ИСИХА́ЗМ [от греч. ἡσυχία — спокойствие, покой, безмолвие]. Совр. исследователи (*Adnès*. Hésychasme. 1969; *Meyendorff*. L'hésychasme. 1974; *Idem*. Byzantine Hesychasm. 1974; *Он же*. 1974; ср.: ИАБ, № 1. 530) выделяют неск. значений термина «исихазм»: 1) христ. монашеская жизнь, преимущественно отшельническая, ставящая своей целью созерцание и молитву; 2) практика *молитвы Иисусовой* и особые связанные с ней психофизические приемы; 3) богословие свт. *Григория Паламы*, имевшее своей целью, в частности, защитить и обосновать практику Иисусовой молитвы; 4) «политический исихазм» — комплекс социокультурных и политических идей, зародившихся в Византии и распространившихся в слав. странах (правомерность выделения последнего значения вызывает с научной т. зр. большие сомнения; в частности, ср. критику в: *Rigo*. 2008. P. XCIII, Not. 181).

Также выделяют ряд значений термина «исихазм», вытекающих из перечисленных выше: движения в византийско-слав. монашестве XII–XVI вв.; общецерковные настроения (gesamtkirchliche Gesinnung) в поздней Византии XIV–XV вв.; неоисихастская духовность XVIII–XX вв. (включающая в себя т. н. филокалическое возрождение в Греции, в Румынии и в России, в т. ч. сочинения свт. *Игнатия (Брянчанинова)* и «оптинское старчество»); неоисихастское (паламитское) богословие XX в. (*Lilienfeld*. 1986).

Термин «исихазм» в первых двух значениях получил широкое распространение в научной лит-ре XX в. благодаря трудам ученого иезуита Иринея Осера (его памяти посвящен 70-й том OCP; см., в частности: *Rigo*. 2004, а также: *Штидлик*. 2007). Среди основных типов вост. духовности И. Осер выделил 5 направлений: 1) первоначальная духовность (от апостольских времен до прп. *Ефрема Сирина*); 2) «интеллектуалистская» духовность, представителями которой были *Климент Александрийский, Ориген, Евагрий Понтийский,* прп. *Максим Исповедник,* синайские подвижники, *Никита Стифат,* прп. *Григорий Синаит* и его последователи-исихасты; 3) школа «сверхъестественного чувства», способного, в противовес интеллектуалистской мистике, опытно воспринимать божественные явления (к этому направлению принадлежали автор «Макариевского корпуса», свт. Диадох Фотикийский, прп. *Симеон Новый Богослов*); 4) школа свт. *Василия Великого* и прп. *Феодора Студита,* делавшая упор на практических добродетелях, особенно послушании и братской любви; 5) «исихастская духовность» (типичный представитель — Григорий Синаит), выдвигавшая на первый план молитву и психофизическую практику (*Hausherr*. 1935). По мнению А. Риго, это основное деление вост. духовности на созерцательную и практико-аскетическую и вычленение разных школ в целом соответствовало действительности и имело большое значение. Напротив, более общее выделение 2 типов созерцательной мистики («евагрианской» и «макариевской»), получившее большое распространение благодаря работам протопр. Иоанна Мейендорфа, подразделившего визант. мистику на евагрианско-неоплатоническую и семитско-библейскую («макариевскую»), и объединение разнородных авторов и течений в едином понятии И. (как и резкое противопоставление отшельнического и общежительного монашества), согласно Риго, вряд ли было полезно, поскольку правильнее было бы говорить о разных этапах исторической эволюции (*Rigo*. 2004. P. 214–215). Уже на этом этапе И. стал пониматься как частная, но все же весьма объемная область общей мистико-аскетической монашеской традиции (см. статьи *Аскетизм, «Добротолюбие», Монашество*), что не способствовало терминологической четкости и привело к расплывчатости значения, если не сводить термин «исихазм» к особой практике Иисусовой молитвы.

Распространение термина «исихазм» на еще более широкую — политико-культурную — сферу произошло во многом под влиянием авторитета протопр. И. Мейендорфа, занимавшегося, в частности, богословием свт. Григория Паламы и русско-визант. связями XIV–XVI вв. В поисках «идентичности» православия на Западе в условиях постепенного размывания русской диаспоры и в попытке противопоставить православие инославным конфессиям, развив историософию русской религиозной мысли и идеи нек-рых правосл. ученых 30–50-х гг. XX в., протопр. И. Мейендорф (к-рому в ряде публикаций последовали в Греции — А.-Э. Тахиаос, а в России — Г. М. Прохоров) создал теоретическую концепцию, выдвигавшую на первый план паламизм и И. с целью подчеркнуть динамизм и своеобразие православия, развивавшегося в последние века Византии и в слав. странах по иным путям, нежели «возрожденческий гуманизм» на Западе, и связать вост. мистику с социально-политической жизнью (включая искусство, см.: ИАБ, № 9. 1342, 1357, 1359, 1448, 1450, 1457; эти и подобные работы представляются недостаточно аргументированными, ср.: ИАБ, № 1. 591; о противоречивых взглядах в совр. науке относительно влияния И. на искусство Болгарии в XIV в. см.: *Панчева*. 2005). Дальнейшая популяризация подобного представления привела к еще большей размытости понятия «исихазм», ставшего восприниматься практически как синоним «православия». Особое значение здесь имеет творчество С. С. Хоружего, предпринявшего попытку положить И. в основу нового философско-антропологического синтеза, ставящего своей целью дальнейшее развитие правосл. богословия, но на самом деле в принципиальных положениях и выводах ему противоречащего (см.: *Дунаев*. 2008–2009. С. 579–580).

В русле «политического» и «философского» И. в последнее время создан целый ряд работ на русском языке, претендующих на научный характер (см., напр.: *Семаева И. И.* Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века: Докт. дис. / Моск. пед. гос. ун-т. М., 1994. 335 с.; *Чернышева А. Н.* Философия исихазма и формирование архетипов древнерусского религиозного искусства: Эстетический анализ иконописи XIV–XVI вв.: Канд. дис. / МГУ. М., 1998. 127 с., илл.; *Климков О., свящ.* Опыт безмолвия: Человек в миросозерцании византийских исихастов. СПб., 2001. 285 с.; *Скоков С. Н.* Идея интуиции в диалоге феноменологии и исихазма: Канд. дис. / Рос. ун-т дружбы народов. М., 2002. 145 с.; *Петрунин В. В.* Политический исихазм и его традиции в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви»: Канд. дис. / МГУ. М., 2002. 132 с. (изд.: Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата. СПб., 2009); *Наделяева Е. П.* Традиции исихазма в русской средневековой культуре: Канд. дис. / Моск.

пед. гос. ун-т. М., 2004. 190 с.; *Филиндаш Л. В.* Исихазм и его влияние на византийскую и русскую живопись XIV–XV вв.: Канд. дис. / Гос. ун-т управления. М., 2006. 197 с., илл.; см. также: ИАБ, № 9. 1375, 1378, 1422, 1432–1437, 1457).

В направлении поиска греч. национальной и богословской самобытности ориентированы труды Х. Яннараса и протопр. Иоанна Романидиса (см., напр.: *Payne D. P.* The Revival of Political Hesychasm in Greek Orthodox Thought: A Study of the Hesychast Basis of the Thought of John S. Romanides and Christos Yannaras: Diss. / J. M. Dawson Inst. of Church-State Studies, Baylor Univ. [Waco (Tex.)], 2006. 544 p.). Предпринимаются также попытки «вписать» И. в постмодернистское богословие (см., напр.: *Flory.* 2005).

И. как отшельническая монашеская жизнь. В словаре христ. авторов греч. слово «исихия» (ἡσυχία), имевшее распространение уже в античной лит-ре и встречающееся в Свящ. Писании, означает «молчание, спокойствие, уединение». От него произведены: ἡσυχάζω (быть спокойным), ἡσύχιος (спокойный, отшельнический), ἡσυχαστικός (отшельнический), ἡσυχαστήριον (исихастерий, отшельническая келья), ἡσυχαστής (исихаст, отшельник, в отличие от киновиотов — насельников общежительных монастырей; в качестве устойчивого эпитета впервые встречается, по-видимому, в V в. применительно к прп. *Иоанну Молчальнику* (Исихасту) — см.: ИАБ, № 4. 1469–1471; ср.: Там же, № 4. 4), ἡσυχάστρια (отшельница). Синонимы: ἠρεμία (покой), ἀναχώρησις (отшельничество, удаление), μονοτροπία (одинокое жительство), μοναχός (монах, «уединенник»; об истории этого слова см.: *Morard.* 1973; *Eadem.* 1980; *Bumazhnov.* 2006; *Idem.* 2010; ср.: ИАБ, № 4. 47; *Sieben.* 1980. S. 140–141). Антонимом ἡσυχία иногда выступает παρρησία — «дерзость, распущенность», особенно в отношениях с братией и вообще всеми людьми, которая иногда называется даже «матерью всех пороков» (впрочем, παρρησία употребляется и в положительном значении «дерзновение»; об обоих значениях в монашеской лит-ре см.: *Bartelink.* 1970; *Miquel.* 1984. Col. 263–267; ср.: *Sieben.* 1980. S. 164). Уединение от мира предполагается необходимым для обретения внешнего и внутреннего спокойствия ради созерцания и стяжания умной (непрестанной) молитвы (*Hausherr.* 1966. P. 255–306; *Πιτσίλκας.* 1981; см. также: ИАБ, № 2. 120, 131; № 4. 325, 1237; № 6. 1181). Поэтому исихия связана преимущественно с отшельничеством. Тем не менее строгого разграничения здесь провести невозможно, поскольку уже с V–VI вв. начальное подвизание монаха проходило, как правило, в общежительном мон-ре (об отсутствии четких границ и наличии мн. промежуточных стадий между отшельнической и киновитской формами монашеской организации уже в IV в. см.: *Войтенко.* 2000), а молитва как таковая является необходимой частью общехрист. жизни. В рус. традиции, особенно с XIX в., И. приобрел несвойственную визант. мон-рям (несмотря на нередкое активное участие монахов в политической жизни) черту — обращенность подвижников к народу, своеобразный «выход в мир» после затвора и аскезы (см.: ИАБ, № 9. 1442, 1459 и др.). Такое «старчество» было особенно характерно для *Оптиной пустыни* (ИАБ, № 9. 862–1012).

Основные черты И. Среди отдаленных предтеч И. как особого образа жизни и воздержания можно назвать в античности пифагорейцев, стоиков (достижение бесстрастия, ἀπάθεια) и эпикурейцев (учение об атараксии, ἀταραξία), а также евр. секту терапевтов, о к-рой повествует *Филон Александрийский.* Непосредственное становление И. неразрывно связано с возникновением монашества (ср.: *Nikolaou.* 1995. S. 84–93; среди множества обзорных работ по истории и богословию монашества см. особенно: Théologie de la vie monastique. 1961; *Desprez.* 1998; *Хосроев.* 2004; подробнее см.: ИАБ, № 4; лексическому обзору основных аскетико-мистических понятий в ранней и византийской святоотеческой лит-ре посвящены работы Г. Зибена (*Sieben.* 1980; справочник охватывает более широкий пласт греч. и лат. лексики) и П. Микеля (о греч. лексике см.: ИАБ, № 1. 506, 507 и отд. статьи по именному указателю); обзор основных понятий см. также в монографии С. М. *Зарина* (ИАБ, № 1. 81), снабженной указателем важнейших аскетических терминов (С. 683–687); см. также тематическую антологию монашеских текстов I тыс. в итал. пер.: *d'Ayala Valva.* 2009).

С внешней стороны И. предполагал отшельничество (ἀναχώρησις) — удаление от мира и городов (*Читти.* 2007; *Παπανικολάου.* 2000; см. также: ИАБ, № 1. 348; № 4. 303) в пустыню (ἔρημος; см.: ИАБ, № 4. 119; *Sieben.* 1980. S. 87) и келью. По словам свт. *Иоанна Златоуста,* «пустыня — мать безмолвия» (ἡσυχίας γὰρ μήτηρ ἡ ἔρημος — *Ioan. Chrysost.* In Matth. 50. 1 // PG. 58. Col. 504). Получил известность ответ авве Арсению: когда тот молился в царском дворце о своем спасении, он услышал глас: «Арсений, избегай людей, и спасешься... Беги, молчи, пребывай в безмолвии (φεῦγε, σιώπα, ἡσύχαζε), ибо это корни безгрешности» (Apophthegmata Patrum. De abbate Arsenio. 1, 2 // PG. 65. Col. 88 = Apopht. Patr. (Guy). II 3, 4. T. 1. P. 124). Целая глава в Систематическом собрании Апофтегм (*Apophthegmata Patrum*), озаглавленная «О необходимости со всяким тщанием стремиться к безмолвию», посвящена исихии и заканчивается подлинным гимном безмолвию в изречении Руфа (в несколько ином и более полном виде встречается среди сочинений, приписываемых Ефрему Сирину: «Увещание к безмолвию» (CPG, N 4021; Sancti Patris nostri *Ephraem* Syri opera omnia / Ed. J. S. Assemani. R., 1746. Vol. 3. P. 234c–236c [= Phrantzoles. T. 6. P. 42–46]; рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Творения. М., 1994[2]. Т. 3. С. 208–210): «Исихия означает сидеть в своей келье со страхом и ведением Божиим, воздерживаясь от памятозлобия и высокомудрствия. Такая исихия — родительница всех добродетелей и охраняет монаха от разженных вражеских стрел [ср.: Еф 6. 16], не позволяя им ранить его. О исихия — преспеяние монашествующих! О исихия — лествица добродетелей! О исихия — путь к Царствию Небесному! О исихия — мать сокрушения! О исихия, подающая покаяние! О исихия — зерцало грехов, являющая человеку прегрешения его! О исихия, не мешающая слезам и стенаниям! О исихия, просвещающая душу! О исихия — родительница кротости! О исихия — сожительница смирения! О исихия, ведущая человека к мирному устроению! О исихия — собеседница ангелов! О исихия — световодительница разума! О исихия, сопряженная со страхом Божиим, — надзирательница помыслов и сотрудница рассуждения! О исихия — родительница всяческого блага, утверждение постничества,

узда языка и препятствие чревоугодию! О исихия — досуг для молитвы и занятие чтением! О исихия — безмятежность помыслов и тихое пристанище! О исихия, умоляющая (или: боящаяся, δυσωπούσα.— *А. Д.*) Бога, — оружие юных, имеющая непреложное разумение и охраняющая желающих безмятежно сидеть в своих кельях! О исихия — благое иго и легкое бремя [ср.: Мф 11. 30]! О исихия, упокояющая и несущая носящего тебя! О исихия — радость души и сердца! О исихия, пекущаяся лишь о своем [ср.: Лк 10. 41] и беседующая со Христом, постоянно имеющая перед глазами смерть! О исихия — узда очей, слуха и языка! О исихия, денно и нощно чающая Христа и берегущая неугасимую лампаду [ср.: Мф 25. 1–13] (ведь стремясь к Нему, ты постоянно воспеваешь: «Готово сердце мое, Боже, готово сердце мое!» [Пс 56. 8])! О исихия — истребительница тщеславия, соделывающая у стяжавшего тебя плач вместо смеха! О исихия — матерь благочестия! О исихия — врагиня бесстыдства и ненавистница дерзости, всегда ожидающая Христа! О исихия — узилище страстей! О исихия — вместилище Христа, плодоносящее благие плоды! Ей, брат, стяжи ее, помня о смерти» (Apopht. Patr. (Guy). II 35. P. 142–146 [в рус. пер.— гл. 33]; ср. краткий вариант: Apophthegmata Patrum. Rufus. 1 // PG. 65. Col. 389b). В одном из сочинений аввы Исаии (CPG, N 2392), приписанном Аммону, безмолвие, как и в изречении Руфа, ставится во главу всех добродетелей (*Ammonas*. Instructiones. IV (De gaudio animae). 60 // PO. T. 11. Fasc. 4. N 55. P. 480–481 [CPG, N 2392]). Другое увещание к исихии можно найти, напр., в трактате Евагрия «Изображение монашеской жизни» (*Evagr*. Rer. monach. rat.).

