

Проповедник исихазма в Киевской Руси.

Статья посвящена проблеме исихастского учения в переводных произведениях Ефрема Сирина и вопросам популярности этого автора в Киевской Руси. В статье рассматриваются особенности восприятия исихазма славянскими странами и влияние сочинений Ефрема Сирина на православное мироощущение новообращенных славян

Тема исихазма и его восприятия Древней Русью все чаще привлекает внимание ученых. Исихазм, понимаемый как практика непрестанной молитвы, является неотъемлемой чертой духовной жизни Киевской Руси. Он по сути своей есть выражение основных принципов православного мироощущения. Как пишет С.С. Хоружий, «Сегодня уже стало общепризнанной истиной, что исихазм представляет собой ядро и стержень православной духовности, и в его опыте осуществляется именно то отношение человека к Богу, какое утверждается вероучением Православной Церкви» [Хоружий 2006: 43]. Исихазм, по словам Н. Струве, есть «[...] сосредоточение христианского благовестия на самом главном, на едином на потребу во всех областях, и в богословии, и в богопочитании, и в оцерковлении жизни. Христос-Бог воплотился не для того, чтобы принести миру еще одно учение, пусть и наисовершеннейшее, а для того, чтобы человек имел доступ – не к природе Самого Бога, конечно, – но к излучающимся из нее божественным светоносным энергиям» [Струве 1992: 3-4]. Исихазм включает в себе учение о богопознании и обожении, то есть учение о достижении святости – без этого православие было бы невозможно.

Идея внутреннего непрестанного устремления к Творцу и личного обожения, по утверждению проф. И. Мейендорфа, «[...] существовала еще в позднем ветхозаветном иудаизме» [Мейендорф 2000: 562-563]. С началом христианства идея личного обожения как начала преображения людей и всего мира слилась с христианским эсхатологизмом. В это же время выкристаллизовались основные принципы практического исихазма, то есть непрестанное внимательное творение Иисусовой молитвы, путем которого и достигается желаемое обожение. Указания на практику непрестанной

молитвы, а также на высшую степень совершенства в этом учении, то есть на созерцание Фаворского света, можно встретить в IV в. у Макария Египетского, в X – у Симеона Нового Богослова, в XIII – в афонской монашеской литературе, и тем более в богословских трудах XIV в. в эпоху Григория Паламы, теоретика исихазма.

«Когда Русь знакомится с исихазмом?» – спрашивает ученый-медиевист В.В. Лепахин и отвечает на этот вопрос: «Если исихазм – это практика непрестанной умно-сердечной Иисусовой молитвы, то, без сомнения, исихазм приходит на Русь вместе с христианством и монашеством, прежде всего афонским (преподобный Антоний Печерский)» [Лепахин 1992: 24]. Основы этого учения были восприняты славянами вместе с принятием православия. Практика исихазма, знакомая русскому народу с самых первых его шагов в православии, не могла не отразиться в литературе, иконописи, книжной миниатюре, богослужебной музыке, зодчестве и т. д.

Особенностью преемственности этого учения славянскими странами было то счастливое обстоятельство, что Slavia Orthodoxa избежала полемики, теоретизирования и, главное, противостояния исихазму и системы аргументов против него. Русь, можно сказать, избежала и самого этого термина – исихазм, – он встречается в древнерусских текстах крайне редко. «Исихазм, понимаемый как созерцательная молитвенная практика, был известен в России до времен паламитов», – пишет Еп. Марк (Арндт) [Арндт 1988: 355]. На исихастские настроения в среде монашества Киево-Печерской Лавры указывают И.М. Концевич [Концевич 1952: 109-125], В.В. Лепахин [Лепахин 1992: 25], Н.В. Видмарович [Видмарович 2003: 41-51] и др. Проблему исихазма в Киевской Руси рассматривает И. Исиченко, в частности, он пишет: «Культура “молитви розуму”» [Исиченко 2007: 43]. Исследователь указывает на упоминание о молитве Иисусовой в Житии Николы Святоши, Поучении Владимира Мономаха, Хожении Игумена Даниила.

