

На правах рукописи

Протоиерей Карасев Николай Александрович

**ФЕНОМЕН ПРАВОСЛАВНОЙ МИСТИКИ: ИСТОКИ
И ОСМЫСЛЕНИЕ В РУССКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ
МЫСЛИ XVIII – XX ВВ.**

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени

доктора богословия

Москва – 2021

Диссертация выполнена в Религиозной организации – духовной образовательной организации высшего образования Русской Православной Церкви «Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия».

Научный консультант:

Фокин
Алексей Русланович

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Официальные оппоненты:

Макаров
Дмитрий Игоревич

доктор философских наук, профессор Екатеринбургской духовной семинарии Екатеринбургской Епархии Русской Православной Церкви, заведующий кафедрой общих гуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусоргского

Коцюба
Вячеслав Игоревич

доктор философских наук, доцент Московского физико-технического института (национального исследовательского университета)

Протоиерей Агапов Олег
Александрович

доктор богословия, кандидат филологических наук, проректор по научной работе, заведующий кафедрой богословия Самарской духовной семинарии Самарской Епархии Русской Православной Церкви

Ведущая организация


Поволжский православный институт имени Святителя Алексия, митрополита Московского

Защита состоится «21 января» 2022 г. в 14.00 на заседании Общецерковного диссертационного совета по адресу: г. Москва, ул. Пятницкая, 4/2, стр. 1.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия по адресу: г. Москва, ул. Пятницкая, д.4/2, стр. 1 и на сайте: <http://dissovet.net/articles/accepted/89-karasev>.

Автореферат разослан «_____» _____ 2021 г.

Ученый секретарь
Общецерковного диссертационного совета
доктор церковной истории,
доктор исторических наук


протоиерей Алексей Марченко

I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. В настоящее время наблюдается возрастание интереса к мистике и мистицизму, во всем многообразии ее проявлений, особенно отмечается общий рост религиозно-мистических настроений. Причины указанных явлений связывают с возникновением целого ряда проблем в различных сферах человеческой жизнедеятельности: научной, технической, культурной, социально-экономической, политической¹. Попытки разрешения этих проблем в рамках секулярного гуманистического мировоззрения, без обращения к вере в Бога, духовной традиции и мистическому содержанию религиозного опыта, исторически оказались несостоятельными. Поэтому интерес к мистике и мистицизму, их превращение в общественно-значимые социокультурные явления, свидетельствуют о переломном периоде культурно-исторического развития человечества, которое поставлено перед выбором ценностной ориентации. В результате все актуальнее становится необходимость уяснения истоков духовного кризиса общества и поиска выхода из сложившейся ситуации, а также самого феномена мистики².

Особую роль мистический аспект играет в религиозной жизни. Как отмечал русский исследователь начала XX в. П.М. Минин, «всякая религия, поскольку она цель человеческой жизни полагает в тесном общении с Богом и это общение понимает как глубоко-интимное переживание, содержит в себе мистический момент»³. Поэтому можно сказать, что мистика, или мистический опыт, является неизменным компонентом религии, специфика православного мистического духовного опыта определяется в границах Церкви, в ее рамках он обретает определенное выражение, характерное для данной религиозной традиции. Это значит, что Церковь является критерием

¹ См.: *Бычков В.В.* 2000 лет христианской культуры *sub specie aestetica*. В 2-х т. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. Т. 1. С. 10; *Катасонов В.Н.* Христианство. Культура. Наука. М.: ПСТГУ, 2009. С. 139–152.

² Более подробно см. *Карасев Н.А.* Очерк православной мистики. М., 2019. § Актуальность исследования духовного опыта. С. 6–22.

³ *Минин П.М.* Мистицизм и его природа. Киев, 2003. С. 61.

истины в вопросе о подлинности духовной жизни. Тем не менее нередко случается так, что происходит нарушение гармонии между индивидуальным мистическим опытом и церковным пониманием того, каким он должен быть. Например, когда личный мистический опыт ставится выше духовной традиции, возникает особое духовное состояние, именуемое «прелестью», которое затем может трансформироваться в ересь. В конце XVIII и в начале XIX века во всем мире произошел всплеск увлечения мистическими доктринами. Многократно увеличилось и их разнообразие. Появились новые формы мистического опыта. Когда различные формы мистики начали вызывать социальные проблемы, они стали предметом научного осмысления. Одним из первых, кто с научных позиций стал исследовать феномен мистики, был английский ученый У. Джеймс (1842–1910)⁴, труд которого «предлагает прорывной подход к психологии мистического опыта»⁵. Таким образом возникло новое, или «научное», направление исследования мистики. Но, к сожалению, и этот подход не решил проблем мистических феноменов.

