



**Преп. Исаак Сирин**

*Миниатюра из «Постнических слов Исаака Сирина»*

*Конец XV в.*

## ЛЕКЦИЯ 30

*Г. Д. Панков*

### **УЧЕНИЕ О МОЛИТВЕ ПРЕП. ИСААКА СИРИНА**

*«Распни мир внутри себя» и «сам распни себя для мира»*

(преп. Исаак Сирин)

*Вопросы:*

- 1. Молитва как культурный феномен в христианской традиции.**
- 2. Этико-аскетическое измерение молитвы.**
- 3. Молитва как акт исповеди.**
- 4. Молитва как мистический акт.**

#### **1. Молитва как культурный феномен в христианской традиции**

**М**олитву следует рассматривать как существенную сторону религиозной практики, нацеленной на оптимальную коммуникацию с божественной средой. Известный византийский подвижник VI–VII вв. преп. Иоанн Лествичник усматривал сущность молитвы в пребывании и соединении человека с Богом, а выдающийся деятель Русской Православной Церкви XX ст. архиепископ Симферопольский и Крымский Лука (В. Ф. Войно-Ясенецкий) тесно увязывал молитву с пониманием сущности религии. В работе «Наука и религия» ее автор – архиепископ Лука – определял религию как способ общения (воссоединения) с Богом, а молитву – как непосредственное специфическое переживание, обеспечивающее данное общение.

В общественном сознании утвердилось мнение о молитве как об объекте исключительно богословского осмысления. Между тем, постановка вопроса о молитве как о культурном феномене нацеливает разговор о молитве в контексте культурного бытия человека, создающего, сохраняющего и транслирующего ценности, позволяющие ему ориентироваться в мире, а также

определять собственную смысло-жизненную позицию. В данном случае **вопрос о молитве выглядит вопросом о человеке в его отношении к культуре, а также вопросом о культуре в соотносении с человеком.**

Культуру часто определяют в качестве «второй» природы, являющейся результатом обработки «первой» природы, то есть естественного окружения людей. Применительно к молитве исходным природным материалом служат звуки, согласование которых образует определенное содержание, форму и направленность устной речи. Механизмами трансформации естественных звуков в молитвенную форму их выражения служат целополагание и смыслополагание как инструменты духовного творчества. Цели и смыслы согласуются с ценностями и идеалами, общепринятыми в рамках той или иной религиозной традиции. Они-то и составляют смысловую сторону молитвы, ее духовную начинку. Все это указывает на молитву как на продукт духовного творчества, дающего основание относить молитву к сфере духовной культуры. Поэтому **вопрос о молитве выглядит вопросом о духовном творчестве в единстве его направленности, содержания и механизмов осуществления.**

Молитвенная культура проявляется в многочисленных конфессиональных модификациях, что вызывает необходимость ее осмысления с учетом ценностей, доминирующих в определенных религиозных традициях. Поскольку нам предстоит ниже рассматривать учение о молитве известного православного подвижника преп. Исаака Сирина, будет уместным изложить ключевые аксиологические позиции христианской культуры, в контексте которых ее последователи концептуализируют ценность молитвы.

Основопологающим принципом христианской культуры выдвигается **позиция теоцентризма**, направляющая сознание верующих к единому Богу в трех святых лицах. В молитвах это выражается возгласами «во имя Отца, и Сына, и Святого Духа»; «слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу». Согласно выражению Г. В. Флоровского, молитва есть теоцентрическое устройство души, а В. Н. Лосский отмечал, что соединение с Богом не может осуществляться помимо молитвы. В христианстве теоцентрическая позиция дополняется другим существенным принципом – **христоцентризмом**, возводившим достоинство личности Сына Божьего Иисуса Христа на уровень смыслообразующего ядра христианской традиции. При этом необходимо подчеркнуть, что молитвенное обращение к Богу ориентирует христианина не просто на исповедание веры в Единого Бога в трех лицах, а также в Иисуса Христа, Сына Божьего Единородного и Единосущного, но к достижению священной партиципации (сопричастности) с Богом Отцом, Богом Сыном и Богом Святым Духом. По данному вопросу преп. Иоанн Лествичник поучал: «Долго пребывая в молитве и не видя

плода, не говори: я ничего не приобрел. Ибо самое пребывание в молитве есть уже приобретение; и какое благо выше этого, прилепляться к Господу и пребывать непрестанно в соединении с Ним?»).

Одним из важнейших принципов христианской культуры выступает ее **сотериологический характер**, означающий ориентацию человека на спасение в Царстве Бога. Смысл спасения усматривается в достижении состояния святости (обожения), в отношении к которому молитве отводится особая (спасительная) роль. Поэтому обращение к Иисусу Христу с горячей просьбой спасти, помиловать и ввести нас в Царство Свое занимает особое место в христианской молитве как ультимативная озабоченность христианина о своей грядущей судьбе. Конечная судьба человека решится Божественным судом, о котором напоминается в молитвах, предупреждая об уготовленной святым вечной жизни, а грешникам – тьмы кромешной. Эсхатологическая перспектива служит существенным фактором в пробуждении критического самосознания, ориентирующего личность на критическое осмысление своей жизни – как прожитой, так и настоящей. Проявлениями такой самокритики служат часто встречающиеся в молитвах выражения, типа «я грешен», «окаянный», «поработенный грехом» и др. Из данного обстоятельства вытекает горячая решимость в очищении души от грехов и стремление к добродетелям, что часто наблюдается в молитвенных текстах. Все это указывает на **нравственный характер** молитвы.

Существенным измерением христианской культуры выступает ее **аскетическая** направленность, которая трактуется в качестве деятельного осуществления религиозно-нравственного совершенства путем напряжения всех душевных и телесных сил христианина. В христианстве аскетизм представляется как подвиг подражания Христу, и в этом подвиге усматривается единственно подлинная жизненная позиция христианина. Вполне уместно определять суть христианской культуры как культуру подражания Христу. В Евангелии от Марка Спаситель обращался к народу со следующими словами: «Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною» (Мк. 8, 34). В данном изречении отчетливо определяется смысло-жизненная позиция для каждого христианина, выдвигающая непрременным принципом самоотверженного следования Христу. Интенция на «само-отвержение» во имя Христа органически сочетается с требованием отречения от мирских соблазнов в духе евангельского призыва не искать себе сокровища на земле, но искать небесные сокровища (Мф. 6, 19–20). «О безумный человек, доколе углебаеши, яко пчела, собирающи богатство твое? Вскоре бо погибнет, яко прах и пепел; но более взыщи Царствия Божия», – говорится в Покаянном каноне Иисусу Христу.