Как правило, первые монахи, удаляясь от мира и от людей, избегали священнического сана из-за связанного с ним служения и из-за опасения развить в себе тщеславие (κενοδοξία, см.: *Miquel*. 1967). Во время поста нек-рые монахи удалялись вглубь пустыни, как, напр., Евфимий Великий вместе со своим учеником (*Cyrille de Scythopolis*. Vie de St. Euthyme. 56. 25 / Ed. A. J. Festugière. P., 1962. P. 110. (Les moines d'Orient; T. 3. Pt. 1)). Изредка монахи жили в полном затворе, как, напр., Варсонофий Великий, в существовании к-рого иные даже сомневались, поскольку никогда не видели подвижника, допускавшего в свою келью лишь игумена. Тем не менее, имея перед собой примеры пророка Илии и Иоанна Крестителя, иногда по особому призванию или послушанию монахи после долгого подвизания выходили из затвора для наставления людей. Это допускает, напр., авва Аммон (ИАБ, № 4. 480–490), ученик Антония Великого, в первом письме об исихии (Ep. 1. 1 // PO. T. 11. Fasc. 4. N 55. P. 433). Лишь позже идеи монашества и руководства паствой и Церковью объединились в Восточной Церкви (см., напр.: *Sterk*. 2004), не требовавшей, однако, обязательного целибата для священников, как это сложилось в Западной Церкви. В некоторой степени требование обязательного безбрачия (целибата или монашества) епископата диктовалось не только аскетико-богословскими, но и практическими соображениями, в частности заботой о целости и сохранности церковного имущества после смерти епископа. Тем не менее ощущение нек-рого несоответствия монашеских обетов отречения от мира и епископского служения в миру сохранилось в греч. Церквах и до сего времени.

Внешней стороне И. посвящен текст, вошедший в «Макариевский корпус» (*Macar. Aeg*. I 62. 1–22), но автору корпуса не принадлежащий и являющийся, вероятно, прозаическим переложением нек-рых стихов свт. *Григория Богослова* или, по предположению Яна ван Поттельберге, высказанному в неопубликованном докладе (*Pottelberge J., van*. Is Clement of Alexandria Really the Author of the Exhortation to Endurance (Fr. 44 Stählin)?: Linguistic Arguments) на XV патристической конференции в Оксфорде в 2007 г., первого письма свт. Василия Великого. Под именем свт. Григория Богослова этот текст дошел под названием «Увещание к терпению, или К недавно крещенным», но в «Макариевском корпусе» он озаглавлен «О безмолвии» (Περὶ ἡσυχίας). В сочинении регламентируется гл. обр. внешнее поведение монаха: как следует ходить, говорить, поступать, питаться, переносить болезни и старость. Особое значение имело воздержание (ἐγκράτεια; см.: *Camelot*. 1960; см. также: ИАБ, № 1. 448, 502), в частности — пост (νηστεία; см.: *Deseille*. 1974, а также: ИАБ, № 1. 407; № 4. 63), нищета (πτωχεία; *Solignac*. 1984. Col. 639–647; ср. ИАБ, № 1. 283; № 4. 1213; № 6. 80) и нестяжательность: отшельники зарабатывали себе на хлеб огородничеством и рукоделием, в общежитиях же личная монашеская собственность строго регламентировалась необходимым минимумом. Лишь впосл. на Афоне возникли т. н. идиоритмии (ср.: ИАБ, № 1. 543), когда монах жил отдельно от братии, владея собственным имуществом. Внимание к внешней стороне поведения монаха-исихаста не ослабевало и в более поздних визант. руководствах: см., напр., «Слово увещательное к девам» иером. Луки Адиалипта (*Rigo*. 2009), где даются подробные наставления не только о борьбе с помыслами, но и относительно поведения, внешнего вида, одежды и т. д., или «Предание к своему ученику, как внимательно сидеть в келье» свт. *Филофея Коккина* (см.: *Дунаев*. 2011. С. 434–442), в к-ром наряду с распорядком молитв и богослужений имеются указания по соблюдению поста с учетом состояния здоровья подвижника. В подобных поздних руководствах начинает ощущаться преобладание внешней стороны (особенно правил соблюдения постов) над внутренним деланием; большое место начинают занимать многочисленные выписки из святоотеческих творений (см., напр., писания монаха Марка XIII в.: *Marci monachi* Opera ascetica. Turnhout, 2009. (CCSG; 72)).

С внутренней стороны первой целью И. было стяжание внутреннего совершенства и «ангельского жития» (ИАБ, № 4. 34; *Sieben*. 1980. S. 19). К этой цели вели «непопечительность» (ἀμεριμνία) о житейских заботах века сего (ср.: Мф 13. 22; Лк 21. 34) и безмятежность сердца вслед. победы над страстями и стяжания бесстрастия. В отличие от античной философии, здесь речь шла не о полном истреблении страстей, а об их преображении. Автор анонимного трактата о 3 способах молитвы так формулирует начальные условия, необходимые для уединения в келье для молитвы: «Но прежде всего должно тебе приобрести три вещи и так начать [путь] к взыскуемому: непопечительность о вещах неразумных и благоразумных, сиречь мертвенность ко всему; чистую совесть, хранясь, чтобы не упрекала собственная совесть; беспристрастие, не склонное ни к чему [от] века сего или самого тела» (*Дунаев*. 2011. С. 99),— в первом требовании цити-

руя прп. Иоанна Лествичника: «Главное дело исихии — это непопечительность, предварительница всех вещей, благоразумных и неразумных» (PG. 88. Col. 1109b). В другом месте прп. Иоанн, определяя безмолвие, пишет, что исихия есть «отложение мыслей и отказ от благословных забот», переформулируя здесь высказывание Евагрия о молитве: «Ты не сможешь молиться чисто, если ты опутан материальными вещами и волнуем постоянными заботами, ибо молитва есть отложение мыслей» (*Evagr.* De orat. 70 // PG. 79. Col. 1181). Как замечает П. Аднэс (*Adnès.* Hésychasme. 1969. Col. 391) следом за Осером (*Hausherr.* 1966. P. 221–222), подобный перенос вполне оправдан из-за тесной связи И. и молитвы.

Покаяние (*Guillet.* 1980; *Ἀγγελόπουλος.* 1998; *Leduc.* 1976–1978; см. также: ИАБ, № 1. 524; № 4. 73, 1801; № 6. 1180; *Sieben.* 1980. S. 135–136) как необходимая ступень к совершенству сопровождалось памятью о смерти и сокрушением (πένθος, κατάνυξις; см.: *Hausherr.* 1944; *Regon.* 1953; *Regamey.* 1963; *Miquel.* 1986. P. 217–228; *Špidlík.* 1978. P. 180–198; ИАБ, № 4. 1790; № 6. 101), к-рое в свою очередь могло сопровождаться слезами как особым Божиим даром (*Adnès.* 1976; *Leduc.* 1991; см. также: ИАБ, № 1. 307, 363, 476; № 4. 895, 1796; № 5. 264, 266; № 6. 150). Так, в письмах прп. *Иосифа Исихаста* (XX в.) (ИАБ, № 8. 450–453; ряд статей о нем см. также в сб.: Россия–Афон: тысячелетие духовного единства: Мат-лы междунар. научно-богословской конф., Москва, 1–4 окт. 2006. М., 2008. С. 31–55) повествуется о даре слез следующим образом: «Был и другой, наиболее удивительный, в Святом Петре Афонском (т. е. в монастыре Симонопетра) — отец Даниил, подражатель Арсению Великому. Крайне молчаливый, затворник, до конца дней служащий литургию. Шестьдесят лет он ни на один день не помышлял оставить Божественное священнодействие. А в Великий пост каждый день служил Преждеосвященные [литургии]. ...А литургия его продолжалась всегда три с половиной или четыре часа, ибо не мог он от умиления произносить возгласы. От слез перед ним всегда увлажнялась земля. Поэтому он не хотел, чтобы кто-нибудь посторонний находился на его литургии и видел его делание. ...И без того, чтобы земля превратилась в месиво, не заканчивал литургии. ...Был в некой пещере один [подвижник], который должен был плакать семь раз в день. Это было его деланием. А всю ночь он проводил в слезах. И возглавие его было всегда мокрым. И спрашивал его прислужник...: — Старче, почему ты столько плачешь? — Когда, дитя мое, человек видит Бога, от любви у него бегут слезы, и он не может их удержать» (*Иосиф Афонский.* 1998. С. 59–60).

В подвизании аскету особенно помогало молчание (см.: *Hausherr.* 1966. P. 199–214; *Chryssavgis.* 2006; ИАБ, № 1. 331, 545, 564; № 2. 139; № 6. 1450; в зап. традиции стремление сохранять молчание даже при общении с братией привело к созданию особого «языка жестов», см.: *Bruce.* 2007) и руководство опытного наставника, «духовного отца» (см., напр.: *Смирнов.* 1906; *Он же.* 1914; *Hausherr.* 1955; *Lilienfeld.* 1983. S. 1–8; Optina Pustyn' e la paternità spirituale. 2003; La paternità spirituale nella tradizione ortodossa. 2009; о значении апостольских посланий для возникновения института духовничества см.: *Gutierrez.* 1968; *Dysinger.* 2010; см. также: ИАБ, № 1. 267, 292, 311, 327, 336, 406, 444, 496, 575, 585, 605; № 4. 74, 121, 153, 154, 626, 883, 1202, 1204, 1286; № 6. 85, 97, 105, 130, 158, 449, 1515, 1518; № 9. 1467, 1468, 1495, 1506, 1507 и мн. др.) или «матери» (ср.: ИАБ, № 6. 65), которым надо хранить полное послушание (ср.: ИАБ, № 1. 567; № 4. 1228) и постоянно открывать (исповедовать; ср.: ИАБ, № 4. 632) свои помыслы. В аскетической лит-ре часто утверждается, что невозможно спастись без духовного руководства, но не менее часто говорится и об «оскудении преподобного» (Пс 11. 2). При отсутствии руководителя христианину рекомендуется следовать Свящ. Писанию и святоотеческим писаниям. Важную роль в исихии играло также смирение (смиренномудрие) (ταπείνωσις, ταπεινοφροσύνη; см.: *Adnès.* Humilité. 1969. Col. 1160–1162 [о вост. монашеской традиции]; ИАБ, № 4. 1151; *Sieben.* 1980. S. 194) — как внешнее, к-рому особенно способствовала нищета, так и внутреннее, ведшее к победе над одним из основных пороков — гордостью.

В духовной брани (*Bourguignon, Werner.* 1953; La lotta spirituale nella tradizione ortodossa. 2010; ИАБ, № 2. 74, 177; № 4. 465), т. е. в борьбе с грехом (ἁμαρτία; см.: *Sieben.* 1980. S. 30; *Ἀγγελόπουλος.* 2002), с нападками бесов (*Daniélou.* 1957; *Chryssavgis.* 1986; *Brakke.* 2001; *Bitton-Ashkelony.* 2003; *Le Moing.* 2003; см. также: ИАБ, № 1. 437, 438, 609, 954, 995, 1149; *Sieben.* 1980. S. 57) и с плотскими и духовными страстями (*Πιτσίλκος.* 1984; *Cremaschi.* 1999; ИАБ, № 6. 1186, 1187; наиболее полный обзор святоотеческого учения о возникновении страстей, их видах, борьбе с ними и о духовном исцелении: *Larché.* 2000), подвижника подстерегают искушения (πειρασμός; ср.: ИАБ, № 4. 1200; 6. 149; *Sieben.* 1980. S. 166): напр., уныние (ἀκηδία; см.: ИАБ, № 4. 937, 943, 945, 1177, 1181; *Sieben.* 1980. S. 26; *Misiarczyk.* 2004; *Бунге.* 2005), самолюбие (φιλαυτία, которое, в свою очередь, приводит к чревоугодию и роскоши, сребролюбию и скупости, печали и гневу; см.: *Hausherr.* 1952; ср.: *Sieben.* 1980. S. 208), рассеянность, привязанность к мирским благам и воспоминание о них, тщеславие, гордость и проч. лукавые помыслы (ср. трактаты Евагрия Понтийского «О восьми лукавых духах» (CPG, N 2451) и «О различных лукавых помыслах» (CPG, N 2450); относительно теории Евагрия о 8 главных пороках см.: *Hausherr.* 1969. P. 11–22, где показано, что она во всем восходит к Оригену, за исключением самого порядка пороков). Часто — возможно, тут, как и в перечислении страстей, можно найти отдаленное влияние стоицизма — выводилась «генеалогия» добродетелей (ἀρετή, об этом понятии в античности см.: *Sieben.* 1980. S. 41–42) и пороков (κακία), когда одни порождали другие (см.: Ammonas, successeur de saint Antoine / Éd. F. Nau. P., 1915. P. 432 [130] — 434 [132]. (PO; T. 11. Fasc. 4); *Macar. Aeg.* I 4. 1 = I 1. 8 = II 40. 1). Согласно оригинальной теории Симеона Месопотамского (возможного автора «Макариевского корпуса»), страсти (ненависть, высокомерие, жестокость, уныние, празднословие, острословие, вражда, соперничество, зависть, гордыня, тщеславие, злопамятство, праздность, безразличие, невежество, забвение, ярость, гнев, нерешительность, презрение, лукавство, похоть, напыщенность, кичливость, чревоугодие, распущенность, сребролюбие), от к-рых не удалось исцелиться при жизни, после смерти превращаются в бесов и не пускают душу в Царствие Небесное, но уводят в места мрачные и печальные («Слово о том, что всегда надлежит держать в уме день исхода

из жизни» (CPG, N 4035); новое крит. изд. М. М. Бернацкого см. в составе переиздания «Макариевского корпуса»: *Бернацкий М. М.* Рукописная и литературная традиции «Слова о том, что всегда надлежит держать в уме день исхода из жизни» (CPG 4035) Симеона Месопотамского // *Дунаев.* 2011/2012).