И все же, кроме живой передачи молитвенной традиции в монашеской среде, о которой говорит Исиченко, для распространения исихастских идей большое значение имел тот огромный корпус переводной литературы, который стал достоянием наших предков после крещения Владимира. Именно этот пласт литературы стал духовным и художественным контекстом культуры Киевской Руси. Мы, впрочем, не оспариваем мнение Исиченко о том, что не богословские труды имели первостепенное значение для распространения исихазма. В нашей работе речь идет о литературе иного содержания. Объем и состав переводной литературы столь велик и сложен, что по сей день он остается недостаточно изученным, как пишет Г. Подскальски [Подскальски 1996: 109] и ссылается на работу И. Дуйчева как наиболее авторитетное исследование корпуса переводной церковнославянской литературы [Дуйчев 1963: 107-129]. Дуйчев отмечает два жанра, наиболее важные для новообращенной Руси и чаще других встречающиеся среди переводных произведений: богослужебные тексты и проповедническая литература [там же]. Богословская же литература, как отмечает этот исследователь, а вслед за ним еще ряд ученых-медиевистов (Д.С. Лихачев, Г.М. Прохоров, В.В. Лепяхин, И. Исиченко и др.) мало пользовалась популярностью и переводилась редко, то есть собственно исихастские святоотеческие сочинения в домонгольский период не были известны славянскому миру. Произведения таких великих проповедников умно-сердечного делания, как Иоанн Лествичник, Симеон Новый-Богослов, Исаак Сирийский, Григорий Синаит и Авва Дорофей были переведены на славянские языки лишь в XIV-XV вв., как утверждает Г.М. Прохоров [Прохоров 1974: 317-324].

Итак, если теория исихазма практически осталась за пределами русской духовной жизни даже в период паламитских споров (исключая один перевод сочинения Давида Дисипата [Прохоров 1979: 32-54]), а собственно исихастская литература получила распространение лишь в XIV-XV вв., то какие переводные произведения и как смогли донести до новообращенных

христиан самую суть православной духовной жизни? А усвоение учения о непрестанной молитве и обожении было столь глубоким, что русская церковная среда не знала никакого неприятия идей исихазма, никакого противления ему, в отличие от византийской. Существование же идеи обожения, совершенствования посредством творения непрестанной молитвы в культуре Киевской Руси очевидно, достаточно вспомнить Житие Николы Святоши в Киево-Печерском Патерике, Житие Авраамия Смоленского, Слова Кирилла Туровского, Поучение Владимира Мономаха и т.д. Само развитие русской духовной культуры было бы невозможно без укоренения исихастского учения в Древней Руси.

До паламитских споров проповедь исихазма даже в Византии и на Афоне не могла носить характер целенаправленного, теоретически обоснованного распространения идеи созерцания Фаворского света и обожения, какой она приобрела на Православном Востоке во второй половине XIV в. На Руси же эта проповедь должна была быть своеобразным поучением об исихазме до исихазма, проповедью умного делания, в которой о самом умном делании говорится вскользь, как о чем-то самом собой разумеющемся. Ибо именно так, как само собой разумеющееся, это делание здесь было воспринято. Вспомним, как пишет о непрестанной молитве Владимир Мономах: «Аще и на кони ѿздяче не будет не с кым орудья, аще инѣх молитвъ не умеете молвити, а “Господи, помилуй!” зовѣте в тайне: та бо ѿсть молитва всѣх лѣпши, нежели мыслити безлѣпицю, ездя» [Изборник 1969: 152]. Это краткое поучение поставлено между другими, касающимися общего благочестия, быта, управления государством, а между тем оно раскрывает то самое, чему посвящены многие ученые труды византийских богословов, агиографов и риторов.