В христианской аскетике молитва рассматривается как неустанный духовный пожизненный труд. Эту позицию отчетливо выразил один из исследователей опыта православной аскетике епископ Варнава (Беляев): «Молитва как пожизненный подвиг начинается с трудом, продолжается в труде и кончается усилиями труда. Идеал молитвенного труда заключается в предельной концентрации сущностных сил человека на Боге, сопровождающейся полным отрешением сознания от всего мирского, от эмпирического человеческого «Я»». «Начало молитвы состоит в том, чтобы отгонять приходящие помыслы при самом их появлении, середина же ее – в том, чтобы ум заключался в словах, которые произносим или помышляем; а совершенство молитвы есть восхищение ко Господу», – писал Иоанн Лествичник. Он обращался к христианам с призывом: «Восстань от миролюбия и сластолюбия, отвергни попечения, совлекись помышлений, отрекись тела, ибо молитва есть не иное что, как отчуждение мира видимого и невидимого». Таким образом, молитвенный труд предполагает двоякую процедуру: сосредоточение сознания на Боге и его отрешение от мира.

Осмысление значения молитвы привлекало к себе пристальное и серьезное внимание христианских мыслителей на протяжении многих столетий. Основным и центральным вопросом христианской мысли о молитве, по всей видимости, являлся и является вопрос о достойном с ней обращении со стороны христиан. Достойно ли христиане возносят свою молитву Богу? Угодна ли Богу их молитва, и не оскверняют ли они своими чувствами, мыслями и поведением в процессе молитвы священный характер общения с Богом? Вопрос о молитве следует рассматривать важнейшей составной и неотъемлемой частью решения глобального религиозного вопроса о поддержании чести и достоинства человека в системе священной коммуникации, а также поддержания чести и достоинства самого пространства указанной коммуникации. Этот вопрос послужил предметом богословского осмысления со стороны преподобного Исаака Сирина, известного православного аскета VIII ст., прожившего длительное время в монастырском уединении. Им были написаны многочисленные слова и беседы по различным вопросам подвижничества, в которых одно из ключевых мест занимает учение о безмолвии как существеннейшей аскетической константе.

Согласно замечанию С. С. Аверинцева, аскетизм следует рассматривать одним из наиболее общих принципов раннесредневекового мировоззрения. В этой связи изучение христианства, а также осмысление состояния духовного развития в Византии не может не учитывать аскетический опыт многочисленных подвижников благочестия, который получил широкое освещение в византийской литературе.

## 2. Этико-аскетическое измерение молитвы «Презирай излишнее и малоценное, чтобы обрести многоценное»

Под молитвою преп. Исаак Сирий понимал беседу с Богом, совершаемую в мыслях. «Всякая беседа, совершаемая в тайне, всякая мысль благого ума о Боге, всякое размышление о духовном является молитвой и называется именем молитвы. Под этим именем объединяются и понимаются различные чтения, или голос уст в славословии Бога, или сосредоточенная печаль о Господе, или телесные поклоны, или плачмы-славословия, или все прочее, из чего составляется учение чистой молитвы». Как полагают исследователи творчества преподобного Исаака, в изложенном понимании молитвы прослеживается влияние известного аскета IV века Евагрия Понтийского.

Согласно другому определению преп. Исаака Сирина, «молитва есть прибежище помощи, источник спасения, сокровище упования, пристань, спасающая от треволения, свет пребывающим во тьме, опора немощных, покров во время искушений, помощь в решительную минуту болезни, щит избавления от брани, стрела, изошренная на врагов, и просто сказать: открывается, что все множество сих благ имеет доступ посредством молитвы». Среди упомянутых благ главное значение, конечно же, придается спасению. В 85 Слове стремящийся к спасению монах сравнивается с плавающим среди моря мореходцем, который смотрит на звезды и по звездам направляет свой корабль, пока не достигнет пристани. Аналогично такому мореходу, монах должен взирать на молитву, направляющей его к той пристани, «к которой житие его направлено в ежечасной молитве». «Пловец без одежды погружается в море, пока не найдет жемчужину, – писал преподобный. – И мудрый монах, совлекшись всего, проходит жизнь, пока не обретет в себе бисер – Иисуса Христа. И когда обретет Его, не приобретает уже при нем ничего из существующего». Посредством такого поэтического языка Исаак Сирий отчетливо выразил обожение как финальную цель устремлений не только монаха, но и любого христианина.

В пятом Слове своих «Слов подвижнических» Исаак Сирий наставлял: «Не будь несмысленен в прошениях своих, чтобы не оскорбить тебе Бога малостью своего ведения. Будь мудр в своих молитвах, чтобы сподобиться тебе славы». Из этих слов очевидно, что ценность молитвы определяется содержанием просьб, обращенных к Богу, и возносимые к Нему просьбы обуславливаются настроением человеческого ума, способного находиться как в состоянии мудрости, так и в состоянии невежества при осознании должных отношений человека к Богу. В таком случае перед встречающимися фактами недостойной молитвы, оскорбляющей Бога, в аскетической

мысли актуализируется **вопрос о достойной молитве**. Однако следует подчеркнуть, что культура вознесения молитвы не сводится только к уяснению вопроса **о чем следует просить Бога**, чтобы молитва выглядела достойной. Не менее важным также подымается вопрос, **как следует достойно возносить Богу молитву**. В первом случае актуализируется проблема содержания достойной молитвы, во втором случае – способ ее произнесения.

**О чем следует просить Бога?** На поставленный вопрос дается следующий ответ: не проси маловажного, чтобы самого себя не обесчестить, но приноси Богу прошения свои сообразно с Его славою, чтобы возвеличилось перед Ним достоинство твое. В приведенном утверждении содержание молитвы тесно увязывается с вопросом о достоинстве человека: в зависимости от характера прошения, посредством молитвы человек либо духовно возвышается, либо духовно падает.

Что же представляется маловажным? Ответ дается посредством апелляции к религиозному опыту Израиля, который домогался «удовлетворить похотениям чрева своего», чем навлек на себя гнев Бога. Исаак Сириноподчеркивал мысль, согласно которой тот, кто просит у царя маловажное, унижает его честь и достоинство. Так поступает тот, кто просит у Бога земных благ. «Оставь малое, чтобы обрести великое, – призывал преподобный. – Презирай излишнее и малоценное, чтобы обрести многоценное». В соответствии с религиозной аскезой от человека требуется оставить плоть свою и просить небесного, но не оставлять небесного, прося у Бога земного.