Следующей целью исихии было трезвение (νῆψις, ср.: *Hausherr.* 1966. P. 226–232; *Adnès.* 1981; сводку более 10 основных понятий, связанных с «трезвением» в IV в., см: *Σταυρόπουλος.* 2005; ср.: ИАБ, № 4. 1328), к-рое должно охранять сердце от помыслов (λογισμοί; ср.: *Pesthy.* 2003; ИАБ, № 4. 584, 1307; *Sieben.* 1980. S. 127) и их блуждания (ῥεμβασμός; ср.: *Sieben.* 1980. S. 180), сохраняя постоянное внимание (προσοχή) и внимание к своему внутреннему состоянию (ἑαυτῷ προσέχειν; см.: Ibid. S. 177). Совершенно избежать помыслов, или прилогов (προσβολή), человеку невозможно, т. к. они посылаются бесами извне, но во власти подвижника не внимать им, не пускать в сердечную клеть (противоречие помыслам), «различая духов» (διάκρισις πνευμάτων; ср.: *Rich.* 2010; ИАБ, № 4. 53 (о различении мыслей/помыслов и духов); *Sieben.* 1980. S. 61). Эта связь исихии и внимания к помыслам засвидетельствована уже в «Макариевском корпусе» (*Macar. Aeg.* II 6. 1, 3 // PG. 34. Col. 517c, 520b) и развита в сочинениях представителей синайского и более позднего И., где механизм искушений описан в виде целой системы (прилог, согласие, сосложение и т. д.). Т. о., сердечная молитва есть умная молитва, т. к. ум стоит на страже помыслов. Единение сердца и ума, ведущее к очищению сердца (ср.: ИАБ, № 4. 965, 1222; № 6. 1189), является характерной чертой И.

Прогонять помыслы помогает постоянное памятование о Боге (μνήμη τοῦ Θεοῦ; см.: *Sieben.* 1980. S. 139). Оно достигается изучением Свящ. Писания (μελέτη; ср.: Ibid. S. 134; lectio Divina; многие монахи знали наизусть целые книги, особенно псалмы) и частым пением псалмов или отдельных стихов из них (т. н. «односложная молитва», μονολόγιστος εὐχή; ср.: ИАБ, № 2. 85, 179; в целом о различных видах и способах молитвы см.: *Φούσκας.* 1982). Впоследствии из практики частого повторения отдельных стихов из Свящ. Писания и имени Господнего постепенно развилась формула Иисусовой молитвы (в традиц., хотя и более позднем, виде звучащая так: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня, грешного»). По-видимому, прп. Иоанн Лествичник — первый автор, у которого можно найти намек на соединение молитвы Иисусовой с дыханием: «Память Иисусова да соединится с дыханием твоим; и тогда познаешь пользу безмолвия (ἡσυχίας)» (PG. 88. Col. 1112c).

На высших ступенях молитвы исихаст достигает преображения (ИАБ. № 1. 366, 377, 378, 426) и обожения (*Dalmais, Bardy.* 1957; см. также: ИАБ, № 1. 268, 278–279, 320, 369–370, 431, 452, 454, 467, 478, 487, 501, 515, 581; № 6. 1159–1177, 1573) — созерцания (θεωρία; см.: *Hausherr.* 1953, ср.: ИАБ, № 1. 457, 566; № 2. 89; № 4. 387, 912, 1220, 1229, 1233; № 5. 256; об этом понятии в античности и у отцов Церкви см.: *Sieben.* 1980. S. 51, 104–105) и полного покоя, характеризующегося бесстрастием (ἀπάθεια) (*Bardy.* 1937; *Sieben.* 1980. S. 36–37; *Rasmussen.* 2005; *Tobon.* 2010; ИАБ, № 4. 899, 1234) и даже прекращением деятельности внешних чувств («выход» из себя, «экстаз», ἔκστασις; см.: *Kirchmeyer.* 1961; *Sieben.* 1980. S. 75). Это созерцание может быть связано либо с видением «задняя» Бога (Исх 33. 23), как у пророка Моисея, т. е. с Божественным мраком (Исх 20. 21) (эта тема получила классическое развитие в трактате свт. *Григория* Нисского «О жизни Моисея»; ср.: *Sieben.* 1980. S. 54), либо, как у апостолов на горе Фавор, с видением Божественного света, благодаря чему и лицо Моисея сияло нестерпимо для остальных (Исх 34. 29, 33). Символами того и другого созерцания служат, согласно толкованиям прп. Максима Исповедника в русле «Ареопагитского корпуса», апофатическое (отрицательное) и катафатическое (положительное) богословие (см., напр.: *Maximus Conf.* Ambigua // PG. 91. Col. 1117c; 1125d—1128d) (ср.: ИАБ, № 1. 466). Сравнение исихастского опыта с видением Света Моисеем или апостолами, традиционное для исихастской лит-ры (см.: ИАБ, № 1. 264, 355, 421, 529, 584; № 4. 961; № 6. 127), особенно сильно звучит у Евагрия Понтийского, в сочинениях «Макариевского корпуса» (см., напр.: *Macar. Aeg.* I 4. 9. 2; 17. 1), у прп. Симеона Нового Богослова (в целом ряде гимнов; см., напр.: *Sym. N. Theol.* Eth. 15. 41–43, 64–70 // SC. Vol. 129. P. 446, 448) и у свт. Григория Паламы, который попытался богословски обосновать мистический опыт видения Божественного (Фаворского) света исихастами внутри сердца во время молитвы (ср.: ИАБ, № 1. 557, 558; № 6. 89, 109, 116, 143, 144, 153). Той же цели у свт. Григория Паламы служила его теория «умного чувства» (ср. с «духовными чувствами» души в «Макариевском корпусе» (ИАБ, № 4. 715) и прп. Симеона Нового Богослова (ИАБ, № 6. 94)), оставшаяся не до конца развитой (см.: *Sinkewicz.* 1999).

Однако, согласно учению автора «Макариевского корпуса» (см., напр.: *Macar. Aeg.* I 4. 9–11. 27 и др.), даже достигнув вершин обожения и созерцания, подвижник ничего не может поделать без постоянной помощи благодати (χάρις; *Sieben.* 1980. S. 217–218), к-рая время от времени отступает. В этой синергии (соработничестве) человека и Бога главное зависит от божественной помощи и лишь меньшая часть — от усилий человека. Вплоть до самой смерти подвижник не может сказать, что достиг предельной святости и более не способен согрешить, как полагали мессалиане.

Основные представители и направления И. Как духовное течение И. начал складываться в IV в. в егип. монашестве и отразился в ряде лит. памятников, в т. ч. в Апофтегмах (изречениях св. отцов). Особое влияние на формирование И. оказали сочинения Евагрия Понтийского и «Макариевский корпус». У Евагрия сформулирована классическая теория постепенного восхождения к умозрению, сводимая к 3 главным этапам — практическому (нравственному), физическому (естественному) и богословскому (гностическому, γνῶσις; ср.: *Sieben.* 1980. S. 55), и поставлен особый акцент на отрешении ума от всякого материального образа (*Stewart.* 2001); автор Корпуса с удивительной наглядностью и глубочайшим проникновением раскрыл законы духовной жизни, борьбы с грехом и хранения сердца. Часто встречающееся в научной лит-ре и столь же часто критикуемое противопоставление «мистики ума и сердца» у Евагрия и Макария имеет под собой все же определенные основания, поскольку в сочинениях обоих авторов неизбежно отразились особенности греч. менталитета и сир. мистики.

Остается недостаточно исследованной связь аскетического учения Евагрия, проведшего много времени в обучении у египетских подвижников и, по-видимому, отразившего эту практику в своих сочинениях, с его приверженностью к неоплатонизму (ИАБ, № 4. 918), оригенизму (ИАБ, № 4. 128, 471, 982–1012) и теории «развоплощения ума», непосредственно связанной с требованием отсутствия всякого воображения во время молитвы (ср.: ИАБ, № 4. 878, 879), хотя данное требование не мешало Евагрию допускать видение умом своего собственного сияния (ср.: ИАБ, № 4. 919) и окрашивание ума при молитве в сапфировый (ср.: Исх 24. 10) или небесный цвет (*Evagr.* De malign. cogit. 39 // SC. Vol. 438. P. 286. 3–4 [= *Idem*. Liber practicus. 70 // PG. 40. Col. 1244a (в новейшем изд.— SC. Vol. 171 — эта глава изъята) = *Ps.-Nilus, abbas*. De diversis malignis cogitationibus. 18 // PG. 79. Col. 1221b, тот же текст в «Добротолюбии»); окрашивание души в цвет логоса формулировано уже у Оригена (*Orig.* In Ioan. comm. XXXII 22. 289 // PG. 14. Col. 805a [= GCS. Bd. 10. S. 465. 12; SC. Vol. 385. P. 310. 48–49]). О том, что оригенизм Евагрия был не случаен и что эта ересь была глубоко укорененной уже в ранней егип. монашеской традиции, свидетельствует приверженность мн. егип. монахов этой ереси во время оригенистских споров.

Автор «Макариевского корпуса», сам будучи настоятелем некоего монастыря (*Macar. Aeg.* I 4. 9. 3), обладал прямым опытом Богообщения (Ibid. I 4. 9. 1–3; особое значение имеет местоимение «мне», сохраненное только в одной рукописи и опущенное в остальных, см.: *Дунаев*. 2002. С. 456, сноска «ъ»; С. 854, примеч. 135), но при этом свидетельствовал, что если бы такой опыт был постоянным, то человек не смог бы ничего делать и лежал бы, ничего не творя на пользу братии (Там же). Кроме того, автор Корпуса допускает наличие у людей разных дарований и призывает не ссориться тех, кто молится, и тех, кто трудится (см.: *Macar. Aeg.* II 3, особенно: Ibid. I 1 — т. н. «Великое послание»). В сочинениях Пс.-Макария, полемизировавшего с пониманием христианства как внешнего образа жизни, иногда встречается кажущееся принижение значения церковного обряда и таинств при подчеркивании роли души как микрокосма — малой Церкви, в которой есть свой алтарь, священник и таинства (Ibid. I 52). По Макарию, самого по себе Крещения или внешнего исполнения заповедей недостаточно для спасения, если не происходит преображения сердца (нек-рые коррективы в эту кажущуюся интериоризацию таинств были внесены прп. *Марком Пустынником* и свт. *Диадохом* Фотикийским, подчеркнувшими значение объективной стороны таинств). Возможно, подобные высказывания были близки в древности *мессалианам,* в связи с учением к-рых порой обвиняли И. в целом и «Макариевский корпус» в частности, а в Новое время — некоторым протестант. авторам пиетистского толка.

Т. о., с самого начала И. в силу своего мистического и потому неизбежно субъективного (несмотря на наличие школы и традиции) характера мог становиться некоторой пограничной областью между православием, с одной стороны, и ересями — с другой, чему способствовали, в частности, «бродячие монахи» (ср.: ИАБ, № 1. 408, 516). Подобные процессы наблюдаются в христ. аскетике с самых ранних времен начиная с ересей *энкратитов* или монтанистов.

Дальнейшее развитие И. как особого рода подвижничества и молитвенной практики было тесно связано, с одной стороны, с жизнью и творениями авторов, вошедших в греч. корпус «Добротолюбия» (см. ст. *Добротолюбие,* а также: *Σωτηρόπουλος.* 1990. Σ. 9–92 (ИАБ, № 1. 563); *Плакида (Дезей)*. 2006), с другой — с историей Иисусовой молитвы (ИАБ, № 2; *Дунаев*. 2002. С. 255–301). Множество греч. исихастских текстов самых разных авторов (по большей части неясного происхождения) дошло под именем прп. Ефрема Сирина (т. н. Ephraem Graecus; ИАБ, № 5. 172–182; список творений, пер. на рус. яз. с сир., с указанием вероятной степени подлинности, см.: *Кессель*. 2010). Особыми этапами стали палестинское монашество (Il deserto di Gaza: Barsanufio, Giovanni e Doroteo. 2004), сир. И. (см. о нем статью А. В. Муравьева в ИАБ, № 5; основные работы: ИАБ, № 5. 312, 315, 324, 325, 355; Le Monachisme Syriaque. 1998—1999; сир. лит-ре целиком посвящен № 55 журнала «Символ», 2009) как своеобразный феномен, в целом мало повлиявший на Византию (за исключением творений прп. Исаака Сирина; ИАБ, № 5. 223–269; о пер. «первого тома» его сочинений с сирийского на греческий см.: *Brock.* 2001; «второй» и «третий» тома остались неизвестными в Византии), и синайский И. (Иоанн Лествичник (ИАБ, № 4. 1728–1835), Исихий (ИАБ, № 4. 1836–1843) и Филофей (ИАБ, № 4. 1854–1859) Синайские), в к-ром И. предстал уже как вполне сформировавшееся явление. Специально следует выделить в X–XI вв. прп. Симеона Нового Богослова (ИАБ, № 6. 9–162; Simeone il Nuovo Teologo e il monachesimo a Costantinopoli: Atti del X Convegno ecumenico intern. di spiritualità ortodossa, sezione bizantina. Bose, 15–17 settembre 2002. Bose, 2003; *Τσίγκος.* 2006; *Дунаев.* 2007) — крупнейшего греч. мистика. По словам биографа прп. Симеона, Никиты Стифата (*Nicet. Pector.* Vita Sym. 4, 6 // *Νικήτα τοῦ Στηθάτου* Βίος καὶ Πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Συμεών τοῦ Νέου Θεολόγου / Εἰσαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια τοῦ ἀρχιμ. Συμεών Κούτσα. Ἀθῆναι, 1996. Σ. 56, 64), в детстве на Симеона особое влияние оказали сочинения прп. Марка Подвижника и свт. Диадоха Фотикийского, а также найденная чуть позже в библиотеке «Лествица» прп. Иоанна Синайского. Это свидетельство являет преемственность аскетической визант. традиции даже у столь оригинального и яркого мистика, каким был прп. Симеон. Особое место в творениях Симеона Нового Богослова занимает мистика света. Прп. Симеон, как и автор «Макариевского корпуса», ревностно выступал против тех, кто считали святость возможной лишь в древности, а евангельские заповеди — неисполнимыми. Особое почитание Симеоном своего духовного отца, Симеона Благоговейного, а также конфликты на практической почве с братией возглавляемого им мон-ря, считавшими чрезмерными нравственно-аскетические требования к ним своего настоятеля, и на богословской почве — с влиятельным иерархом *Стефаном Никомидийским* привели к нек-рой изоляции прп. Симеона. Впосл. в его прозаические творения были вкраплены сочинения *Константина Хрисомала,* обвиненного в мессалианской ереси (подробнее см.: *Дунаев.* 2002. С. 247–255), и в таком виде стали известными читателям (в новогреч. пер.) вплоть до XX в., когда впервые сочинения прп.