Чтобы реципиент воспринял учение как нечто естественное, свойственное его природе или, как мы позволили себе выразиться, само собой разумеющееся, преподнесение этого учения должно быть связано с каким-то особенным воздействием на внутренний мир человека. Иначе

сказать, учение должно быть преподнесено как бы исподволь, это должно быть не ученое преподавание догмы, а, скорее, создание у реципиента такого душевного настроя, при котором непрестанная молитва станет не добродетелью, необходимой для спасения, а внутренней потребностью христианской души, или даже непреходящим состоянием «внутреннего человека». Такая проповедь исихазма могла быть преподнесена новообращенной Руси лишь в высокохудожественных произведениях духовной культуры, чтобы быть воспринятой не столько умом, сколько сердцем. В таком случае проповедник исихастских идей должен был быть великим писателем, сумевшим затронуть самое сердце новообращенных.

Осмелимся предположить, что одним из таких проповедников исихазма для Киевской Руси оказался Ефрем Сирийский. Наше предположение опирается, по крайней мере, на два факта: 1) несомненная принадлежность Ефрема к традиции исихазма в древнейшем и изначальном понимании этого слова, так сказать, «исихазма до исихазма», то есть исихазма до традиции психосоматического делания молитвы, исихазма до Паламы; 2) популярность произведений сирийского автора в Древней Руси, которую нельзя сравнить с популярностью ни одного другого писателя. Историческая ситуация, в которой творил Ефрем, и личность автора определили то совершенно особое, можно сказать, специфическое мировосприятие, которое отражено в сочинениях Сириянина, и которое стало духовным наследием Древней Руси. Остановимся на личности излюбленного на Руси писателя, чтобы уяснить особенности русского восприятия исихастской традиции.

Художественная литература и классическое искусство Сирии первых веков христианства – уникальное явление мировой культуры. «В первом тысячелетии нашего летоисчисления сирийское влияние ощущалось от Индии до Китая», – пишет С.С. Аверинцев, автор одного из уникальных исследований поэтики Ефрема Сирийского [Аверинцев 1983: 44]. «Чем обязана сирийским авторам (и специально Ефрему Сирийскому) древнерусская литература вместе с русским фольклором, в нескольких словах и не скажешь

[...]», – продолжает тот же автор [Аверинцев 1983: 45]. Впрочем, в обозначенном исследовании ученый и не ставит себе такой задачи, мы же постараемся хотя бы отчасти, насколько позволяют рамки статьи, отметить некоторые черты сирийского влияния.

О необычайной популярности сочинений Ефрема Сирина в Киевской Руси неоднократно говорилось в литературоведческих исследованиях [см., напр.: Сперанский 2002: 225-228]. Об это свидетельствует множество переводов и списков сочинений Ефрема, бытовавших на Руси. Наиболее популярным из них был «Паренесис», или «Утешение» – сборник слов, восходящий к греческому переводу произведений сирийского автора. «“Паренесис” был одной из самых читаемых книг в Древней Руси и других славянских землях», – говорится в «Словаре книжников и книжности Древней Руси» [Словарь книжников и книжности Древней Руси 1987: 297]. Влияние «Паренесиса» отмечают в Прологе, Толковой Палее, многих житиях святых, например, Авраамия Ростовского, Нила Столобенского, Авраамия Смоленского. Влияние сирийского писателя усматривают в сочинениях Климента Охридского, Илариона Киевского, Кирилла Туровского, Серапиона Владимирского и т.д. [Словарь книжников и книжности Древней Руси 1987: 298-299]. Так, например, В.С. Горский отмечает черты влияния Ефрема Сирина в «Слове о Законе и Благодати» Киевского митрополита Илариона [Горский 2000: 34]. Известно, что популярность Ефрема была настолько велика, что влияние его поэзии обнаруживается даже в фольклорных произведениях. Так, в духовных стихах усматривают отражение идей и учительных слов Сириянина [Словарь книжников и книжности Древней Руси 1987: 299]. Эсхатологические сочинения Ефрема отражены в русских духовных стихах о Страшном Суде. «Плач Иосифа Прекрасного», бытовавший как духовный стих, является больше чем наполовину дословным пересказом одного из сочинений Ефрема Сирина. Очевидно, полюбившиеся произведения Ефрема не просто «зачитывались до дыр», но заучивались наизусть и бытовали в виде духовных стихов с неизбежными в таком случае