Молитва рассматривается Исааком Сириным как собеседование души с Богом в состоянии безмолвия, когда при помощи этого сознательного усилия «запирается дверь разума по отношению к миру». Такой человек «распял мир внутри себя» и «сам распял себя для мира». Поэтому духовное жертвенное приношение себя самого Богу в процессе молитвы очищает и возвышает ее на духовный уровень.

Чистота молитвы ставилась в зависимость от деятельности разума, называемой блужданием. В соответствии с интенцией на предмет размышления во время молитвы, блуждание разума подразделялось на «хорошее» блуждание и «плохое», благое и суетное. «Блуждание хорошо, когда по Богу блуждает разум во все времена молитвы своей, по славе Его и величию... Чтобы человек исследовал, думал и сосредоточенно размышлял о предмете моления и о содержании молитвы – это прекрасная молитва, если она созвучна цели заповедей Господа нашего. Весьма хороша такая собранность разума», – говорится в Беседе 15 о чистой и нерассеянной молитве. Блуждание разума понимается как «точное размышление о добродетели». Предметом размышления может служить «моление и попечение о чем-либо,

как то: избавление от здешних или будущих искушений, или вожделение наследия отцов, притом, моление, которым человек приобретает себе помощь от Бога». При всем этом исходным и неизменным условием молитвенного размышления ставилось требование не размышлять по пустякам.

Преп. Исаак Сирийский особенно подчеркивал важность просить у Бога, чтобы «прийти в меру веры». Твердая вера необходима как надежная опора, укореняющая душу в жизни во Христе, позволяющая не попасть в плен земного бытия и укрыться от немощного мира. Поэтому просить у Бога твердой веры совмещается с просьбой укрыться от мира и не вспоминать о том, что в мире.

Таким образом, культура молитвы ставится в прямую зависимость от аскетической этики с ее двухвекторной направленностью на отречение от земных страстей и устремление к духовно-божественному началу.

**Как следует достойно возносить молитву?** На поставленный вопрос дается следующий ответ: «Проси досточестивого у Дающего без зависти, чтобы на мудрое свое хотение принять от Него почесть». Отсечение сознания от зависти органически связывается со стяжанием добродетели смирения, которая выступает существенной этической детерминантой религиозного опыта. Преп. Исаак Сирийский призывал возлюбить смирение во всех своих делах, чтобы избавиться от неприметных сетей, расставленных на пути праведников, и просить смирения у Бога.

Неизменным условием смирения аскетика предписывает позицию радикального самоуменьшения личности перед Богом: «Когда предстанешь в молитве пред Богом, – поучал преп. Исаак Сирийский, – соделайся в помысле своем как бы муравьем, как бы пресмыкающимся по земле, как бы пиявицею и как бы ребенком лепечущим. Не говори пред Богом чего-либо от знания, но мыслями младенческими приближайся к Нему, и ходи пред Ним, чтобы сподобиться тебе того отеческого Промышления, какое отцы имеют о детях своих младенцах». Младенческое самоуменьшение следует рассматривать как форму критического самосознания, которое в аскетической культуре выступает существенным аспектом богоосознания, а также ультимативной нормой в осуществлении священного молитвенного диалога между личностью и Богом.

Ценность молитвы тесно увязывается с ценностью покаяния. Покаяние представляет собой проявление критического самосознания личности, обращенного в прошлое, настоящее и будущее. В покаянии настоящее время выглядит точкой сцепления двух временных измерений. Первым из них является настоящее – прошедшее, данное как воспоминание о грехе, которое искупляется в покаянном настроении, а сознание очищается от порока. Второе измерение связывает настоящее с будущим в направлении

осознания праведной жизни, исключаящей повторения порока. Значение настоящего времени в покаянном состоянии сознания не ограничивается функцией межвременной связи, главной его функцией служит процедура очищения души как ее «смерть для греха» и духовное преобразование.

Как отмечается в 46 Слове подвижнических Слов преп. Исаака Сирина, «значение же слова *покаяние*, как узнали мы из действительного свойства вещей, таково: оно есть с исполненною сокрушения молитвою приближающего к Богу неослабное прошение об оставлении прошедшего и болезнование о хранении будущего». Покаянная молитва рассматривается в качестве «опоры в немощи человека», живущего в мире, насыщенном многочисленными соблазнами.

Значительное внимание в творчестве Исаака Сирина уделяется чистой молитве как одному из путей безмолвия. Под чистой молитвой мыслителем понималась молитва, освобожденная от посторонних мыслей, протекающих от мира. Достижение молитвенной чистоты требует активной работы ума по отсечению натиска мирских помыслов. Отсекая их, ум «собирает воедино все свои движения и помышления и погружается мыслью в едином Боге». В результате, достигается чистота ума. На вопрос «что такое чистота» мыслителем дается следующий ответ: «Чистота есть забвение противоестественных способов ведения, изобретенных естеством в мире». Чтобы от них освободиться, необходимо «сделаться как бы младенцем», очистившись от суетных помыслов, а также «стать мертвым в келье своей». В указанном контексте ответом на вопрос как следует молиться, закономерен ответ: молиться необходимо чистой молитвой, а последняя достижима посредством умерщвления в сознании мирских помыслов. Аскетическая этика органически сочетает в своем ценностном содержании аспект чистоты с аспектом умирания.

Немаловажным аспектом христианской аскетики служит представление о слезах как о нравственном акте, который ориентируется к достижению чистоты сознания. Преп. Исааком Сириным слезы непосредственно соотносились с умиранием как духовно-аскетической процедурой. «Спрашиваешь о занятии и размышлении, как человеку стать мертвым в келье своей?... Какое иное занятие у монаха в келье его кроме плача? Разве бывает у него время от плача обратиться к другому помыслу?... Самое пребывание монаха и одиночество его, удобляясь пребыванию во гробе, далекому от радости человеческой, учит его, что деятельность его – плач... Кто имеет лежащего пред собою мертвеца и видит, что сам он умерщвлен грехами, того нужно ли учить, с какою мыслию пользоваться ему слезами? Душа твоя, которая для тебя дороже целого мира, умерщвлена грехами и лежит пред тобою, ужели же не требует она плача?». «Этика плача» вписывается

Исааком Сириным в контекст безволия: «Поэтому если пойдем на безмолвие и с терпением будем пребывать в нем, то, конечно, в состоянии будем пребывать в плаче».