Симеона были изданы в своем подлинном виде (1-е критич. изд. древнегреч. текста писем осуществлено неск. лет назад: The Epistles of *St. Symeon the New Theologian* / Ed. and transl. by H. J. M. Turner on the basis of the Greek text established by J. Paramelle. Oxf.; N. Y., 2009. (Oxford Early Christian Texts)).

В XI–XII вв. в Византии расцветает жанр всевозможных компиляций, коснувшийся и аскетической тематики. В «Собрании (Синагоге)» Павла Евергетина (ИАБ, № 4. 236–247) — аскетическом флорилегии, построенном по тематическому принципу на основе древних патериков, — после изложения оснований монашеского жительства (напр., отречения от мира), принципов киновии (напр., труда, псалмопения и т. п.) и внутренней жизни (напр., борьбы со страстями и помыслами) 4-й раздел посвящен единению с Богом: исихии, непрестанной молитве, созерцанию и т. д. Автор цитирует Апофтегмы, сочинения Псевдо-Ефрема Сирина, аввы Исаии, прп. Марка Подвижника, прп. Максима Исповедника, свт. Григория Великого, прп. Исаака Сирина, свт. Диадоха Фотикийского, прп. Варсануфия и многих других. В другом сборнике — «Истолковании заповедей Господних», или «Пандектах», Никона Черногорца (издан только слав. пер.: ИАБ, № 4. 248), состоящем из 63 глав, — молитве посвящены главы 28–32. В них цитируются творения святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова, преподобных Максима Исповедника, Варсануфия, Исаака Сирина, свт. Григория Нисского и тексты, относящиеся к молитве Иисусовой: псевдо-златоустово послание (о 2 его версиях см.: *Дунаев.* 2002. С. 271–281; 3-я версия послания: *Иоанн Пустынник.* 2007; ср.: *Дунаев.* 2008–2009. С. 576–579) и повествование об авве Филимоне (BHG, N 2368–2370; ИАБ, № 4. 1272–1273). В XII–XIII вв. по образцу древних патериков был составлен «Митерикон» аввы Исаии (греч. оригинал не издан, имеется рус. пер. по греч. рукописи, выполненный свт. *Феофаном Затворником:* ИАБ, № 4. 249). По мнению Д. Стьернона (ИАБ, № 4. 255), автор придает поучениям исихастскую окраску путем особого выбора специальных терминов. В XIII в. жанр духовных собраний представлен «Антологией, или Выборкой из Ветхого и Нового Заветов» *Мелетия Галисиота* (ИАБ, № 6. 279–283). Книга должна была состоять из 20 000 стихов, однако всего в ней насчитывается 13 820 стихов. «Антология» разделена на 4 части: «Книга загадок», «Книга аллегорий», «Книга против латинян» и «Алфавитоалфавит». Последняя книга (где 24 главы разделены на 24 параграфа по принципу акростиха: каждый начинается со следующей буквы алфавита) повествует о 190 степенях духовного восхождения, причем последней букве греч. алфавита, омеге, соответствует восьмой день, символ вечности, бесстрастия и исихии (*Rigo.* 2008. P. LXIV–LXV).

«Исихастскому возрождению» XIV в. непосредственно предшествовал ряд оригинальных сочинений, среди к-рых особенно выделяются (ср.: *Krausmüller.* 2006) трактат «Метод священной молитвы и внимания», приписываемый Симеону Новому Богослову (ИАБ, № 6. 163–168), творения преподобных Никифора Итала (ИАБ, № 6. 430–434), Григория Синаита (ИАБ, № 6. 375–411) и Феолипта Филадельфийского (ИАБ, № 6. 435–468; *Пржегорлинский.* 2007). У этих авторов практика И. уже тесно соединяется с творением Иисусовой молитвы, к-рая получает свое аскетико-теоретическое обоснование (попытка богословского обоснования Иисусовой молитвы в контексте борьбы с ересями была предпринята гораздо ранее, в VII–VIII вв., в анонимном догматическом комментарии на Иисусову молитву; см.: *Дунаев.* 2011. С. 67–74). По-видимому, в нек-рых монашеских кругах этот процесс привел к предпочтению молитвы Иисусовой всем прочим и даже всему богослужению. Об этом свидетельствует сочинение Дионисия монаха (XIV в.) «50 познавательных глав» (Там же. С. 133–139 [предисл.], 140–159 [рус. пер.]), где среди отвергающих богослужебные песнопения фигурируют как неумеренные почитатели Иисусовой молитвы, так и богомилы (главы 7 и 23). Помимо Дионисия монаха о связи богомилов (ИАБ, № 6. 546–553) с монашескими кругами свидетельствуют и акты афонского Собора 1344 г. против еретиков, обосновавшихся на Афоне (*Rigo.* 1984). Впосл. в «Синодике в Неделю православия» мессалиане и богомилы также будут упомянуты друг за другом (*Gouillard.* Synodikon. P. 65). Однако в церковной традиции и в творениях правосл. аскетических авторов всегда соблюдался баланс между частной молитвой и общественным (церковным) богослужением, характерный для правосл. подвижничества уже со времени раннего монашества (подробное исследование этой темы с рассмотрением исихастских сочинений см.: *Σκαλτσῆς.* 2008. Σ. 123–285; см. также: ИАБ, № 1. 463).

К эксцессам приводили также психосоматические методы, использовавшиеся при творении Иисусовой молитвы. До сих пор в науке не получила решения проблема взаимосвязи этих методов с вост. нехрист. практиками, в частности йогой и мусульманской техникой «дхикр» (dhikr), распространенной в суфизме (ИАБ, № 1. 333, 358, 419, 510, 519, 632, 633; № 2. 155, 162а, 169, 182, 183, 188, 202; *Mitescu.* 1995; *Montanari.* 2003; *Поздняков.* 2006; *Каллист (Уэр).* 2007; о практике «дхикр» безотносительно И. см.: *d'Alverny.* 1961). С сочинениями против исихастов (уничтоженными после 1341 по распоряжению церковных властей) выступил в сер. 30-х гг. XIV в. *Варлаам Калабрийский,* познакомившийся с неким исихастом и узнавший от него о соединении молитвы с дыханием и о различении ангелов и бесов во время молитвы по цветам. Об этом Варлаам пишет в 3-м письме (2-м к свт. Григорию Паламе): «Ведь когда я сказал «просвещены Богом» вместо «получили от Бога знание», относя свет к познавательной силе ума, ты, как мне кажется, под светом подразумеваешь не это, но как будто некую световидную ипостась, которая сплетается или сочетается или смешивается с душой, наподобие того [света], что, по твоим словам, показался вокруг головы Прокла или, как говорят некоторые, входит через ноздри человека и погружается в пуп,— [свет], который, распространяясь и разливаясь вовне, если случится ночь, то освещает все жилище, и который, если огненный, то бесовский, а если белый, то божественный» (*Barlaam. Calabr.* Ep. 3. 33 // *Fyrigos A.* Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica: con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam. R., 2005. P. 324. 305–318; ср.: «...в том числе передавались какие-то чудовищные разъединения и опять соединения ума с душой, совокупления бесов с ней и различия цветов — огнен-

ных и белых» (*Barlaam. Calabr.* Ep. 5. 16 // Ibid. P. 386. 117–119)). Обвинения Варлаама находят косвенное подтверждение в сохранившихся исихастских текстах. Так, о соединении молитвы с дыханием и устремлении взгляда в пуп говорится в трактате «О трех способах молитвы»; о том, что бесы прелести подобны огненному свету, упоминается в житиях Максима Кавсокаливита (ИАБ, № 8. 410–416; *Halkin F., Kourilas E.* Deux Vies de Saint Maxime le Kausokalybe // AnBoll. 1936. Vol. 54. P. 87: 7/9, 13/15, 22/23, 36/38) и Павла Латрского (BHG, N 1474; *Delehaye H.* Vita s. Pauli Junioris in monte Latro cum interpretatione latina Iacobi Sirmondi s. j. Cap. 38 // AnBoll. 1892. Vol. 11. P. 153. 3–9).

В защиту исихастской практики выступил свт. Григорий Палама, утверждавший нетварный характер *Фаворского света*, видимого подвижниками при умном делании не только духовными, но и телесными глазами, и затем, дабы избежать обвинений со стороны Варлаама в мессалианстве, обосновавший различие в Самом Боге между нетварными энергиями (к числу к-рых, согласно свт. Григорию, принадлежит и Фаворский свет) и божественной сущностью. При этом свт. Григорий во многом опирался на мистический опыт, зафиксированный в «Макариевском корпусе» и творениях прп. Симеона Нового Богослова (особенно на видение Божественного света), и на богословие «Ареопагитского корпуса», к тому времени прочно вошедшего в визант. традицию благодаря схолиям *Иоанна Скифопольского*, прп. Максиму Исповеднику и Никите Стифату, но все же продолжавшего сохранять ряд особенностей христианизированной неоплатонической философии.

С сер. XIV в. поляризация паламиты/антипаламиты и антикатолики/томисты привела к объединению паламитско-исихастского и антикатолич. направлений в богословии (ср.: *Rene*. 2006; начало этому было положено уже свт. Григорием Паламой, причем 1-я редакция трактата об исхождении Св. Духа была составлена им еще до разработки учения об энергиях), хотя на ранних стадиях исихастских споров антипаламизм никак не был связан с католич. влияниями в богословии (см.: ИАБ, № 6. 661). Среди последователей свт. Григория, писавших на богословско-аскетические темы, выделяется *Каллист Ангеликуд* (см. о нем: *Дунаев*. 2011. С. 307–311), написавший трактат против *Фомы Аквинского* в защиту различения сущности и энергии и «Исихастское утешение» (др. трактат «Исихастская практика», если и существовал, то скорее всего в виде разрозненных глав), и свт. *Марк Евгеник* (ИАБ, № 6. 2007–2058), продолживший в ряде трактатов (см., напр., «Силлогистические главы»: *Дунаев*. 2011. С. 456–477) защищать богословие свт. Григория Паламы и одновременно составивший развернутое переложение древнего трактата об Иисусовой молитве (Там же. С. 450–455). Особое практическое и церковно-политическое значение имела деятельность свт. Филофея Коккина (ИАБ, № 6. 1386–1464), ученика свт. Григория Паламы, стараниями которого Григорий Палама был канонизирован. Как показало новейшее исследование рукописной традиции сочинений свт. Григория, проведенное Риго (доклад А. Риго на VII конгрессе Национальной итальянской ассоциации византийских исследований 25 нояб. 2009 г.: *Rigo A.* I manoscritti e il testo di quattro «Etera kephalaia»: Da Simeone il Nuovo Teologo a Gregorio Palamas; не издан), развившего наблюдения архиеп. Василия (Кривошеина) (ИАБ, № 6. 1034), свт. Филофеем были составлены и надписаны именем свт. Григория «Другие главы о свете» (Ἕτερα κεφάλαια περὶ φωτός), представляющие собой выдержки из «Слов» прп. Симеона Нового Богослова, с целью показать преемственность богословской традиции «учителя безмолвия» и доказать наличие у последнего мистического опыта, упоминания о котором отсутствуют в подлинных сочинениях святителя. Проводником И. на Руси стал митр. *Киприан*.

В поствизантийский период интерес к И. в Греции был возобновлен в XVIII в. в период т. н. филокалического возрождения (о нем см., в частности, статьи в сб.: Россия–Афон: тысячелетие духовного единства: Мат-лы междунар. науч.-богосл. конф., Москва, 1–4 окт. 2006. М., 2008. С. 81–86, 94–98), получившего именование от наиболее знаменитого сборника этого периода («Добротолюбие», Φιλοκαλία), и движения *колливадов* (*Ἀκριβόπουλος*. 2001; ИАБ, № 7. 30–52), связанного прежде всего с именами свт. *Макария Нотары* (ИАБ, № 7. 64–74) и прп. *Никодима Святогорца* (ИАБ, № 7. 75–156). Старания прп. Никодима были направлены на публикацию самых необходимых для Церкви книг, в число которых входили мн. святоотеческие сочинения нравственно-аскетического характера, прежде всего «Добротолюбие», вопросоответы преподобных Варсануфия и Иоанна и мн. др. Тем не менее Никодим Святогорец не ограничивался исключительно святоотеческим наследием, но активно использовал и католическую мистику (не указывая имен авторов переводимых произведений): он переработал уже имевшиеся переводы на новогреч. язык «Духовной брани» Лоренцо Скуполи (на рус. язык эта переработка прп. Никодима переведена с новогреч. с новыми изменениями — особенно касающимися умной молитвы — еп. Феофаном Затворником (см.: ИАБ, № 9. 710) и стала пользоваться в России авторитетом и популярностью) и «Духовных упражнений» Игнатия Лойолы (в версии Джованни Пинамонти) (ИАБ, № 1. 553; № 7. 94–103; ср.: *Игнатий Лойола*. 2006; ИАБ, № 4. 1824). Особый акцент в движении колливадов был сделан на таинстве Евхаристии (см.: *Νικόδημος (Σκρέττας)*. 2004); в частности, см. книгу Неофита Кавсокаливита «Душеполезнейшая книга о непрестанном причащении Святых Христовых Таин» (ИАБ, № 7. 29). Помимо «ученого» направления, «практический» И. сохранялся на Афоне: среди наиболее выдающихся представителей его в XX в.— преподобные *Силуан* (ИАБ, № 9. 1100–1127) и Иосиф Афонские.

