милующее сердце: это «...возгорение сердца у человека о всем творении, о человеке, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них, очи у человека источают слезы, от великой и сильной жалости, объемлющей сердце» [8, С. 205—206].

Резюмируя это понимание сущности любви, следует сказать, что христианская любовь не субъективна и не психологична, она бытийна и онтологична. Замечательно глубоко и точно сказал об этом западный православ-



ный богослов О. Клеман — «распяты и воскресить желание, дабы оно стало “онтологической нежностью”» [Цит. по: 9, С. 7].

Аскетический опыт понимания и преодоления гедонического фактора в падшей человеческой природе показывает всю сложность «превосхождения естества», или, в нашей терминологии, снятия «пределов человека». Они не сводятся только к указанному фактору. Столь же мощными противниками человеческого стремления к самосовершенствованию являются, например, антагонизм и конфликтность как устойчивые качества социального взаимодействия или свойственная современным социумам манипулятивная социальность. Гедонизм удостоился подробного анализа в настоящей статье лишь в силу его непосредственной связи с проблемой наркомании.

Именно специфическое устройство мотивационной подсистемы человека, замыкающейся на гедоническом ядре, объясняет упорство человека в желании жить все лучше и комфортней, получать приятных ощущений все больше и больше, а в крайней форме — получать их любой ценой, в ущерб здоровью и собственной безопасности, невзирая на моральные соображения. Если учесть, что эстетизированная чувственность, утонченный гедонизм высокой культуры выступали в истории не только разрушительной, но и в какой-то мере созидательной силой, то можно сказать, что устройство потребностно-мотивационной системы человека самопротиворечиво, антиномично. Удовольствие, будучи корнями жизни и созидания, одновременно является корнями разрушения в зависимости от того, как оно используется. В этом заключается причина того, что ни одной из идеологий, провозглашавших совершенствование человека, не удалось до конца с ним справиться. Поэтому задача преодоления такого социального зла, как

наркомания, требует дальнейшего анализа оснований этого пристрастия в человеческой природе.

Православно-ориентированное образование и воспитание, основываясь на принципах христианской антропологии, нуждается в их конкретизации, в частности в том направлении, которое определил когда-то В.В. Зеньковский. Развитие его подхода с целью формирования концептуальных основ православной педагогики, как мы пытались показать, возможно через аналитику пределов трансценденции человека.

#### Список литературы

1. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1993. — 224 с.
2. Зарин А.С. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование: Репринт. изд. — М.: Православный паломник, 1996. — 694 с.
3. Св. Максим Исповедник. Творения: В 2 кн. / Пер. с др.-греч. — М.: Мартис, 1994. — Кн. 1. — 353 с.; Кн. 2. — 347 с.
4. Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих / Пер. с греч. — М.: Канон, 1995. — 384 с.
5. Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица: Репринт. изд. — СПб.: АО «Санкт-Петербургская типография №6», 1995. — 352 с.
6. Преподобный Макарий Египетский. Духовные беседы: Репринт. изд. / Пер. с греч. — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. — 467 с.
7. Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания: Репринт. изд. / Пер. с лат. — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. — 653 с.
8. Авва Исаак Сирин. Слова подвижнические: Репринт. изд. — М.: Правило Веры, 1993. — 439 с.
9. Евдокимов П.Н. Этапы духовной жизни: От отцов-пустыльников до наших дней / Пер. с фр. — М.: Свято-Филаретовская московская православно-христианская школа, 2003. — 229 с.