прибавлениями, убавлениями и искажениями авторского текста. Ни об одном другом авторе, чьи произведения пришли на Русь после Владимирова крещения, нельзя сказать ничего подобного. Фольклор всегда оставался областью отражения остаточных языческих верований, и только Ефрему Сирину удалось через века и почти через тысячелетие так поразить душу далеких от него славян, что они, так сказать, приняли его «за своего» и позволили ему проникнуть в устное народное творчество. Что же именно стало причиной такой несравненной популярности и что «родственного» увидели славяне в этом древнем проповеднике?

Ефрем Сириин, по словам Аверинцева, «самая репрезентативная, ибо самая центральная, фигура сирийской классики» [Аверинцев 1983: 51]. Он жил в IV в. нашей эры сначала в сирийском городе Нисивине, после – в Эдессе, центре сирийской книжности. В церковной жизни Ефрем был в чине диакона, который он принял довольно рано и дальше которого так и не пошел. Основными занятиями Ефрема было преподавание экзегетики и пения, а также – руководство «хором девственников» [см. Пигулевская 1979: 130-140]. Именно этот «хор девственников», по-видимому, и сформировал направление поэзии Ефрема, которое резко отличает его от других христианских авторов.

Поучения Ефрема о непрестанной молитве можно назвать простыми и даже в некоторой степени наивными. Здесь нет рассуждений ни о позе молящегося, ни о дыхании, ни даже об опасности молитвенного (исихастского) делания: о прелести, подстерегающей подвижника на пути к совершенству. Суть непрестанной молитвы излагается лишь в совете никогда не оставлять ее, но ею сопровождать каждое свое дело: «Подлинно прекрасное дело – не грешить, а согрешающим – не отчаиваться, но плакать о том, в чем согрешили, чтобы слезами опять улучшить блаженство. Посему прекрасно всегда молиться, и не стужати, как говорит Господь [...] Не только входя в церковь, но и в другие часы не оставляй о сем попечения; напротив того, работаешь ли, спишь ли, или находишься в дороге, или ешь, или пьешь,

или лежишь – не прерывай молитвы» [Ефрем Сирийский 1994: 12]. И далее все поучение посвящено воспеванию молитвы в самых поэтичных выражениях и благодарению Богу за возможность молитвенного обращения к Нему.

Однако нам известно из творений святых отцов, что для «умного делания» недостаточно только бесконечного повторения молитвенного текста. Исихастам потребовалось написать не одно богословское произведение, посвященное этому «искусству из искусств»: и Симеон Новый Богослов, и Григорий Синаит, и Григорий Палама, и Иоанн Лествичник, и Авва Дорофей указывают на необходимость сердечного очищения, глубочайшего проникновения в слова молитвы, оставления всякого «житейского попечения» во время молитвы, сосредоточения внимания в сердце и проч. Мог ли Ефрем Сирийский не знать, насколько все это необходимо молитвеннику, насколько велика опасность впасть в прелесть, превратить молитву Иисусову в бессмысленно повторяемую мантру? Конечно, не мог. Не могли не знать, или, по крайней мере, не чувствовать этого и славянские книжники, перенявшие Ефремову манеру говорить о вере и благочестии просто, не вдаваясь в излишние размышления об аскезе и прелести.

НЕ говоря открыто о том, что должно сопровождать непрестанную молитву, чтобы стяжать благодать Святого Духа, Ефрем Сирийский так составляет свои поучения, что и сердечное умиление, и сокрушение, и чистота помыслов представляются читателю вполне естественными.

Сочинения Ефрема отличаются лиричностью, отражают чрезвычайно тонкую чувствительность автора. В центре его внимания оказывается сердце, сердечные переживания христианина и тема очищения сердца.