В др. странах влияние И. выразилось прежде всего в активной переводческой деятельности: в Грузии (ИАБ, № 14; традиция умной молитвы прослеживается уже с VI в.) особенно потрудились на этой ниве *Евфимий Святогорец* (955–1028) и *Георгий Святогорец* (1009–1065); в Болгарии (ИАБ, № 11) — ученики прп. *Феодосия Тырновского* (1300–1363) и свт. *Евфимия* (ок. 1331–1409); в Румынии — прп. *Паисий (Величковский)* (1722–1794; ИАБ, № 9. 367–456; № 13) и его ученики (об И. в Румынии см., в частности: ИАБ, № 13. 297). Изучение особенностей рецепции И. в этих странах еще только предстоит (см. напр.: *Ευαγγέλου*. 2010).

Издательская деятельность прп. Никодима Святогорца и переводческая — прп. Паисия (Величковского) были продолжены в России в Оптиной пустыни в сер. XIX в. (см.: ИАБ, № 9. 999 и др.), затем — в духовных академиях. Несмотря на сравнительно большое количество аскетико-мистических текстов, попавших на Русь в результате 1-го и 2-го южнослав. влияний или переведенных в России до XIX в. на церковнославянский язык с греческого, вряд ли имеются основания говорить о к.-л. «русском» И. помимо подвижников Киево-Печерской лавры (XI–XII вв.; ИАБ, № 9. 67–154), школы прп. Сергия Радонежского (ИАБ, № 9. 155–250) и деятельности и литературы «нестяжателей» (XIV— нач. XVI в.), в первую очередь — прп. *Нила Сорского* (ИАБ, № 9. 251–315). Связан этот феномен, прежде всего, с тяготением Руси к практическому усвоению христианства, прежде всего в области церковных искусств, без необходимого его теоретического осмысления, с преобладанием в России тенденции к общежительному монашеству и с отсутствием ученого монашества — особенно после того, как мон-ри перестали быть единственным средоточием культуры (приблизительно со 2-й пол. XVII в.). Основной корпус визант. исихастской лит-ры (в 1-м значении термина «исихазм») был в той или иной мере усвоен рус. монахами. Что же касается специфических форм И. (2-е и 3-е значения термина), то история молитвы Иисусовой на Руси (и в России) остается мало исследованной (нек-рые сведения см.: *Дунаев*. 2002. С. 263–268; 288–290, примеч. 846; и др.; ср.: ИАБ, № 9. 666, 669, 672, 770, 791, 794, 886, 1265, 1379, 1405, 1499; *Твердохлебов*. 2006; La preghiera di Gesù nella spiritualità russa del XIX secolo. 2005; в 1-й пол. XX в. в среде подвижников Валаама была создана антология святоотеческих поучений о молитве Иисусовой, получившая большую известность и переведенная на мн. языки, см.: ИАБ, № 2. 65). С этой т. зр. недостаточно изучены жизнь и наследие мн. рус. подвижников, в частности свт. *Тихона Задонского* (ИАБ, № 9. 316–366), значительное влияние на к-рого оказало сочинение лютеран. теолога и мистика Иоганна Арндта «Об истинном христианстве» (см.: *Хондзинский*. 2004), свт. *Димитрия* Ростовского и др. Богословие свт. Григория Паламы оставалось в России почти неизвестным вплоть до нач. XX в.

В XIX–XX вв. И. принял в России своеобразные формы. Прежде всего, ему было свойственно меньше богословской рефлексии и созерцательности, что нашло отражение, напр., в составе рус. «Добротолюбия»: еп. Феофан Затворник опустил нек-рые тексты, показавшиеся ему слишком трудными для перевода в богословском плане, но добавил целый том творений прп. Феодора Студита, поскольку считал рекомендации по монашескому общежитию не менее важными, чем «высокое богословие». Это предпочтение практических задач и общежительных форм монашества, восходящее отчасти к «иосифлянской» традиции, традициям «высокого богословия» в монашеском делании, неразрывно связанном в правосл. предании с умной молитвой, оказалось — в отличие от Афона — возобладавшим в монастырской практике до- и послереволюционной России. Кроме того, еп. Феофан, придававший в частной переписке и рекомендациях своим духовным чадам Иисусовой молитве немалое значение, тем не менее изъял при переводе трактата о 3 способах молитвы Пс.-Симеона Нового Богослова описание психосоматической практики во избежание соблазна для читающих. Возможно, святитель принимал во внимание те своеобразные коннотации, к-рые приняла на Руси Иисусова молитва: согласно древнерусскому толкованию на Иисусову молитву (которое, по всей вероятности, является переводом с утраченного или неизвестного греч. текста), при непрестанной молитве в молящегося вселяется Св. Троица — в год по Лицу. Это толкование, до сих пор популярное у старообрядцев в виде наставления к употреблению четок, вошло в «Цветник» священноинока Дорофея (сочинение недавно переиздано: Цветник священноинока Дорофея: Рукопись конца XVII в. Серг. П., 2008 [воспроизведена ркп. РГБ. Ф. 722. № 247]; рус. пер. Д. В. Кантова: Свято-Преображенский Валаамский монастырь, 2005) — замечательной святоотеческой монашеско-аскетической антологии — и было прекрасно известно не только Феофану Затворнику, но и др. рус. святителям, относившимся к этой главе «Цветника» с оправданным подозрением (подробнее см.: *Дунаев*. 2002. С. 263–287).

Недостаток богословской рефлексии и пограничный характер И., мистицизма и ересей отразился в России и в др. текстах и формах И. Так, согласно исследованиям А. М. Пентковского (ИАБ, № 9. 812, 817–818; *Пентковский*. 2010), автором необычайно популярных в XIX–XX вв. «Откровенных рассказов странника своему духовному отцу» (ИАБ, № 9. 810–825; научно-критическое изд., до сих пор отсутствующее, готовится Пентковским), считающихся «классикой русского исихазма», был иером. Арсений (Троепольский) (ср.: ИАБ, № 2. 146; № 9. 1236), сочетавший в этом произведении православную практику «Добротолюбия» с элементами зап. мистики и цитатами из переводов европ. мистических сочинений, изданных в России в кон. XVIII — нач. XIX в. московскими *мартинистами* и их последователями. Согласно наблюдениям Пентковского, «в подготовке второго казанского издания [Откровенных рассказов...] принимал активное участие свт. Феофан Затворник, к-рый летом 1882 г. «поправил и дополнил» текст присланного игуменом Паисием казанского издания, что, как и в случае преподобного Амвросия Оптинского, свидетельствует об отсутствии существенных замечаний и возражений по содержанию рассказов и изложению молитвенной практики. Перед этим вышенский затворник перечитывал книгу Дж. Беньяна «Путь пилигрима», один из литературных источников рассказов странника, и даже намеревался «исправить ее и выдать под заглавием: Иван Буян, обратившийся в Православие», что, судя по всему, дало дополнительные основания для редактирования рассказов русского странника. Эта работа, в свою очередь, способствовала и подготовке 5-го тома рус. пер. «Добротолюбия» (издан в 1889 г.), содержащего отредактированные святоотеческие тексты об Иисусовой молитве. Текст 3-го казанского издания, повторяющий 2-е издание, представляет собой textus receptus, лежащий в основе последующих изданий и переводов» (*Пентковский*. 2010. С. 58).

Другой чрезвычайно популярный текст — беседа прп. *Серафима Саровского* (о нем см.: ИАБ, № 9. 457–607; достоверность отдельных жи-

тийных сведений вызывает у исследователей сомнения, см.: ИАБ, № 9. 598, 599; *Степашкин*. 2002) с Мотовиловым о цели христианской жизни — также не имеет науч. издания, а сами фигуры составителя «Беседы» Н. А. Мотовилова (воспоминания к-рого изданы по рукописи из РНБ, см.: Записки *Н. А. Мотовилова*. 2005; в последнее время изданы также письма и бумаги Мотовилова из ГАРФ и частных архивов, см.: ИАБ, № 9. 573 и др.) и 1-го публикатора «Бесед» С. А. Нилуса вызывают сомнения в части доверия к сообщаемым им сведениям и корректности публикаторских принципов (ср.: ИАБ. С. 557; № 9. 511 и др.). Однако не подлежит сомнению, что старец Серафим был делателем Иисусовой молитвы, а в «Беседах с Мотовиловым» зафиксирован подлинный опыт преподобного старца, о к-ром Мотовилову стало известно из устных бесед и каких-то рукописных источников.

Настороженное отношение к И. проявилось в авторитетной «Настольной книге священнослужителя» С. В. Булгакова (К., 1913^3. М., 1993^р. Ч. 2. С. 1622), где в разделе «расколы, ереси, секты и проч.» имеется следующая справка об исихастах: «Исихасты (т. е. спокойные). Так называлось в Греции в XIV в. монашествующее сословие мистиков, которые отличались самою странною мечтательностию. Они почитали пупок средоточием душевных сил и, следовательно, центром созерцания и думали, что, положив подбородок на грудь и беспрестанно смотря на пуп, можно видеть райский свет и наслаждаться лицезрением небожителей. Это спокойное сосредоточие на одном пункте, отвлекающее мысль от всего внешнего, представлялось необходимым условием восприятия несозданного света. От внутреннего спокойствия (ἡσυχία) приверженцы этого учения и получили свое название. Они преимущественно жили на Афонской горе. На К-польском Соборе 1341 г. исихасты, покровительствуемые императором Андроником Палеологом Младшим и ревностно защищаемые Григорием Паламой, впоследствии архиепископом Фессалоникийским, одержали верх в прении о существе этого света с Варлаамом, калабрийским монахом... Вздорное мнение исихастов об условиях восприятия несозданного света вскоре само собою предано было забвению». Русская религиозная философия, тяготевшая в лице Вл. С. Соловьёва, свящ. Павла Флоренского и отчасти прот. Сергия Булгакова к мистицизму и оккультным традициям, а в лице А. Ф. Лосева открытая к влияниям античной (прежде всего неоплатонической) и нем. философии, столкнувшись с особым почитанием Иисусовой молитвы и Имени Божия, прежде всего на Афоне, попыталась обосновать это почитание, привлекши для этого, в частности, богословие свт. Григория Паламы. Т. о., в *имяславии* (как называли его защитники; ИАБ, № 10), или имябожии (таким было именование со стороны противников), оказались тесно соединенными традиции неоплатонизма, Псевдо-Дионисия Ареопагита, И. и паламизма. Поскольку расцвет религ. философии в России опередил развитие академического богословия, богословская оценка имяславия со стороны проф. С. В. Троицкого и Святейшего Синода, с одной стороны, не была исчерпывающе убедительной, особенно после «силовых аргументов» на Афоне, а с другой, не была воспринята надлежащим образом. И сторонники, и противники имяславия опирались, в частности, на авторитет св. прав. *Иоанна Кронштадтского,* формально находившегося вне традиц. рамок И., но в дневниках к-рого находится много сведений о почитании Имени Божия. Жизнь и уникальный опыт этого святого, отраженный в дневниках, позволяют говорить еще об одном своеобразном вкладе России в И., расширяющем и видоизменяющем традицию путем подвижничества в миру при сохранении сути традиции — борьбы с помыслами, хранения сердца и обожения всего человека. Любовь к творению Божию, открытость сердца к людским страданиям тем не менее не могут компенсировать в рус. И. недостаток богословской рефлексии, когда ум стоит на страже сердечных помыслов; тем самым И. был менее защищен перед лицом ересей и ложного мистицизма. В целом необходимо отметить недостаточную изученность рус. И. как феномена, что затрудняет его адекватную оценку.

И. и западная традиция. Сам термин «исихазм» употребляется обычно применительно к вост. традиции, и это справедливо, если иметь в виду 2-е (в смысле конкретной устойчивой формулы Иисусовой молитвы) и 3-е значения термина. Однако здесь недостаточно изучены типологические параллели между почитанием имени Иисуса в Византии и в средневек. Европе (см.: *Noye*. 1974, особенно: Col. 1114–1122) и между лит. наследием визант. и западноевроп. мистиков.

По наблюдениям совр. ученого М. Ю. Реутина, почитание имени Иисуса было широко распространено в жен. цистерцианских и доминиканских мон-рях Саксонии, Баварии, Швабии и вост. кантонов Швейцарии в XIII–XIV вв.; следы этой традиции заметны во мн. текстах т. н. «женской мистики»: «Струящемся свете Божества» Мехтхильды Магдебургской, «Посланнике Божественной любви» Гертруды Великой, «Книге особой благодати» Мехтхильды из Хакеборна (монастырь Хельфта, Саксония), «Откровениях» Кристины Эбнер, Адельхайд Лангманн (монастырь Энгельталь), Кристины Эбнер (монастырь Мединген близ совр. г. Диллинген-на-Дунае, Швабия) и т. д.

Как пишет Реутин: «В бытность викарием Тюрингии, провинциалом Саксонии и куратором в округе Страсбурга доминиканский теолог (*Экхарт.— А. Д.*) столкнулся с мощной традицией почитания имени Иисус Христос (Jesus Cristus), взятом в вокативе... «В то время со мной также случалось и еще часто случается ныне,— пишет в своих «Откровениях» насельница швабского монастыря Мединген Маргарет Эбнер,— что по ночам меня посещает столь могучая Божия благодать, что я не могу совершать никаких внешних дел, да и себя едва помню. А внутри ощущается сладостность, великая благодать и подлинное присутствие Бога в душе. Все сие запечатлевает во мне Его сладчайшее имя «Иисус Христос». Я столь часто его повторяла, что бывшие подле меня и считавшие утверждали: я порой произносила «Иисусе Христе» до тысячи раз. У меня не было никаких сил перестать, пока на то не было соизволения Божьего». То же самое Адельхайд Лангманн из монастыря Энгельталь (ок. Нюрнберга), сократившая свою молитву до одного слова «Иисусе» и просившая: «Господи, начертай имя Твое в моем сердце, да не сотрется оно [из него] никогда». (Ср. у Экхарта: «В нас должно быть начертано имя Божье. Мы должны

носить в себе образ Божий. И его свет нам должен светить».) Г. *Сузо* понял, как то и было заведено у радикально настроенных харизматиков, завет своего учителя совершенно буквально. Острым грифелем он выцарапал у себя на груди «ИХ» (инициалы имени Иисус Христос.— *А. Д.*).

Нем. мистика позднего средневековья (прежде всего женская, но также и мистика мастеров) представляла собой культурную среду, в к-рой достигла небывалого расцвета практика «тайной молитвы» (oratio furtiva): краткой и имеющей устойчивый, формульный характер. Поскольку она произносилась разом и соотносилась с дыханием, она часто называлась также «метательной молитвой», «молитвой, предназначенной для метания» (oratio jaculatoria). Это был ближайший аналог молитвы, известной на правосл. Востоке как «монологическая», «однословная» (μονολόγιστος). Знакомая же Григорию Паламе исихастская редакция молитвы Иисусовой на средневек. Западе известна не была.