Ценность плача распространяется преп. Исааком на понимание должного молитвенного подвига. Идеальная молитва исключает молитву без слез, а последствием такой молитвы является состояние душевной чистоты личности, поскольку слезы очищают ее душу от земных страстей. Плач и слезы рассматривались путеводителями к бесстрастию и освобождению ума от привязанности к страстям, что должно, в конечном итоге, ввести душу в «двери для вшествия в страну утешения». Проливать слезы и плакать относилось Исааком Сириным к разряду бесстрастных даров, исходящих от Бога, поэтому он настаивал на необходимости просить у Бога в молитвах этих даров для стяжания человеком праведности. «Слезы во время молитвы – признак Божией милости, которой сподобилась душа в покаянии своем, – признак того, что молитва принята и слезами начала всходить на поле чистоты», – писал подвижник в 30-м Слове своих Поучений.

Что должно являться предметом плача? Ответ на поставленный вопрос напрашивается само собою разумеющимся: плач человека по своим грехам. Между тем, предмет плача аскета понимается гораздо шире и глубже в духовном отношении. Вот перечень вопросов, составляющих предмет слезных размышлений: «Сколько еще времени будет стоять век этот? И когда воспримет начало век будущий? Сколько еще времени храминам этим спать в этом виде и телами быть смешанными с перстию? Какова будет она жизнь? В каком образе восстанет и составится естество это? Как пройдет оно в новую тварь?» Все эти перечисленные вопросы указывают на глубокий экзистенциальный характер аскетического предмета плача, а размышление над указанными вопросами в исступлении, на чем акцентировал внимание Исаак Сирин, указывает на плач как выражение радикального бунта в отношении «мира сего» и жажду радикальной трансформации человеческого бытия.

Другой предмет плача полагается в памятовании о Боге, возбуждаемом в молитве. Благодаря духовному настрою сердца, происходит возбуждение чувства любви в процессе памятование о Боге, и под воздействием сердечной любви у памятующего вызываются слезы радости и умиления от осознания пребывания души в лоне божественной любви. В данном отношении слезный плач следует в одном ряду не только с танатической ценностью умирания, но и с эросом любви, и не только с осознанием трагедии человеческого существования в мире, кишашем страстями, но также с осознанием соприсутствия божественной и человеческой любви в едином потоке священного эроса.

Особое значение Исааком Сириным придавалось вопросу о технологии молитвы как о важной стороне молитвенной культуры. Чтобы подчеркнуть священное значение молитвы, мыслитель определил ее значение заместителя Божьей службы. Служба требует от служителя стихословия (чтение Священного Писания), псалмопения, а также поклоны, которые рекомендовалось возлюбить «паче упражнения в стихословии».

Бытие христианина в наполненном страстями мире требует неустанной борьбы. «Мир этот есть состязание и поприще для состязаний. Время это есть время борьбы», – поучал преп. Исаак Сирин. Любая борьба требует постоянного напряжения человеческих усилий и бдительности, чтобы враг в любое время не похитил у воинов знамя и не оставил их в бессилии. Молитва рассматривается аскетикой надежным духовным оружием в противостоянии мирским соблазнам и дьявольским козням, «опорой нашей в немощи». Из этого вытекает насущная необходимость бодрствовать и молиться, чтобы не оказаться в напасти. «Твердо положим в мысли своей и то, что, пока мы в мире сем и оставлены во плоти, хотя бы вознеслись до небесного свода, не можем оставаться без дел и труда и быть без печения», – заключал преподобный.

Духовный труд и духовная борьба составляют неразрывное единство целостного молитвенного процесса. Немаловажное в нем значение Исааком Сириным отводилось борьбе ума с различного рода смущениями, наполняющими сознание молящегося. Преподобный, определив их разрушающую силу, отмечал, что «смущение же отнимает обыкновенно вкус у смысла и понятливости, и расхищает мысли подобно пиявке, высасывающей жизнь из тел с кровию их членов». Он назвал смущение колесницей дьявола, потому что «сатана имеет всегда обычай, подобно ездоку, восседать на ум, брать с собою кучу страстей, с ними входить в несчастную душу и погружать ее в смущение». При такой ситуации уму во время молитвы следует углубиться в «изучение словес Духа, пока душа твоя удивлением к домостроительству не возбудится к великим их разумениям и через это не подвинется к славословию или к полезной печали». В том случае, если ум утвердится на словах божественного домостроительства, смущение уступит место божественному слову и удалится.

Таким образом, молитва рассматривается как духовный труд, ориентирующий человека на активную жизненную позицию, и вместе с этим как «духовная брань», придающая жизненной активности личности агональный характер. К примеру, преп. Исаак Сирин в своих беседах наставлял: «Во время нерадения трезвьись и возбуждай в себе понемногу ревность; потому что она сильно пробуждает сердце и согревает душевные мысли. Против похоти, во время нерадения, помогает природе раздражитель-

ность, ибо прекращает холодность души». Здесь выражение «трезвьись и возбуждай в себе ревность» представляются императивами к духовному труду, а раздражительность как фактор духовного возбуждения выглядит противовесом холодному состоянию души и одновременно оружием духовной борьбы против плоти.

Приведем другой пример осмысления органического сочетания в молитве труда и борьбы в аспекте духовности. На вопрос «Что такое молитва?» – преподобный отвечал: «Свобода и упразднение ума от всего здешнего, сердце, совершенно обратившее взор свой к вожделению уповаемого в будущем. А кто далек от сего, тот на ниве своей сеет смешанное семя и подобен впрягающему в ярмо вместе вола и осла». Из этого вытекает мысль, согласно которой молитва рассматривается и как состояние свободы, и как путь к свободе, которая истолковывается в двух аспектах – в аспекте освобождения от власти мира и в аспекте достижения будущего «отечества свободы». Подчеркивается, что в этом отечестве все совершенно на такой высокой ступени, что любое уклонение от божественного порядка вызвало бы сопротивление не извне, но изнутри совершенного духовного естества человеческой души. При этом выражения «упразднение ума» и «сердце, совершенно обратившее свой взор» следует расценивать как указание на акты духовного труда и духовной борьбы за свободу личности.