Любое поучение святого отца о непрестанной молитве, как и любая научная статья об исихазме, в первую очередь затрагивает тему очищения сердца, а следовательно – покаяния, сокрушения, смирения и, наконец, соединения ума с сердцем, то есть сосредоточения всех мыслей, чувств и жизненных сил на молитве. Ставший на путь «умного делания» подвижник должен начать с повышенного внимания к состоянию своего сердца,

очистить и «размягчить» его для наиболее искреннего и прочувствованного восприятия молитвенного текста. Воспитание своего сердца, его изменение и очищение от земных помышлений и чувствований – одна из самых сложных и важных задач молитвенника. Чистое сердце, свободное от ненужных мыслей и пребывающее в «непрестанной молитве» – это та самая исихия, желанная тишина, которую постоянно ищет в себе аскет и плодом которой становится созерцание божественного света, приобщение энергии Божией, обожение. Поиск тишины, сердечной чистоты и молитвы – мучительно-радостная забота подвижника, с нею он засыпает и просыпается, она говорит в его сердце во время богослужения или физического труда, во время беседы с ближним, а также, если человек одарен тем или иным талантом, – во время творческого процесса.

«Внимание к внутренней жизни человека», отмеченное Лихачевым в произведениях древнерусских авторов, – это и есть внимание к опытному прохождению поприща «непрестанной молитвы» [см. Лихачев 1973:190]. Недаром в святоотеческой литературе оно заслужило наименования, подчеркивающие сугубо внутренние, скрытые от посторонних глаз процессы: «сердечное делание», «тайное делание» и т.д.

Прежде всего, молитвенник сосредоточивается на движениях своего сердца, и проповедник, говорящий о святом, молитве и непрестанном памятовании о Боге, вполне может выпустить за ненадобностью любые подробности, любую конкретику, кроме подробностей и конкретики малейших сердечных движений христианина. Эта особенность христианского восприятия, отличающая средневековое мировоззрение от античного, отмечена Аверинцевым. Исследователь сравнивает библейское и средневековое восприятие человеческого тела с античным и утверждает, что выявленное в Библии восприятие человека ничуть не менее телесно, чем античное, но только «[...] для него тело – не осанка, а боль, не жест, а трепет, не объемная пластика мускулов, а уязвляемые «потаенности недр» [...]. Это образ страждущего тела, терзаемого тела, в котором, однако, живет [...]

«кровная», «чревная», «сердечная» теплота интимности» [Аверинцев 2004: 67, 69]. Различая языческое и христианское представление о Божестве, А.Ф. Лосев также указывает на сердечность христианского чувства: «Платоник воспринимает свое божество всем телом и всею душою, не различая физиологических моментов восхождения; исихасты же воспринимают своего Бога дыханием и сердцем; они «сводят ум» в грудь и сердце» [Лосев 1993: 871]. Аверинцев, развивая мысль Лосева, замечает, что это внимание к сердцу связано именно с ветхозаветным влиянием [Аверинцев 2004: 68]. В Библии мы не раз встречаем описание того, как дыхание замирает от сильного чувства и славословит Бога. Тем более славословие свойственно сердцу, которое дрожит от ужаса и веселья, а иногда, говоря словами псалмопевца Давида, делается как мягкий плавкий воск. Вся религиозная жизнь ветхозаветного человека, а тем паче христианина и исихаста, сосредоточена в сердце. Ум, воспевавшийся античными философами, здесь понимается как нечто вторичное по отношению к сердечному чувству, он нуждается в соединении с сердцем для полноценной жизни.

Исихазм развил представления об умственной и сердечной деятельности человека в целое учение о «низведении ума в сердце». Поэтому «сердечная теплота интимности», особая острота и проникновенность, свойственные, по Аверинцеву, ранневизантийскому мировидению, – это черты, непосредственно касающиеся «умного делания» и неизменно присущие исихастским произведениям.