Справедливости ради следует заметить, что oratio furtiva пользовалась известностью уже задолго до нем. мистиков. Так, на необходимость постоянного молитвенного делания (с отсылкой к 1 Фес 5. 17: «Непрестанно молитесь»; к практике егип. монахов) и на удобство кратких молитвословий указывал еще блж. Августин в Послании 130 (к Пробе), гл. 9–10, п. 18–20 (PL. 33. Col. 501). В небольшом сочинении «Opusculum secundum. De psalmorum usu liber» Алкуина (ок. 735–804), советника Карла Великого, ч. I, гл. 1: «Abbreviatio furtivæ orationis, quid sit satis congruum orare», имеется пространный перечень молитвенных формул, удобных и рекомендованных для многократного повторения («Kyrie eleison», «Propter nomen tuum, Domine», «Te Deum laudamus», «Te decet laus», «Firmamentum meum et refugium meum et dux meus esto, Domine Deus meus» etc.— PL. 101. Col. 468). Краткими молитвами пользовались, согласно Житию, св. Адальберт Пражский и доминиканцы, «братья проповедники», во время разъездов. Многовековую практику чтения краткой молитвы обобщил Фома Аквинский (*Thom. Aquin.* Sum. th. II–II 83. 14)» (*Реутин.* 2012. Гл. 2).

Итак, согласно наблюдениям Реутина, древняя oratio furtiva (oratio jaculatoria) была представлена в Центр. и Юж. Германии XIII–XIV вв. в виде почитания имени Иисус и его многократного, до тысячи раз и более, повторения. Практика этой молитвы нашла особое распространение внутри мистической традиции, основанной *Бернардом Клервоским.* Главным документом этой традиции были «Проповеди на Песнь Песней» Бернарда (*Bernardus Claraevallensis.* Sermones super Cantica Canticorum // PL. 183. Col. 785–1198), получившие распространение не столько сами по себе, сколько через нем. сборники «Сад духовных сердец» (Geistlicher Herzen Bavngart) и «Св.-Георгенский проповедник» (St. Georgener Prediger).

В богословском плане особенное значение имеет сопоставление учений свт. Григория Паламы и Майстера Экхарта (см.: *Реутин.* 2010), задуманное и начатое В. Н. Лосским (*Lossky.* 1960; ср. рец.: *Реутин М. Ю.* // БТ. 2007. Сб. 41. С. 571–576) и продолженное Реутиным (*Реутин.* 2006; *Он же.* 2012); связующим звеном в этом сопоставлении выступают *«Ареопагитики»* (ср.: ИАБ, № 6. 1246, 1248, 1274, 1275, 1279, 1280). Рейнской мистике посвящен целиком 51-й вып. журнала «Символ», 2007 г. (рец.: *Волох Н. П.* // БТ. 2009. Вып. 42. С. 421–433).

Следует также учитывать, что И. в 1-м значении термина не менее свойственен и зап. монашеской традиции (лучший обзор ее принадлежит А. де Вогюэ; первые 5 томов указаны в ИАБ, № 4. 71; т. 6–12: *Vogüé.* 2002–2008; завершив фундаментальную историю в 12 т. западного древнего монашества, де Вогюэ приступил ко 2-й части исследования — истории греческого монашества). Лат. авторы познакомились с вост. аскетико-мистической практикой уже в IV–V вв. благодаря непосредственным контактам и переводческой деятельности блж. *Иеронима Стридонского* и *Руфина Аквилейского,* а также творениям прп. *Иоанна Кассиана Римлянина.* Уставы вост. монашества были использованы прп. *Венедиктом Нурсийским.* В свою очередь творения прп. Иоанна Кассиана Римлянина и «Собеседования италийских отцов» свт. *Григория I Великого* (Двоеслова) переводились на греч. язык. Исследования, посвященные влиянию вост. мистики на западную и сравнению обеих традиций, достаточно многочисленны (см., напр.: ИАБ, № 1. 316; № 2. 43, 126, 152, 154, 193, 205, 210; № 4. 48, 1189, 1210, 1218, 1245, 1246, 1824; № 8. 375; *Leroy.* 1981). Все основные черты раннего И. вошли в аскетико-мистическую практику зап. христианства (ср., напр., учение о молитве *Исидора Севильского* (*Carpin.* 2001) или традицию непрестанной молитвы в меровингской Галлии VI–IX вв. (*Sweetser.* 2000; там же обзор вост. молитвенной практики, в т. ч. у *акимитов,* ср.: ИАБ, № 4. 165–186) с исихастскими текстами и практикой) и позже — в католич. мистику. При этом зап. монашество, в отличие от восточного, более многообразно и разделяется на различные ордена — от социально-активных до духовно-созерцательных, весьма строго соблюдающих правила затвора, безмолвия и молитвы (напр., *картузианцы* или *цистерцианцы*). Противопоставление вост. и зап. мистики, во многом восходящее к свт. Игнатию (Брянчанинову) и рус. религ. философии «серебряного века» и отчасти вызванное недостаточным знакомством с католич. традицией, а порой и вовсе превратными представлениями о ней, по большей части объясняется позднейшим расколом и последовавшей богословской полемикой между правосл. и католич. Церквами и лишь в меньшей — психологическими и культурными особенностями Запада и Востока. Недостаточную обоснованность такого противопоставления в духовной сфере (ср.: *Mainardi.* 2004) показывают, в частности, контакты между католиками и православными на Афоне, зафиксированные в X в., позднее прервавшиеся (ср.: ИАБ, № 8. 400–401), но возобновившиеся в XX в. (ИАБ, № 8. 232, рус. пер.: *Антоний (Ламбрехтс).* 2008; см. также работы прот. Иосифа Зетеишвили о груз. исихастской традиции, в частности: ИАБ, № 14. 173); контакты между визант. и лат. монахами в Италии и Сицилии (о типичных для И. духовных чертах итало-греч. монашества см., напр.: *Hester.* 1992); популярность в России соч. «Подражание Христу» Фомы Кемпийского (см.: *Стрижев.* 2005); использование католич. духовных сочинений прп. Никодимом Святогорцем и свт. Феофаном Затворником; последний рекомендовал тайной монахине-схимнице для перевода с французского также сочинение *Франциска Сальского* «Руководство

к благочестивой жизни» (рус. пер.: Брюссель, 1967) (*Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. М., 1899. Вып. 6. С. 111). В келейном дневнике свт. *Филарета (Дроздова)* имеется много выписок из сочинений католич. мистиков (подробнее см.: *Смирнова.* 2010; там же об отношении свт. Филарета к религиозному масонству). С этой т. зр. несомненный интерес представляет полемика Д. Бальфура и схиархим. Софрония (Сахарова) о правосл. и католической духовности, сохранившаяся в переписке этих лиц (ИАБ, № 9. 1143, 1147).

Однако в визант. традиции — в отличие от западной — чрезвычайно редки мистики такого масштаба, как автор «Макариевского корпуса» (скорее всего грекоязычный сириец), Исаак Сирин или прп. Симеон Новый Богослов, с трудом укладывающиеся в привычные «шаблоны» той или иной духовной школы, причем все названные авторы так или иначе попадали под подозрение: «Макариевский корпус», по всей видимости, был осужден в связи с его мнимым мессалианством; Исаак Сирин нек-рое время был епископом т. н. несторианской Церкви Востока; при переводе «первого тома» его творений на греч. и, соответственно, рус. языки были изъяты упоминания о несторианских авторах как авторитетных богословах, а во «втором томе» имеются элементы учения об *апокатастасисе;* творения прп. Симеона Нового Богослова были долгое время смешаны с сочинениями осужденного за ересь Константина Хрисомала. По словам некоего правосл. богослова, приведенным в монографии архиеп. Василия (Кривошеина) о Симеоне Новом Богослове (ИАБ, № 6. 54; цит. по изд.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Прп. Симеон Новый Богослов (949–1022). П., 1980. С. 60), «это чудо Божие, за которое мы всегда должны Его благодарить, что прп. Симеон никогда не был осужден за ересь своими современниками. Иначе этот величайший мистик Православия был бы потерян для него».

Не следует забывать и о лит. стороне: любовные образы и лексика, присутствующие в сочинениях мн. западных и некоторых вост. мистиков (особенно в «Гимнах» Симеона Нового Богослова), в значительной степени восходят к библейской книге Песнь Песней или объясняются поэтической формой этих сочинений, а также невозможностью выразить сильный мистический опыт обычными языковыми средствами.

Научное изучение И. Наибольший вклад в изучение И. внесла зап. католич. наука. До XX в. эта деятельность проходила преимущественно в сфере издания святоотеческих текстов и была продолжена в XX в. на новом уровне. Внимание папского престола к диалогу с восточнохрист. конфессиями, публикации Осера, деятельность мон-ря Шевтонь в Бельгии и появление рус. диаспоры на Западе стимулировали рост внимания католич. мира к восточно-правосл. духовности. В рамках грандиозного проекта по созданию целого корпуса многотомных католич. энциклопедий по разным отраслям церковных наук (DTC, DACL, DHGE и др.) в течение более полувека (с 1937 по 1995) шла работа над фундаментальным «Словарем аскетической и мистической духовности» (DSAMDH), дающим сводку исследований как по зап., так и по вост. христ. традициям. Определенный итог в систематизации и популяризации И. на Западе подвела книга Ф. Шпидлика (*Špidlík.* La spiritualité. 1978). Весомый вклад в изучение вост. духовности внесли также научные межконфессиональные конференции в монастыре Бозе (Италия) (подробнее см.: *Бьянки.* 2007; *Майнарди.* 2007), по итогам к-рых издан ряд сборников. В издании и изучении отдельных памятников исихастской лит-ры и И. в целом в последние 20 лет особое значение имеют многочисленные работы А. Риго. Ряд зарубежных специализированных периодических изданий посвящен изучению истории монашества и аскетики (напр., Collectanea Cisterciensia; ср.: ИАБ, № 1. 10; Studia Monastica; см. также библиогр. разделы в BZ и EThL). Отдельные католич. мон-ри являются центрами изучения монашеских традиций различных направлений и орденов.

В дореволюционной России академическая богословская наука начала активно развиваться с запозданием по сравнению с Западом — лишь с сер. XIX в. Изучение правосл. аскетики проходило в основном в рамках пастырского богословия (см., напр.: *Феодор (Поздеевский).* 1911; ср.: *Хондзинский, Сухова.* 2010. С. 332–335; *Вениамин (Милов).* 2002; *Вениамин (Федченков).* 2006; сюда отчасти примыкают и труды еп. *Варнавы (Беляева):* ИАБ, № 1. 49–50). Специальные работы П. Пономарёва (ИАБ, № 1. 147), С. М. Зарина (ИАБ, № 1. 78–82), П. М. Минина (ИАБ, № 1. 125) и архиеп. *Алексия (Дородницына)* составляли редкое исключение. В советский период в связи со строгим контролем государства над светским и богословским образованием и ограниченными возможностями церковной печати развитие правосл. науки было сильно затруднено. В частности, остался нереализованным проект архим. *Иннокентия (Просвирнина)* по созданию курса русской патрологии (см.: *Овсянников.* 2010. С. 975; *Лисовой.* 2010. С. 988–990). В постсоветское время из-за медленного развития в России патрологии изучение И. также практически не продвинулось. Определенным этапом стало появление в 1995 г. сборника «Синергия» (ИАБ, № 1. 161), где впервые была предпринята попытка представить ряд концептуальных исследований и библиографию по И. Значительной вехой стала публикация в 2004 г. ИАБ — справочника, явившегося первой попыткой создать сводную библиографию источников и исследований по И. К числу основных недостатков ИАБ, отчасти вызванных не зависевшими от авторов причинами, следует отнести явную неполноту и неравноценность представления материала в разных разделах, учет литературы без проверки de visu и отсутствие предметного указателя. После 2004 г. появились выполненные заново или впервые переводы нек-рых исихастских текстов, в частности коптских подвижников (пер. А. Л. Хосроева), первой части «Великого патерика» (пер. А. В. Маркова и Д. А. Поспелова), «Лавсаика» Палладия и др. текстов монашеской агиографии (Иросанфион, или Новый Рай / Пер. Н. А. Олисовой и др. Афон, 2010), «Евергетиноса» Павла Евергетидского (2 перевода, один из к-рых — Ф. Шульги — не закончен, а другой опубликован без имени переводчика, А. В. Маркова, под заглавием «Благолюбие»), творений Симеона Евхаитского и Дионисия монаха (пер. А. Г. Дунаева, в: *Дунаев.* 2011), богословских и экзегетических сочинений прп. Максима Исповедника (пер. А. И. Сидорова, еп. Нектария (Яшунского), Е. Начинкина,

А. М. Шуфрина, пер. коллектива авторов под ред. Г. И. Беневича), творений святителей Григория Паламы (пер. архим. Киприана (Керна), ред. пер. А. И. Сидорова, пер. А. Г. Дунаева, еп. Нектария (Яшунского), А. Ю. Волчкевич и А. О. Крюковой) и Феолипта Филадельфийского (пер. А. А. Пржегорлинского, ред. пер. и переводы А. И. Сидорова). В серии «Smaragdos Philocalias» — помимо переводов с греч.— были изданы впервые нек-рые творения прп. Паисия (Величковского) (список отдельных переводов или первых публикаций исихастских текстов см. также в ст. *Добротолюбие*). К сожалению, в перечисленных изданиях перевод не всегда является корректным, а научное представление перевода — выполненным на должном уровне.

Бесспорен вклад русской диаспоры (архиеп. Василий (Кривошеин), В. Н. Лосский, архим. Киприан (Керн), протопресв. Иоанн Мейендорф и др.) в изучение богословия свт. Григория Паламы и пробуждение интереса в совр. науке к паламизму. Их дело продолжили зап. правосл. ученые: митр. *Антоний (Блум)*, еп. *Каллист (Уэр)*, О. *Клеман* и Элизабет Бер-Сижель. Сохранению сдержанно-критического отношения к паламитскому богословию способствовали, однако, такие авторитетные католич. ученые, как М. *Жюжи*, Э. фон Иванка, Г. *Подскальски*, Х. Надаль Каньельяс и др.; в России похожей позиции придерживался переводчик «Триад», ученый и философ В. В. Бибихин (см.: *Бибихин*. 2010. С. 96–157, 346–383). Ряд проблем в научном изучении богословия свт. Григория Паламы и его противников был поставлен А. Г. Дунаевым (см., напр.: *Дунаев*. 2009). Подробнее об изучении паламизма см. в статье *Паламитские споры*. Публикация текстов прп. Симеона Нового Богослова, в к-рой принял участие архиеп. Василий (Кривошеин), способствовала интенсивному изучению наследия этого мистика и И. в целом.