### 3. Молитва как акт исповеди *«К подножию ног Твоих подвергаюсь я, Господи»*

Исповедь представляет собой глубокую форму проявления самосознания личности в тесном диалоге с Другим. В христианстве адресатом исповеди выступает Божественный Другой, с которым христианин вступает в молитвенный диалог. Такого рода диалог представлен преп. Исааком Сириним в специальной беседе (беседа 5) о сокровенной молитве. Сам преподобный дал своим размышлениям о молитве название «собеседование моления», которое христианин, надеющийся получить благодать Святого Духа, должен проводить постоянно. Ниже проанализируем отдельные аспекты этих размышлений.

«Всеми костями моими и всем сердцем моим приношу я Тебе службу, достойную Тебя, склоняясь головой души моей к земле», – этими словами преподобный Исаак начал свою беседу о молитве. В приведенных словах отчетливо выражен взгляд на молитву как на жертвенное и безусловное служение Богу «всеми костями» и «всем сердцем», выступающими важнейшими метафорами поэтического языка исповедального жанра. «Ради обновления моего, – продолжал преподобный, – Ты построил на земле

скинию любви, место покоя для воли Твоей, храм из плоти, устроенный с помощью святого елея, который превыше всякой святыни». В приведенных словах прослеживаются две существенные аскетические идеи: 1) духовное обновление личности как ее ультимативная задача, 2) забота Бога по формированию сакральной инфраструктуры для осуществления лично-стью названной задачи.

«К подножию ног Твоих подвергаюсь я, Господи, и к деснице Твоей святой, которая сотворила меня и сделала меня человеком, познавшим Тебя. Но я согрешил и совершил зло пред собою и пред Тобою, оставив святую беседу с Тобою и отдав дни мои беседам с похотями». Выражение «я согрешил» указывает на состояние критического самосознания личности в нравственном его измерении, и это состояние передается Божественному Другому в форме исповедального диалога. Смысл греха определяется в переориентации сознания в направлении от сакрального к суетному, что выражается в подмене идеальной молитвы, как беседы с Богом, «беседой с похотями». Из этого вытекает радикальное требование к собственной душе обратить сердце к Богу и принять «сокровенный свет» как источник и подателя жизни.

«Умоляю Тебя, Боже, пошли мне помощь с высочайших Твоих небес и удали от сердца моего всякое злое действие и всякое плотское желание. Не лиши меня, Господи защиты Твоей, чтобы не обрел меня враг мой и не погряз, как ему бы хотелось, и не сокрушил меня всецело. Ибо Ты – Тот, Кто дает покаяние и сердце плачущее грешнику кающемуся, так что, благодаря утешению от плача и от дара слез, освобождаешь». Анализ процитированного фрагмента позволяет выделить в его содержании следующие идеи: 1) осознание необходимости очищения как глубокого нравственного акта; 2) духовное очищение не ограничивается только объемом морального зла, но охватывает всю интенцию сознания на обладание мирскими желаниями; 3) осознание Бога в качестве надежного духовного защитника; 4) осознание Бога как подателя духовного блага покаяния, очищающего от грехов; 5) осознание Бога как духовной силы, освобождающей душу грешника.

«В дверь сострадания Твоего стучусь, я Господи; пошли помощь моим разрозненным порывам, отравленным множеством страстей мощью тьмы. Возбуди во мне страдание от видения ран моих, хотя бы оно и не соответствовало мощи грехов моих, ибо, если осознание степени грехов моих получу я, Господи, не вынесет душа моя горькой боли от них. Помогите слабым порывам моим к истинному покаянию, и да обрету я облегчение от бремени грехов через это страдание, которое – от Твоего дара; ибо без силы благодати Твоей совершенно не способен я даже войти внутрь себя

и познать грехи мои, чтобы при виде их я мог утихнуть от обилия рассеянности». Употребленные здесь выражения «мои раны», «мои порывы, отравленные множеством страстей мощностью тьмы», «бремя грехов», видение степени которых привели бы к такой невыносимой боли, что душа не выдержала бы такого состояния – все это служит специальными знаковыми средствами выражения критического самосознания, которое расширяется и углубляется по мере развития рассматриваемого текста исповеди. Автор демонстрирует глубокое психологическое напряжение исповедующейся души, и это напряжение усиливается при обращении души за помощью к Богу. Содержание духовной помощи составляет просьба возбудить страдания души как инструмента искупления грехов и очищения от их бремени.

Страдание осмысливается как духовный порыв и дар Божественной благодати. В то же время страдание можно рассматривать движущей силой к покаянию. Дело в том, что автор исповеди одновременно осознает необходимость раскаяния перед Богом в грехах, а также человеческую слабость в выполнении поставленной задачи. Стремление души к раскаянию тормозится «разрозненными порывами отравленными множеством страстей мощью тьмы». Обращенная к Богу просьба возбудить в кающейся душе страдание позволяет судить об аскетическом взгляде на страдание как на фактор собирания разрозненных сил души в общий поток, направленный на акт истинного покаяния. Все это позволяет воспринимать страдание не только в виде психологического фактора, но также в качестве его значительной аксиологической силы в деле осуществления духовного процесса покаяния. Способность искренне каяться представляет собой одно из существенных измерений личностного начала в человеческом существе. В духовно-аскетическом контексте страдание следует рассматривать как персонализирующую ценность, возвышающую человека над эмпирической его природой. В этой связи обращенная к Богу просьба «возбуди во мне страдания от видения ран моих» содержит глубокое персоналистическое значение, в котором выражается решительный отказ души от собственной укорененности в эмпирическом бытии.

«Не гнушаешься Ты грешниками, и величие Твое не отвращается от душ, запятнанных всеми видами грехов; но извлекаешь Ты всякого из бесконечных зол – также и меня, Господи, совершенно оскверненного, которого удостоил Ты пасть на лице перед Тобою, чтобы я дерзал произносить имя твоей святости устами моими, хотя я – сосуд всякой нечистоты, недостойный числиться среди потомков Адама. Даруй мне, Господи, освятиться хвалами Твоими и очиститься памятью о тебе; обнови жизнь мою через изменение мысли и благотворные помыслы, которые Ты, по

благодати Твоей, возбуждаешь во мне... Возбуди во мне такие прошения, которые приносят пользу, благодаря согласию моей воли с Твоей волей... Закрепи во мне единую волю, что взирает на тебя во всякое время, и помысел, который никогда бы не ослабевал в надежде на Тебя через постоянное умирание ради Тебя. Даруй, Господи, чтобы не бесчувственными словами уст молился я Тебе, но чтобы я распростерся на земле в сокровенном смирении сердца и покаянии разума».