Сокрушение, покаяние, слезы, сердечное умиление – главные предметы проповедей сирийского автора. Описывая встречу с Василием Великим, Ефрем Сирин раскрывает перед нами такую глубину смирения и самоукорения, которая приводит к абсолютной противоположности того, как воспринимают автора окружающие и как он сам относится к себе: «[...] ты ли Ефремъ, – спрашивает его Василий Великий, – прекрасно преклонивший выю и взявший на себя иго спасительного слова?» И сказала я в отвѣтъ: «Я Ефремъ, который самъ себѣ препятствую идти небесною стезей»» [Ефремъ

Сиринъ 1993: 312]. Упоминание о покаянном плаче, стенании и слезах можно встретить практически на каждой странице творений сирийского автора: «И я, заплакавъ, возопиль и сказалъ: «Ты, отче, будь хранителемъ для меня, разслабленнаго и лѣниваго. Ты наставь меня на правую стезю, ты приведи в сокрушеніе окаменѣлое сердце мое. Предъ тобою повергъ меня Богъ духовъ, чтобы ты уврачевалъ душу мою. Ты установи ладію души моей на водѣ упокоенія» [Ефрем Сирин 1993: 312]. Воспевая добродетели святителя Василия в Похвальном слове, Ефрем, как бы оттеняя светлость и духовную высоту святого, все более и более усугубляет собственное уничижение.

Итак, «размягчение» сердца – одна из важнейших задач подвижника, ищущего искренней непрестанной молитвы. Поэтому «размягчение» сердца – одна из задач Ефрема Сирина как автора поучений. Ни у одного другого церковного писателя мы не найдем такого обилия покаянных мотивов, столь частого упоминания слез и сердечного умиления, как у Ефрема. Его особенность в том, что он не столько призывает к покаянию, сколько сам в поучениях сокрушается о своих грехах, кается, плачет и переходит от плача к славословию, как будто переживая во время творческого процесса и покаяние, и очищение, и следующие за этим утешение и умиление. Тем самым писатель увлекает за собой и читателя, а тот, читая, так же кается, плачет и – утешается, завершая чтение искренним славословием. В этом простом принципе поучать не словом, а примером, не говорить о молитве, а создавать молитвенное настроение, очевидно, кроется главный секрет проникновенности творений Ефрема Сирина и их популярности среди новообращенных славян. Так в одной из глав «Паренесиса» Ефрем пишет, начиная с покаяния и завершая чувством пережитого очищения: «Прьваго же правила чернческаго житія не съхранилъ еси, о съборѣ своем нерадилъ еси, по стране ходити навькл еси [...]. Отселе бо ти ся являеть безмолвіе. Отселе являет ти ся трьпеніе. Отселе являет ти ся смиреніе, и кротость, и чистота [...]» [Паренесис: л. 26].

В этой удивительной откровенности автора, представляющего на суд других собственные грехи и плачущего о них перед лицом всех и каждого, кто будет его читателем, не кроется ли та «теплота интимности», о которой писал Аверинцев, та доверительная простота, которая проникла в самое сердце новообращенных славян и покорила его? Думается, славяне восприняли Ефремовы сочинения таким же открытым сердцем, каким воспринимали их в IV в. духовные дочери Сириянина. Как уже говорилось, одной из обязанностей Ефрема Сирина при жизни было руководство «хором девственников». Как пишет Аверинцев, «хор девственников» – это прототип будущих монашеских общин, а во времена Ефрема – это ядро обычной христианской общины, хор храма, который поет для приходящих молиться. «Это им [девственницам], - пишет Аверинцев, - приносит Ефрем каждое свое новое произведение, с ним разучивает текст и мелодию; они – его “исполнительский коллектив”, но одновременно его первая публика. Когда думаешь о поэзии Ефрема, нельзя забывать о них [...] Поучения Ефрема – не резонерские, ибо поучает он не абстрактно поучающегося, но своих девиц, которых видит перед собой и знает, что им нужно; и только вместе с ними, заодно с ними – любую “душу христианскую”, которая найдет себя в этом кругу, благо, круг еще не замкнулся, не ощутил себя “иноческим чином”, “духовным сословием”» [Аверинцев 1983: 54]. Вот откуда столько лиричности и задушевности, столько простоты и утонченности в поучениях Ефрема, цель которых – не дидактика, а создание молитвенного настроения, вовлечение читателя в свою молитву, в свое умиление и славословие. Вот откуда ощущение «родственности», с каким приняли Ефрема Сирина славяне. Киевская Русь еще не знала схоластического холодка богословских трактатов, еще не была знакома с понятием «духовного сословия», еще готова была открытым сердцем, как «хор девственников» в Эдессе, воспринимать проникновенные слова Сириянина и от него незаметно и надежно усваивать «искусство из искусств» – исихастское творение непрестанной молитвы.