Со 2-й пол. XX в. в Греции на общем фоне развития церковной науки началось интенсивное издание первоисточников по истории паламитских споров и исследований по истории И. (см. ИАБ и лит-ру, указанную в данной статье) и паламизма, которые несмотря на ряд недостатков внесли значительный вклад в изучение И. Особо следует выделить незаконченную публикацию творений свт. Григория Паламы (т. н. «издание Христу», ГПΣ, см.: ИАБ, № 6. 920–1000) (в наст. время фундаментальное исследование рукописной традиции сочинений свт. Григория Паламы готовит А. Риго), а также выполненные на высоком уровне издания текстов и исследования И. Полемиса, посвященные эпохе паламитских споров.

Перу франц. правосл. ученого Ж. К. Ларше принадлежит фундаментальная трилогия — сводка аскетического святоотеческого учения, выполненная на совр. научном уровне (*Larché*. 1991; *Idem*. 1992; *Idem*. 2000; ср.: *Ларше*. 2010).

Библиогр.: ИАБ (рец.: *Скоков С. Н.* Фундаментальная библиография исихазма // БТ. 2004. Сб. 39. С. 345–350; *Desprez V.* // Collectanea Cisterciensia. Scourmont, 2009. Vol. 2. P. 421–422).

Лит.: *Смирнов С. И.* Духовный отец в древней восточной Церкви: (История духовничества на Востоке). Ч. 1: Период Вселенских Соборов. Серг. П., 1906 (перепад.: М., 2003); *он же*. Древнерусский духовник: Исслед. по истории церк. быта. М., 1914 (ср.: ИАБ, № 9. 1440, 1443); *Феодор (Поздеевский), архиеп.* Из чтений по пастырскому богословию (аскетика): Записи студентов МДА в 1910–1911 г. по лекциям Р. А. Е. Ф. Серг. П., 1911 (др. изд.: *он же*. Смысл христианского подвига: Из чтений по пастырскому богословию. Серг. П., 1911, 1995[2]); *Hausherr I.* Les grands courants de la spiritualité orientale // OCP. 1935. Vol. 1. P. 114–138; *idem*. Penthos: La doctrine de la componction dans l'Orient Chrétien. R., 1944. (OCA; 132); *idem*. Philautie: De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur. R., 1952. (OCA; 137); *idem*. Contemplation // DSAM DH. 1953. T. 2. Pt. 2. Col. 1762–1872 [под псевд. J. Lemaitre]; *idem*. Direction spirituelle en Orient autrefois. R., 1955. (OCA; 144); *idem*. Hésychasme et prière. R., 1966. (OCA; 176); *idem*. Études de spiritualité orientale. R., 1969. (OCA; 183); *Bardy G.* Apatheia // DSAM DH. 1937. T. 1. Col. 727–746; *Bourguignon P., Wenner F.* Combat spirituel // Ibid. 1953. T. 2. Pt. 1. Col. 1135–1142; *Regon J.* Componction // Ibid. 1953. T. 2. Pt. 2. Col. 1312–1321; *Dalmais I.-H., Bardy G.* Divinisation // Ibid. 1957. T. 3. Col. 1376–1398; *Daniélou J.* Démons // Ibid. Col. 142–189; *Camelot P.-Th.* ΕΓΚΡΑΤΕΙΑ (continentia) // Ibid. 1960. T. 4. Pt. 1. Col. 357–370; *Lossky V.* Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. P., 1960. (Études de philosophie médiévale; 48); *D'Ahverny A.* La prière selon le Coran. [Pt.] 3: Le «dhikr», état de prière // Proche-Orient Chrétien. Jérusalem, 1961. Vol. 11. P. 3–16; *Kirchmeyer J.* Extase chez les Pères de l'Église // DSAM DH. 1961. T. 4. Pt. 2. Col. 2087–2113; Théologie de la vie monastique: Études sur la Tradition patristique. Aubier, 1961. (Théologie; 49); *Régamey P.-R.* La «componction du coeur» // *Idem*. Portrait spirituel du chrétien. P., 1963. P. 66–116; *Miquel P.* Gloire (vaine gloire). [Pt.] 1: Tradition monastique orientale // DSAM DH. 1967. T. 6. Col. 494–502; *idem*. Parrhèsia // Ibid. 1984. T. 12. Pt. 1. Col. 260–267; *Gutierrez P.* La paternité spirituelle selon saint Paul. P., 1968. (Études bibliques); *Adnès P.* Hésychasme // DSAM DH. 1969. T. 7. Pt. 1. Col. 382–398; *idem*. Humilité // Ibid. Col. 1136–1187; *idem*. Larmes // Ibid. 1976. T. 9. Col. 287–303; *idem*. Népsis // Ibid. 1981. T. 11. Col. 110–118; *idem*. Lexique du désert: Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancient. Bégrolles-en-Mauges, 1986. (Spiritualité orientale; 44); *Bartelink G. J. M.* Quelques observations sur παρρησία dans la littérature paléo-chrétienne // Graecitas et Latinitas Christianorum primaeva: Studia ad sermonem Christianum primaevum pertinentia: Suppl. Fasc. 3. Nijmegen, 1970. P. 5–57; *Morard F.* Monachos, Moine: Histoire du terme grec jusqu'au 4e siècle // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 1973. Bd. 20. S. 332–410; *eadem*. Encore quelques reflexions sur Monachos // VChr. 1980. Vol. 34. N 4. P. 395–401; *Мейендорф И. Ф.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОДРЛ. 1974. Т. 29. С. 291–305; *Meyendorff J.* Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems. Collected Studies. L., 1974; *idem*. L'hésychasme, problèmes de sémantique // Mélanges à H.-Ch. Puech. P., 1974. P. 543–547; *Deseille P.* Jeûne // DSAM DH. 1974. T. 8. Col. 1164–1179; *Noye I.* Jésus (nom de) // Ibid. Col. 1109–1126; *Leduc F.* Péché et conversion chez saint Jean Chrysostome // Proche-Orient Chrétien. 1976. Vol. 26. P. 34–58; 1977. Vol. 27. P. 15–42; 1978. Vol. 28. P. 44–86; *idem*. Penthos et larmes dans l'oeuvre de saint Jean Chrysostome // Ibid. 1991. Vol. 41. P. 220–257; *Špidlík T.* La spiritualité de l'Orient chrétien: Manuel systematique. R., 1978. Vol. 1. (OCA; 206) (рус. пер.: *Шпидлик Ф.* Духовная традиция восточного христианства: Систематическое изложение. М., 2000); *он же*. Ириней Осэрр, SJ (07. 06. 1891 — 05. 12. 1978) / Пер. с итал.: А. Юдин // Символ. П.; М., 2007. № 52. С. 267–274; *Guillet J.* Métanoia // DSAM DH. 1980. T. 10. Col. 1093–1099; *Sieben H. J.* Voces: Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918–1978). B.; N.-Y., 1980. (Bibliographia patristica. Suppl.; 1); *Leroy J.* Saint Benoît dans le monde byzantin // San Benedetto e l'Oriente cristiano: Atti del Simposio tenuto nell'abbazia della Novalesa, 19–23 Maggio 1980 / Ed. P. Tamburrino. Novalesa, 1981. P. 169–182 (перепад.: *Idem*. Études sur le monachisme byzantin // Textes rassemblés et presentés par O. Delouis. Bégrolles-en-Mauges, 2007. P. 435–451. (Spiritualité orientale; 85)); *Πιτσίλκας Ά. Β.* Ἡ ἀδιάλειπτη προσευχὴ στὴ διδασκαλία τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τῆς Κλίμακος. Θεσσαλονίκη, 1981; *idem*. Ἡ γένεσις καὶ θεοπεσία τῶν πονθῶν κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τῆς Κλίμακος. Λάρισα, 1984; *Φούσκας Κ. Μ., πρωτοπρ.* Ἡ ἀτομικὴ προσευχὴ κατὰ τὴν διδασκαλίαν τῶν Ἑλλήνων πατέρων καὶ ἐκκλ. συγγραφέων μέχρι τοῦ Δομασκηνοῦ. Ἀθῆναι, 1982[2]; *Lilienfeld F., von*. Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums: Gesammelte Aufsätze 1962 bis 1971 / Hrsg. v. R. Albrecht, F. Müller. Erlangen, 1983. (Oikonomia; 18); *eadem*. Hesychasmus // TRE. 1986. Bd. 15. S. 282–289; *Rigo A.* L'assamblea generale athonita del 1344 sul un grupo di monaci bogomili (ms. Vat. Gr. 604 ff. 11r–12v) // Cristianesimo nella storia. Bologna, 1984. Vol. 5. N 3. P. 457–506; *idem*. La spiritualità bizantina e le sue scuole nell'opera di Irénée Hausherr // OCP. 2004. Vol. 70. P. 197–216; *idem, ed.* Mistici bizantini. Torino, 2008 (рец.: *Дунаев А. Г.* // БТ. 2009. Вып. 42. С. 368–371); *idem*. Un autore spirituale sconosciuto del X sec.: Luca Adialeiptos // Byz. 2009. Vol. 79. P. 306–359; *Solignac A.* Pauvreté chrétienne. II: Pères de l'Église et moines des origines // DSAM DH. 1984.