Процитированный фрагмент представляет молитву как пространство самосознания, которое органически сочетается с богоосознанием. Самосознание аскета задается вопросами: кто есть Бог по отношению к нему самому, и кто есть он сам по отношению к Богу. Решение указанных вопросов одновременно осуществляется двояким путем – путем демонстрации величия Бога и уничиженности человека в ценностном значении. В демонстрации абсолютного величия Бога главный акцент ставится на Его Святости, тогда как в демонстрации человеческой уничиженности акцентируется внимание на полноте оскверненности, выраженной метафорой «сосуд всякой нечистоты», а также чистосердечным признанием себя недостойным числиться среди потомков Адама.

Самосознание аскета не ограничивается только осознанием жесткой демаркацией между величием Бога и уничиженностью человека. Самосознание аскета озабочено поиском их сближения и определением места их встречи, а также осуществлением взаимного диалога между ними. Бог, в силу милосердия, не отвращается от душ, запятнанных всеми видами грехов, и идет им навстречу с готовностью освободить от пороков. Со стороны же человека требуется очищение, обновление, освящение как процессы восхождения к Богу. Важным условием и движущей силой на пути теозиса осознается подчинение человеческой воли воле Божественной, вследствие чего обе сливаются в единый поток Божественной воли, которой руководствуется человек в своих жизненных устремлениях. С учетом милосердия Бога к грешникам, подвижник идет к Нему навстречу с просьбой возбудить в нем благодатные дары, необходимые для духовной работы, в которой молитвенный акт наполняется глубоким религиозным чувством, чтобы молящийся распростерся на земле «в сокровенном смирении сердца и покаянии разума».

Значительное место в молитве уделяется христологической теме в аспекте партиципации (то есть сопричастности) человеческой личности с личностью Сына Божьего: «О Христос, одевающийся светом, как ризою, Который ради меня стоял обнаженным перед Пилатом, одень меня в силу Твою, которой ты осенил святых и благодаря которой вышли они победителями из борений мира сего. О Господи, Божество Твое да упокоится во

мне да ведет меня превыше мира для пребывания с Тобою». Сопричастность с Христом увязывается с горячим стремлением души облечься в Его силу в успешном противостоянии силам мира.

Величие Иисуса Христа выражается кенозисом (самоумалением, самоуничижением воплотившегося Сына Божьего). Идея победоносной и освободительной силы святых Страстей Христовых как оружия в духовной борьбе особенно ярко звучит в следующем фрагменте рассматриваемой молитвы: «Позорный Крест, Который Ты нес ради меня, да будет для меня мостом к этому мирному прибежищу. Терновый венец, которым голова Твоя была увенчана, да будет для меня шлемом спасения в жаркий день битвы. Оплевание, принятое Лицем Твоим, да уготовит меня к тому, чтобы иметь открытое лицо перед судом Твоего пришествия. Тело Твое святое, которое было обнажено на Кресте, да распнет меня миру сему и похотям его через любовь к Тебе. Одежда Твоя, о которой был брошен жребий, да разорвет в клочья перед глазами моими одежду тьмы, в которую я внутренне облечен. Вода и кровь, истекшая из Тебя, да будут для меня книгой освобождения от прежнего рабства. Тело Твое и Кровь Твоя, смешавшиеся с моим телом, да пребудут во мне как залог того, что я не лишусь постоянного видения Тебя в том месте, которому нет предела».

Обратимся к аналитике ключевых значений данного текста. Его парадигмальное ядро составляет идея спасения, которое достигается силой распятого и воскресшего Христа. Названная идея органически связывает воедино Спасителя-Христа с верующим в Него и стремящегося к спасению христианином. Сопричастность Христу представлена в виде сопричастности к Его святым Страстям, ценность которых раскрывается посредством значений Креста, тернового венца, оплеванного лица, обнаженного и распятого на Кресте тела, пролитой крови, одежды распятого Христа. Семантическое пространство, составляющее единство перечисленных значений, назовем «кенотическим рядом», что указывает на их смысловую принадлежность к кенозису Сына Божьего. Введение в ткань исповедальной молитвы кенотических значений призвано не просто напомнить молящемуся о голгофской трагедии, но побудить его глубоко ее пережить; и не только обратить внимание на величие героического подвига Спасителя, но побудить принять его сердцем.

Одновременно автор осуществляет трансформацию «кенотического смыслового ряда» в направлении принятия молящимся каждого его элемента в качестве духовной силы для спасения. «Позорный Крест» воспринимается «мостом к мирному прибежищу», терновый венец – «шлемом спасения», оплеванное лицо – открытостью души в ее предстоянии перед Божественным судом, распятое тело – средством аскетического распинания

миру, одежда распятого – оружием разрыва (в ключья) плотской одежды как «одеяния тьмы», вода и кровь распятого – «книгой освобождения от рабства». Перед нами развернут метафорический ряд, элементы которого составляют поэтический язык выражения христианского богословия спасения.

#### **4. Молитва как мистический акт** *«Иное дело – молитвенное услаждение, а иное – молитвенное созерцание»*

Под мистикой понимается практика, нацеленная на постижение сверхъестественных сил и единение с ними. Названный термин переводится с греческого языка как «таинственный», что указывает на веру в существование таинственной реальности, недоступной человеку для постижения естественными способами его познавательной деятельности. Однако таинственное является объектом притяжения человеческого сознания именно своей таинственностью, и этим оно притягивает к себе духовные устремления человека, становится заманчивым и привлекательным. В таком случае мистическая вера предполагает мистическую практику, в которой утверждается доминирующее значение интуитивного постижения божественного начала, сокрытого покровом таинственности. Стремление мистика к тайнознанию усиливается жаждой постижения Божественного, жаждой общения и единения с Ним. Поэтому мистика не только обусловливается интеллектуальной стороной сознания, она содержит в себе значительное эмоциональное насыщение, которое и придает сильный заряд мистической практике. В религиозной практике мистика опирается на аскетику, что выражается в разнообразных формах ее проявления, как например, самоанализ, презрение к материальным благам во имя устремления к Богу, уничтожения эмпирического «Я» и возвышения личности в процессе восхождения к Абсолютному.

Религиозная мистика проявляется в конкретных конфессиональных модификациях, где она приобретает специфические черты. В христианской традиции смысл мистических практик обусловливается христоцентрическим идеалом обожения (достижение святости как выражение богоподобия личности). Достижение указанного идеала не рассматривается в виде слияния человеческой души с Богом через экстаз и единение с Божественной сущностью, как это имеет место в иных конфессиональных мистических учениях. Мистицизм рассматривается в христианстве как видение славы Божьей, единение в Божественной любви, сопричастность с Божественными энергиями. Все это способствует возвышению личности, сохранению ее автономии, но не уничтожению ее в Абсолюте.