Использованная литература

Аверинцев С.С. Между «изъяснением» и «прикровением»: ситуация образа в поэзии Ефрема Сирина // Восточная поэтика: специфика художественного образа / отв. ред. П.А. Гринцер. – М., 1983. – С. 223-260.

Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 480 с.

Арндт Марк, епископ. Развитие русской духовной жизни по основе исихазма // Юбилейный сборник в память 1000-летия крещения Руси. 988-1988. – Джорданвилл, Нью-Йорк, 1988. – С. 351-371.

Видмарович Н. Священнобезмолвие в древнерусской литературе. – Загреб: Философский факультет, отделение славянского языка и книжности, 2003. – 113 с.

Горский В.С.

Дуйчев, И.С. Центры византийско-славянского общения и сотрудничества / И. М. Дуйчев ; пер. с болг. Г. И. Сафронова // ТОДРЛ. – СПб., 1963. – Т. 19. – С. 107-129.

Житие и слова Ефрема Сирина. ГПНТБ, Тих., № 530.

Исиченко

Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси / И. М. Концевич. – М.: Лепта, 2002. – 235 с.

КПП

Лепяхин В.В. Умное делание : (о содержании и границах понятия «исихазм») / В. В. Лепяхин // Вестник русского христианского движения. – 1992. – Вып. 164. – С. 5-32.

Лихачев Д.С. Развитие русской литературы XII-XVII веков. Эпохи и стили / Д. С. Лихачев. – Л.: Наука, 1973. – 259 с.

Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф. Лосев ; сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. – М.: Мысль, 1993.– 959 с.

Мейендорф Иоанн, протопресвитер. история Церкви и восточно-христианская мистика / сост. и общ. ред. И.В. Мамаладзе – М.: Институт ДИ-ДИК, Свято-Тихоновский богословский институт, 2003. – 576 с.

Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века / Н. В. Пигулевская. – М.: Наука, 1979. – 133 с.

Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237): изд. второе / Г. Подскальски ; пер. А. В. Назаренко ; под ред. К. К. Акеньтева. – СПб.: Византинороссика, 1996. – 572 с.

Прохоров Г.М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва

Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. / Г.М. Прохоров // ТОДРЛ. – Л., 1974. – Т. 28. – С. 317-324.

Прохоров Г.М. Сочинения Давида Дисипата в древнерусской литературе / Г. М. Прохоров // ТОДРЛ. – Т. 33. Л., 1979. – С. 32-54.

Святой Ефрем Сирин. Творения: В 6 т. / святой Ефрем Сирин: репринт. изд. – М.: Изд. Московского патриархата, 1993. – 432 с.

Словарь книжников и книжности Древней Руси: Вып. 1 (XI-первая половина XIV вв.) /отв. ред. Д.С. Лихачев. – Л.: Наука, 1987. – 495 с.

Сперанский М.Н. История древней русской литературы: изд. четвертое / М.Н. Сперанский ; [редкол. С. Н. Иконникова и др.]. – СПб.: Лань, 2002. – 544 с. – (Мир культуры, истории и философии).

Стихи духовные / сост., вступ. ст., подг. текстов и коммент. Ф. М. Селиванова. – М.: сов. Россия, 1991. – 336 с.

Струве Н.С. Тайна исихазма // Вестник русского христианского движения, № 164. – Париж – Нью-Йорк – Москва, 1992. – С. 3-4.

Хоружий С.С. Познание исихазма в прошлом и настоящем // Христианская мысль, №3.– Киев: Киевское религиозно-философское общество, 2006. – С. 43-51.