T. 12. Pt. 1. Col. 634–647; *Chryssavgis J.* The Monk and the Demon — A Study of Demonology in Early Medieval Literature // Nicolaus: Rivista di Teologia ecumenico-patristica. 1986. Vol. 13. Fasc. 2. P. 265–279 (ср.: ИАБ, № 4. 1793); *idem.* Al cuore del deserto: La spiritualità dei padri e delle madri del deserto. Magnano, 2004; *idem.* Solitude, Silence and Stillness: Subtle Variances of the Soul // Proche-Orient Chrétien. 2006. Vol. 56. P. 28–43 (итал. пер.: Il deserto di Gaza: Barsanufio, Giovanni e Doroteo: Atti del XI Convegno ecumenico intern. di spiritualità ortodossa. Magnano, 2004. P. 155–178); *Σωτρόπουλος Χ. Γ.* Νηπτικοὶ καὶ Πατέρες τῶν μέσων χρόνων. Ἀθῆναι, 1990; *Larchet J.-C.* Théologie de la maladie. P., 1991, 1994², 2001³; *idem.* Thérapeutique des maladies mentales: L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles. P., 1992; *idem.* Thérapeutique des maladies spirituelles: Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe. P., 2000⁴, 2007⁵; *он же* (*Ларше Ж.-К.*) Иисус Христос — Исцелитель [гл. из кн. Thérapeutique des maladies spirituelles] / Пер. с франц.: В. Л. Шленов // БВ. 2010. № 10. С. 200–234; *Hester D. P.* Monasticism and Spirituality of the Italo-Greeks. Θεσσαλονίκη, 1992. (Ἀνάλεκτα Βλατάδων; 55); *Mitescu A.* L'ascesi esicasta e l'ascesi buddista, ovvero la conversione del principe indiano Joasaf mediante la predicazione del padre sinaita Barlaam // Teresianum. R., 1995. Vol. 46. N 1. P. 91–144; *Nikolaou Th.* Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxe Kirche. Erzabtei St. Ottilien, 1995. (Münchener Universitätsschriften. R.: Veröff. d. Instituts für Orthodoxe Theologie; 3); *Старец Иосиф Афонский.* Изложение монашеского опыта / Пер. с новогреч.: [иером. Симеон (Гаганик)]; ТСЛ. [Серг. П.], 1998 [пер. с 5-го изд. 1996 г.]; *Desprez V.* Le monachisme primitif: Dès origines jusqu'au concile d'Éphèse. Bégrolles-en-Mauges, 1998. (Spiritualité orientale; 72); Le Monachisme Syriaque aux premiers siècles de l'Eglise: II^e — début VII^e siècle. Vol. 1: Textes Français. Patrimoine Syriaque: Actes du colloque V. Antélias [Liban], 1998; *Ἀγγελόπουλος Ἰ. Κ.* Ἡ μετάνοια κατὰ τὴν ὀρθόδοξον Καθολικὴν Ἐκκλησίαν. Ἀθῆναι, 1998. *idem.* Ἡ Ἁμαρτία. Ἀθῆναι, 2002; *Cremaschi L.* Jusqu'au dernier souffle: Passions et lutte spirituelle chez les Pères du désert // Proche-Orient Chrétien. 1999. Vol. 49. P. 7–33; Le Monachisme Syriaque du VII^e siècle à nos jours. Vol. 1: Textes Français. Patrimoine Syriaque: Actes du colloque VI. Antélias [Liban], 1999; *Sinkewicz R. E.* The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // XB. 1999. T. 1(7). С. 374–390; *Войтенко А. А.* Формы монашеской организации в Египте IV — нач. V в. // История древней Церкви в науч. традициях XX в. СПб., 2000. С. 57–61; *Sweetser W. B.* A Dynasty of Prayer: The Perpetual Praise (Laus perennis) in Merovingian Gaul (515–816): Diss. / The Faculty of Union Theological Seminary and Presbyterian School of Christian Education. Richmond (VA), 2000. 325 p.; *Παπανικολάου Φ. Ν.* Ἡ ἔρημος καὶ ἡ πόλη στὴν ἀσκητικὴ γραμματεία τῶν πρώτων αἰώνων. Θεσσαλονίκη, 2000; *Brakke D.* The Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance // Church History. Chicago etc., 2001. Vol. 70. N 1. P. 19–48; *Brock S. P.* Syriac into Greek at Mar Saba: The Translation of St. Isaac the Syrian // The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present / Ed. J. Patrich. Leuven, 2001. P. 201–208. (OLA; 98); *Carpin A.* La preghiera in Isidore di Siviglia // Sacra doctrina. Bologna, 2001. Anno 46. N 6. P. 55–114; *Stewart C.* Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus // JECS. 2001. Vol. 9. N 2. P. 173–204; *Ἀκριβόπουλος Κ.* Τὸ Κολλυβαδικὸ κίνημα. Ἡ τελευταία φιλοκαλικὴ ἀναγέννηση. Θεσσαλονίκη, 2001. (Ἱστορικοθεολογικὰ Θέματα); *Вениамин (Милов), еп.* Пастырское богословие с аскетикой. М., 2002 [лекции в МДА в 1947/48 уч. г.]; *Дунаев А. Г.* Предисловие // *Макарий Египетский, прп.* Духовные слова и послания: Собр. типа I (Vatic. graec. 694) / Изд. подгот.: А. Г. Дунаев. М., 2002. С. 11–370 (2-е изд.: М., 2011/2012 [в печати]); *он же.* [Рец. на:] *Ἅγίου Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου* Ἀλφαβητικὰ κεφάλαια / Εἰσαγωγή — Κείμενο — Νεοελληνικὴ ἀπόδοση ἀπὸ Μοναχοὺς τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Σταυρονικήτα. Ἅγιον Ὄρος, 2005 // БТ. 2007. Сб. 41. С. 547–549; *он же.* [Рец. на:] Символ: Журнал христ. культуры, основанный Слав. б-кой в Париже. П.; М., 2007. № 52 // БВ. 2008–2009. № 8–9. С. 569–581; *он же.* Богословие Евхаристии в контексте паламитских споров // БТ. 2009. Вып. 42. С. 146–168; *он же, сост., общ. и науч. ред.* Византийские исихастские тексты. М., 2011 [в печати]; *Степашкин В. А.* Прп. Серафим Саровский: предания и факты. Саров, 2002; *Vogüé A., de.* Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Pt. 1: Le monachisme latin. T. 6: Les derniers écrits de Jérôme et l'oeuvre de Jean Cassien (414–428). P., 2002; T. 7: L'essor de la littérature lérinienne et les écrits contemporains (410–500). P., 2003; T. 8: De la «Vie des Pères du Jura» aux œuvres de Césaire d'Arles (500–542). P., 2003; T. 9: De Césaire d'Arles à Grégoire de Tours (525–590). P., 2005; T. 10: Grégoire de Tours et Fortunat — Grégoire le Grand et Colomban (autour de 600). P., 2006; T. 11: La Gaule franque et l'Espagne wisigothique (VIe–VIIe siècle). P., 2007; T. 12: Le monachisme latin à l'aube du Moyen Âge (650–830). P., 2008; *Bitton-Ashkelony B.* Demons and Prayers: Spiritual Exercises in the Monastic Community of Gaza in the Fifth and Sixth Centuries // VChr. 2003. Vol. 57. N 2. P. 200–221; *Le Moing S.* Le «démon de midi» des déserts d'Égypte à aujourd'hui // Proche-Orient Chrétien. 2003. Vol. 53. N 1/2. P. 34–50; *Montanari E.* La fatica del cuore: Saggio sull'ascesi esicasta. Mil., 2003. (Di fronte e attraverso; 645) [рец.: *Poggi V.* Dell'esicasmo // OCP. 2004. Vol. 70. P. 457–470]; Optina Pustyn' e la paternità spirituale: Atti del X Convegno ecumenico intern. di spiritualità ortodossa. Sezione russa. Bose, 19–21 settembre 2002. Magnano, 2003; *Pesthy M.* Logismoi origéniens — logismoi évagriens // Origeniana octava: Origen and the Alexandrian Tradition / Ed. L. Perrone. Leuven, 2003. Vol. 2. P. 1017–1022. (BETL; 164); *Хондзинский П., свящ.* Два труда «Об истинном христианстве»: свт. Тихон Задонский и Иоганн Арндт // ЖМП. 2004. № 2. С. 62–73; *Хосроев А. Л.* Пахомий Великий: Из ранней истории общежительного монашества в Египте. СПб., 2004; Il deserto di Gaza: Barsanufio, Giovanni e Doroteo: Atti dell'XI Convegno ecumenico intern. di spiritualità ortodossa. Sezione bizantina. Bose, 14–16 settembre 2003. Magnano, 2004; *Mainardi A.* Monachesimo occidentale e monachesimo orientale: quale scambio di doni? // Il monachesimo tra eredità e aperture: Atti del simposio «Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano» per il anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo. Roma, 28 maggio — 1 giugno 2002 / A cura di M. Bielawski e D. Hombergen. R., 2004. P. 869–892. (StAnselm; 140); *Misiarczyk L.* Acedia in Evagrius Ponticus // Studia Płockie. 2004. T. 32. S. 63–84; *Sterk A.* Renouncing the World Yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity. Camb. (Mass.); L., 2004; *Νικόδημος (Σκρέττας), ἀρχιμ.* Ἡ Θεία Εὐχαριστία καὶ τὰ προνόμια τῆς Κυριακῆς κατὰ τὴ διδασκαλία τῶν Κολλυβάδων. Θεσσαλονίκη, 2004; *Бунге Г., иером.* Акедия: Духовное учение Евагрия Понтийского об унынии / Пер. с нем.: свящ. Д. Сизоненко. Рига, 2005; Записки *Н. А. Мотовилова,* служки Божией Матери и прп. Серафима. М., 2005 [и ряд переизд.]; *Панчева Е.* Преображение и преобразуване: цел и средство на исихастката култура: Преглед на научната лит-ра върху различни аспекти на българската култура от XIV в. // Eslavistica Complutense. Madrid, 2005. Vol. 5. P. 185–197; *Стрижев А. Н.* Фома Кемпийский в России // БТ. 2005. Сб. 40. С. 368–384; Atanasio e il monachesimo al Monte Athos: Atti del XII Convegno ecumenico intern. di spiritualità ortodossa. Sezione bizantina. Bose, 12–14 settembre 2004. Magnano, 2005; *Flory M. W.* Transforming Practices: Hesychastic Correctives to Postmodern Apophatic Theology: Diss. / Iliff School of Theology and University of Denver (Colorado), 2005. 274 p.; La preghiera di Gesù nella spiritualità russa del XIX secolo: Atti del XII Convegno ecumenico intern. di spiritualità ortodossa. Bose, 16–18 settembre 2004. Magnano, 2005; *Rasmussen M. S. B.* Like a Rock or Like God?: The Concept of Apatheia in the Monastic Theology of Evagrius of Pontus // StTheol. 2005. Vol. 59. N 2. P. 147–162; *Σταυρόπουλος Γ. Ι.* Νηπτικὴ θεματικὴ τοῦ Δ΄ αἰώνος. Ἀθῆναι, 2005; *Вениамин (Федченков), митр.* Лекции по пастырскому богословию с аскетикой: [Лекции в СПбДА в 1910/11 уч. г.]. М., 2006. (Рус. богосл. б-ка); *Игнатий Лойола.* Духовные упражнения. Духовный дневник / Пер. с лат.: А. Н. Коваль. М., 2006; *Плакида (Дезей), архим.* «Добротолюбие» и православная духовность. М., 2006; *Поздняков А. В.* Этико-психологические основания мистицизма: На материалах мистических учений буддизма и исихазма: Канд. дис. / Тульский гос. пед. ун-т им. Л. Н. Толстого. Тула, 2006. 176 с.; *Пржегорлинский А. А.* Исихия как «призвание каждого христианина» в писаниях св. Феолипта и в традиции поздневизантийского исихазма // Мир Православия. Волгоград, 2006. Вып. 6. С. 187–203; *он же.* Аскетика св. Феолипта, митрополита Филадельфийского, и традиция поздневизантийского исихазма // Власть, общество и церковь в Византии: Сб. науч. ст. / Сост.: Н. Д. Барабанов, С. Н. Малахов. Армавир, 2007. С. 183–217; *Реутин М. Ю.* Майстер Экхарт — Григорий Палама: К сопоставлению нем. мистики и визант. исихазма // Одиссей: Человек в истории. М., 2006. [Вып.:] Феодализм перед судом историков. С. 285–318 (переизд.: Точки/Puncta.. М., 2008. № 1–4(8) С. 61–113); *он же, сост., пер., примеч. и ст.* Майстер Экхарт: Трактаты. Проповеди. М., 2010. (Лит. памятники); *он же.* «Христианский неоплатонизм» XIV в.: Опыт сравн. изуч. богосл. доктрин Иоанна Экхарта и Григория Паламы. Парижские диспутации Иоанна Экхарта. М., 2012 [в печати]; *Твердохлебов А. Е.* Умное делание в духовном опыте русских подвижников XVIII—XX вв.: Дис. / МДА. Серг. П., 2006. 197 с.; *Bumazhnov D. F.* Zur Bedeutung der Targume bei der Herausbildung des MONACOS-Konzeptes in den Nag Hammadi-Texten // ZAChr. 2006. Bd. 10. N 2. S. 252–259; *idem.* Einige Beobachtungen zur Geschichte des Begriffs MONACOS (Mönch) // St Patr. 2006. Vol. 39. P. 293–299; *idem.* Some Further Observations Concerning the Early History of the Term MONACOS (Monk) // Ibid.

2010. Vol. 45. P. 21–26; *Krausmüller D.* The Rise of Hesychasm // Cambridge History of Christianity / Ed. by M. Angold. Camb., 2006. Vol. 5: Eastern Christianity. P. 101–126; *Rene Chr.* The Divide between Eastern and Western Christianity in Light of the Hesychast Debate of the Fourteenth Century: An Intellectual History: Diss. / Univ. of Missouri. St. Louis, 2006. 101 p.; *Τσίγκος Β. Ἀ.* Ὁ ἀνακαινισμός τοῦ ἀνθρώπου κατά τή δογματική διδασκαλία τοῦ ἁγίου Συμεών τοῦ Νέου Θεολόγου. Θεσσαλονίκη, 2006; *Боянки Э.* Свидетельство духовной традиции православия христианскому Западу: Междунар. конференции в Бозе (1993–2006 гг.) / Пер. с итал. Т. Кольцовой // Символ. П.; М., 2007. № 52. С. 205–222; *Иоанн Пустынник.* К Феофилу. Изложение правила / Пер. с древнегреч. [по неизд. ркп.] А. В. Муравьева // Там же. С. 445–461; *Каллист (Уэр), митр. Диоклийский.* Молиться телом: Исихастский метод и вне-христианские параллели / Пер. с англ. Н. Мусхелишвили // Там же. С. 13–50; *Майнарди А.* Исихазм как духовная жизнь: Заметки о значении междунар. конференций в Бозе для изучения исихазма (1993–2006) / Пер. с итал. Т. Кольцовой // Там же. С. 223–244; *Читти Д.* Град Пустыня: Введ. в изуч. егип. и палестинского монашества в христ. империи / Пер. с англ. СПб., 2007 (на др. яз.: ИАБ, № 4. 24); *Bruce S. G.* Silence and Sign Language in Medieval Monasticism: The Cluniac Tradition c. 900–1200. Camb., 2007 [в основе книги лежит диссертация 1998 г. «Uttering No Human Sound: Silence and Sign Language in Western Medieval Monasticism»]; *Антонай (Ламбрехтс), иером.* Бенедиктинские паломники на Афоне / Пер. с франц. Н. Ю. Сахаровой // ЦиВр. 2008. № 1 (42). С. 156–166; *Βενεδίκτου ἱερομοναχοῦ ἁγιορείτου* Πολεμικὸν Τομεῖον ἤτοι Εὑρετήριον θεμάτων τῶν ἐπάνω τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἐπὶ τῇ βάσει τῶν ἐκδόσεων ΕΧ (Ἐκδόσεις Π. Χρίστου), ΕΠΕ (Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας) καὶ J. Migne PG (Β΄ Ἔκδοσις βελτιωμένη). Ἅγιον Ὄρος, 2008; *Σκαλτσῆς Π. Ι.* Ἡ *παράδοση τῆς κοινῆς καὶ τῆς κατ' ἰδίαν προσευχῆς μὲ εἰδικὴ ἀναφορὰ στὸ ἀρολόγιο τοῦ Θηκαρᾶ.* Θεσσαλονίκη, 2008; *D'Ayala Valva L., ed.* Il cammino del monaco: La vita monastica secondo la tradizione dei padri / Introd., scelta e trad. dalle lingue originali a cura di L. d'Ayala Valva. Magnano, 2009; La paternità spirituale nella tradizione ortodossa: Atti del XVI Convegno ecumenico intern. di spiritualità ortodossa. Sezione russa. Bose, 18–21 settembre 2008. Magnano, 2009; *Бибихин В. В.* Энергия: [Курс лекций 1990–1991 гг., МГУ]. М., 2010. (Bibliotheca Ignatiana); *Кессель Г.* Библиографический указатель сочинений прп. Ефрема Сирина, переведенных с сир. языка в серии ТСО // БВ. 2010. № 11/12. С. 1023–1061; *[Лисовой Н. Н.]* Долг неоплатный: (Беседа Д. В. Сафонова с Н. Н. Лисовым, посвящ. памяти доцента МДА архим. Иннокентия (Просвирнина)) // Там же. С. 982–1006; *Овсянников В. П.* Слово памяти архим. Иннокентия (Просвирнина) // Там же. С. 963–981; *Пентковский А. М.* Кто написал «Откровенные рассказы странника» // ЖМП. 2010. № 1. С. 54–59; *Прохоров Г. М.* Исихастская келейная литература в Древней Руси: Смещение на Север // *Он же.* Некогда не народ, а ныне народ Божий...: Древняя Русь как историко-культурный феномен. СПб., 2010. С. 205–214; *Смирнова И. Ю.* К вопросу о западных влияниях в гомилетике свт. Московского Филарета (размышления над «Келейными записками» Святителя) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 3. С. 224–240; *Хондзинский П., свящ.; Сухова Н. Ю.* Пастырское богословие в системе дореволюционного духовного образования на примере Московской духовной академии // Там же. С. 291–341; *Dysinger L.* Exegesis and Spiritual Guidance in Evagrius Ponticus // StPatr. 2010. Vol. 47. P. 209–221; La lotta spirituale nella tradizione ortodossa: Atti del XVII Convegno ecumenico intern. di spiritualità ortodossa. Bose, 9–12 settembre 2009. Magnano, 2010; *Rich A. D.* Discerning Evagrius Ponticus Discerning: Διάκρισις in the Works of Evagrius // StPatr. 2010. Vol. 47. P. 203–208; *Tobon M.* The Health of the Soul: Ἀπάθεια in Evagrius Ponticus // Ibid. P. 187–201; *Ευαγγέλου Η. Γ.* Ο ησυχασμός στον κόσμο των Νοτίων Σλάβων τον ΙΔ΄ αιώνα: Επιδράσεις στον πνευματικό, εκκλησιαστικό και πολιτικό τους βίο. Θεσσαλονίκη, 2010 [о влиянии И. (в широком смысле как мистико-аскетической лит-ры) на духовность юж. славян (Болгарию и Сербию); церк. и полит. жизни посвящена меньшая часть книги — с. 271–316].

А. Г. Дунаев