В христианстве мистика органически опирается на аскетику. Однако здесь аскетическая оппозиция миру заключается в отречении не от мира как творения Божьего, а от мира как во зле лежащего (1 Ин. 2:16, 5:19), не от материи как таковой, но от страсти к материальным ценностям, доминирующей в жизненных устремлениях людей в ущерб духовно-божественной ориентации.

Идейные основы христианского мистицизма обнаруживаются в ряде новозаветных текстов, например, в Евангелии от Иоанна (15, 1–15), посланиях апостола Павла (Рим. 6, 2–8), Гал. 2, 20). Со временем появляется литература, вызванная потребностью осмыслить мистический опыт христианских подвижников и передать его последователям эталоны аскетического образа жизни. В восточной христианской традиции мистическая тематика представлена в творчестве свт. Григория Нисского, преп. Евагрия Понтийского, преп. Макария Египетского, преп. Иоанна Лествичника, свт. Дионисия Ареопагита, преп. Максима Исповедника, преп. Исаака Сирина, преп. Симеона Нового Богослова, свт. Григория Паламы и других святых отцов Церкви.

Преп. Исааком Сириным различались две разновидности молитвы – душевная и духовная («сознательная»). Первая характеризуется переживанием всевозможных душевных напряжений, которые истекают от усердных молитв, неудержимых в своем духовном стремлении, «мощных и горячих, словно угли». При этом подвижник в состоянии испытывать сердечную боль, сильную душевную радость, от которой в душе возгорал пламенный огонь. На уровне духовной молитвы подвижник «в тот миг, когда встречает он малейшее слово молитвы, тотчас иссыхает молитва на устах его и бывает он полностью успокоен от всяких движений, и достигает он неподвижной тишины в душе своей и в теле своем». В жизни духа, подчеркивал преп. Исаак, уже нет молитвы. «Всякая существующая молитва, – писал он, – состоит из прекрасных помыслов и душевных движений. На духовном же уровне и в жизни духа нет ни помыслов, ни движений, нет даже какого-либо ощущения малейшего движения души относительно чего-либо, ибо естество полностью удаляется от этого и от всего, что свойственно ему. И пребывает человек в некоей несказанной и неизъяснимой тишине, ибо действие Духа Святого пробуждается в нем, и поднимается он выше области душевного знания».

Возникает вопрос: можно ли состояние сознания, освобожденное от любой мысли, считать молитвой? Ответом на поставленный вопрос служит учение Исаака Сирина о чистой молитве. Понятие чистоты является общезначимым выражением аскетического идеала сознания личности, очищенного от привязанности к мирским страстям и устремленного к Богу. Чи-

стота и нечистота молитвы ставятся в зависимость от того, «как скоро в то самое время, когда ум приуготовляется принести одно из сказанных нами движений своих, примешивается к нему какая-либо посторонняя мысль или беспокойство о чем-нибудь, тогда молитва сия не называется чистою, потому что не от чистых животных принес ум на жертвенник Господень, – то есть на сердце – этот духовный Божий жертвенник». Вот почему значение чистой молитвы обуславливалось значением чистоты сердечной как «духовной жертвы», возносимой на Божественный алтарь.

Для осуществления духовной молитвы требуется напряженная работа ума. Апогеем такой работы должно послужить укоренение ума в постоянном размышлении о прозрениях Духа и об угождении воле «Того, Кто есть Создатель всего: это вершина всякой добродетели и всякой молитвы». Однако как только он достигает указанного предела, тогда прекращается его деятельность во время молитвы, а также и сама молитва.

Постоянное размышление в молитве о божественных добродетелях приводит молящегося к достижению состояния человека Божьего и близости ощущения Бога. Тогда разум пребывает в изумлении, цепенеет телом и удаляется от всяких образов к духовному молчанию. Наступает этап, получивший в аскетике наименование молитвенного созерцания, в которое перешел ум, где он достигает свободы от всяких действий. «Здесь, – разъяснял Исаак Сирин, – да умолкнут всякие уста, всякий язык; да умолкнут и сердце – этот распорядитель помыслов, и ум – этот правитель чувств, и мысль – эта быстропарящая и бесстыдная птица, и да прекратится всякое их ухищрение. Здесь да останутся ищущие, потому что пришел Домовладыка».

Такое состояние ума именуется восхищением и рассматривается как сверхъестественный дар. «Иное дело – молитва, а иное дело – созерцание в молитве, – подчеркивал Исаак Сирин. – Молитва есть сеяние, а созерцание – собирание рукоятей, при котором жнуший приводится в изумление неизглаголанном видением, как из малых и голых посеянных им зерен вдруг произросли пред ним такие красивые класы». Созерцательное состояние ума именовалось преп. Исааком духовной молитвой, ниже которой в ценностном отношении помещалось значение молитвы душевной, основанной на деятельности чувств. «Иное дело – молитвенное услаждение, а иное – молитвенное созерцание. Последнее в такой мере выше первого, в какой совершенный человек выше несовершенного отрока», – пояснял преп. Исаак.

Сознание подвижника на духовно-созерцательном уровне достигает состояния блаженства, которое испытывают святые в Царстве небесном. Подобно святым, ум находящегося в созерцании подвижника всецело поглощен Духом, вследствие чего подвижник уже не молитвою молится, но

с изумлением наслаждается созерцанием славы, которой удостаиваются святые. Ум умолкает в безмолвном созерцании святости. Как подчеркивал Исаак Сирийский, при такой ситуации молитва частично сохраняется, однако «ум уходит от нее на небо, словно пленник». Состояние, переживаемое подвижником от видения Славы, сравнивается с состоянием, «словно некто вышедшего из тела и уже находящегося в том мире праведных». Оно оценивается «стократной наградой», которую Бог пообещал праведникам, а также определяется «ключом в Царство небесное». Слезы, словно источники воды, льются и орошают все лицо, но при этом сам человек покоен, безмолвен и внутри себя наполнен изумленным видением. Безмолвие выражается как созерцательное состояние, достигаемое чистотой ума. Трансформацию ума из молитвенного состояния в направлении созерцания Славы Исаак Сирийский назвал духовным подъемом, превышающим по своему ценностному значению внутренние движения и порывы души.

### Выводы

Учение о молитве преп. Исаака Сирийского отражает позиции исихастской традиции, понимание которой не сводится к паламизму, но распространяется на аскетико-мистическую линию восточного христианства, отчетливо проявившую себя еще во времена раннего христианства. Своеобразие исихастской традиции проявляется в опыте безмолвия, принципы которого распространялись на христианские добродетели, включая молитву как одного из важнейших средств осуществления духовного подвига жизни во Христе. **Воздержание ума от мира** в процессе молитвы сопровождается интенцией **удержания ума на Боге**. Воздержание ума от мира и удержание ума на Боге в своей совокупности выглядят двумя аспектами **молитвенного сосредоточения ума на себе самом** в отношении к миру и в отношении к Богу. Сосредоточение ума на себе самом в самосознании аскета выглядит сосредоточенностью ума на своей порочности и недостойности перед Богом. Из этого вытекает осознание необходимости очиститься от пороков и стучаться «в двери сострадания», которое Бог испытывает к порочному существу. Страдать, раскаиваясь от осознания своих пороков, и докучать Богу в своих раскаяниях – эти требования Исаака Сирийского к совершению достойной молитвы представляются ключевыми ценностями исихастского аскетизма.

В христианстве богоосознание охватывает осознание Христа, и это осознание распространяется на самосознание. Сопричастность «я – Христос» рассматривается жизненной сопричастностью: «моя жизнь должна стать жизнью во Христе» так, чтобы «Христос жил во мне». Реализацией указанной смысло-жизненной установки служит аскетическое стремление

к святости, и это устремление составляет лейтмотив молитвы подвижника. Стремление к святости предполагает преодоление препятствий со стороны мирских соблазнов, и в таком случае стремление к святости становится борьбой за святость. Обращение аскета в молитве ко Христу становится обращением к Нему за духовной помощью, что выразилось в молитвенном стремлении преп. Исаака принять на вооружение «позорный Крест», Его терновый венец, святое распятое Тело и пролитую святую Кровь. В молитве аскета освещается Личность Богочеловека как спасающая сила христианина.

Молитва осмысливается преп. Исааком Сириным как духовный труд, в основу которого положен христианский мотив святости. Одновременно молитвенный труд выглядит духовной борьбой за святость против деструктивных факторов мира, укореняющих душу в систему характерных ему ценностей. Такое восприятие молитвы способствует выработке взгляда на нее как на **способ активной жизнедеятельности, формирующей активное отношение к окружающей действительности**, в которой осуществляется критический отбор и направленность ценностной ориентации личности.

Учение Исаака Сирина о созерцательной молитве указывает на мистическую сторону его творчества, характерного исихазму. Предметом мистического созерцания мыслится Домовладыка Бог, а состоянием сознания – блаженство от видения Божественной Славы. **Византийский мистицизм устраняет любые проявления свойственной язычеству натурмистики и утверждает персоналистическую мистику**, основанную на идеале обоженной личности. Такая мистика тесно опирается на этико-аскетический аспект, который заключается в напряженной работе по очищению сознания от привязанности к условностям мира.

Способом лингвистического выражения Исааком Сириным своего учения о молитве служит язык мифопоэтики, представляющий собой форму эстетического отношения к действительности. Как отмечал С. С. Аверинцев, в ранневизантийской богословской мысли исследователь сталкивается не столько с логическими доводами, сколько с аргументацией от эстетики. В парадигме эстетического освоения Универсума, речь идет не о «доказывании», но о «показывании», при котором логический довод уступает в преимуществе «аргументации от эстетики». Поучения и беседы преп. Исаака составлены в формах исповеди и диалога, которые насыщены метафорами и риторизмами. Особое внимание следует обратить на исповедальный жанр, в котором отчетливо проявляется глубокая боль души и сердца в их горячем стремлении к восхождению к Богу. Поэтический язык рассматриваемого творчества обуславливается желанием его автора

осмыслить собственный аскетический опыт, включая личную молитвенную практику. Эта практика в жизни подвижника выглядит не внешне-ритуальным отношением к христианским ценностям, но внутренне-духовным их принятием душой и сердцем.

Молитву не следует воспринимать в качестве пассивного выражения жизненной позиции «ухода в себя» от внешнего мира. Молитвенный способ «ухода в себя» выглядит активной аналитикой собственной души и личного жизненного опыта. «Аналитика себя» в молитве сопровождается «аналитикой Бога» и «аналитикой мира» в отношении себя самого. Все три вида аналитики объединены их общей нацеленностью к духовной практике «заботы о себе». Эта практика предусматривает «досмотр сознания», в процессе которого душа предстает перед судом совести и проходит процедуру очищения. Молитва как критический «досмотр сознания» ставит человеческое «Я» перед судом Бога, пробуждающего человеческую совесть. Аскетические акты самоуничтожения и восхождения сознания к Богу в молитве выглядят существеннейшими аспектами персонализации как универсального способа бытия человека в качестве личности.

## ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С.* Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1997. – С. 3–29, 59–87.
- Войтович Л., Домановський А., Козак Н., Лильо І, Мельник М., Сорочан С., Файда О.* Історія Візантії. Вступ до візантиністики / За ред. С. Б. Сорочана і Л. В. Войтовича. – Львів, 2011.
- Епископ Варнава (Беляев).* Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. – М.; Нижний Новгород, 2009.
- Минин П.* Мистицизм и его природа. – К., 2003. – Разд. I, II, V.1. – С. 7–59, 129–134.
- Преподобного отца нашего Исаака Сирина слова о подвижничестве. – М., 2010.
- Преподобный Исаак Сирин. Азбука духовная. – Краматорск, 2008. – С. 189–204.
- Преподобный Исаак Сирин. О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты. – СПб., 2012.
- Протопресвитер Иоанн Мейендорф.* Святой Григорий Палама и православная мистика // История Церкви и восточно-христианская мистика. – М., 2003. – Гл. 1. – С. 279–298.
- Сержантов П.* Исихастская антропология. О временном и вечном. – М., 2010.
- Флоровский Г. В.* Восточные Отцы V–VIII веков. – Изд. 2-е. – М., 1992.
- Хоружий С. С.* Аналитический Словарь Исихастской Антропологии. – Синергия: Проблемы аскетической мистики православия. – М., 1995. – С. 43–150.
- Хоружий С. С.* Исследования по исихастской традиции: в 2 т. – Т. 1. – СПб., 2012.
- Хоружий С. С.* Исследования по исихастской традиции: в 2 т. – Т. 2. – СПб., 2012. – С. 4–57, 108–156.