В России возникли проблемы, которые приобрели особую остроту в начале XIX века, связанные с отношением к мистике и мистическому в духовной жизни и богословии, православной Церкви. В это время в России распространились различные мистические учения, носившие эклектический и синкретический характер, а мистический опыт приобрел гипертрофированные формы. Возникла необходимость найти правильный подход к пониманию мистического в русском православном богословии и дифференцировать его, отделив православную мистику от ложных форм.

Дифференциация православной мистики от других моделей происходила на протяжении всего XIX века, и до сих пор эта проблема полностью не решена. Количество проблем, порожденных новыми мистическими формами и опытами, не только не уменьшилось, но и увеличивается. В конце XX столетия, после распада Советского Союза, к политической катастрофе и соци-

⁴ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.

⁵ *Harmless W. Mystics. Oxford, 2008. P. XII.*

альной нестабильности присовокупился и духовный кризис. Особое место в религиозном сознании наших соотечественников заняли нездоровые учения и практики и около-религиозные идеи, выразившиеся в деятельности различных сект, проявлявшиеся в виде религиозных течений, оккультно-эзотерических учений и практик. Противодействие этим течениям выявило ряд проблем, главная из которых заключалась в том, что не было достаточной научно-богословской базы для преодоления данного духовного кризиса; зарубежные исследования мистики только указывали на существенные проблемы, связанные с мистикой и мистицизмом, но не предлагали путей их решения. В отечественном религиоведении проводились различные исследования, но как-либо решить трудности, создаваемые обилием разнородных мистических учений, в рамках научного дискурса до сих пор не удается. Поэтому исследование православной мистики является не только крайне актуальным в современных условиях, но и обладающим существенной научной новизной, что хорошо видно на фоне отечественной академической традиции.

Сформулируем важнейшие проблемы, делающие изучение православной мистики актуальной задачей православного богословия.

1. *Проблема определения мистики.* Исследователи сходятся в том, что дать определение мистики и мистическому опыту чрезвычайно сложно. Более того, нет единого мнения, какими методами стоит изучать стоящие за этим понятием феномены. Поэтому, как отмечает Т.В. Малевич, «в настоящее время общепризнанные дефиниции терминов, связанных с прилагательным “мистический”, отсутствуют; более того, под сомнение ставятся как возможность таких дефиниций, так и реальное существование соответствующих феноменов»⁶. В связи с этим возникает проблема корректного понимания православной мистики и отграничения ее от схожих феноменов.

2. *Различное понимание термина μυστήριον и его содержания. Неоднозначное отношение к термину.* Слово μυστήριον и его производные являются важнейшими терминами православного богословия, оно употребляется в

⁶ Малевич Т.В. Теории мистического опыта. М., 2014. С. 6.

Священном Писании, в творениях Святых Отцов, в богослужебных текстах и имеет разные значения, в том числе и значение мистического опыта. Однако со временем этот термин начал приобретать новые оттенки, а потому в различных духовных традициях он понимается по-разному. Кроме того, проблема связана с тем, что в России термины «мистика» и «мистический» не употреблялись до XIX в. ни в богословии, ни в богослужебных текстах. При переводе текстов с греческого на славянский, а затем на русский язык, слово *μυστήριον* передавалось как *тайна*, поэтому в русский язык термины *мистика* и *мистицизм* пришли с Запада, что породило целый комплекс проблем, связанных с осмыслением мистического богословия как составной части православной богословской традиции. А именно, понятие «мистика» нередко связывалось с различными эзотерическими и оккультными учениями, которые уже не имеют ничего общего с христианством.

3. Различное понимание места и значения мистики в религии, в научном представлении и общественном сознании.

Когда в середине IX века трактат Ареопагитского корпуса под названием «Мистическое богословие» был переведен на латинский язык Иоанном Скотом Эриугеной, термины «мистическое богословие» и «мистика» стали активно использоваться в западноевропейской религиозно-философской мысли. Однако в ходе этого длительного процесса данные термины претерпели существенную трансформацию, что привело к возникновению новых форм мистики, отличных от той модели которую, предлагал автор Ареопагитик. В силу этого, в XVII–XVIII вв. в Европе понимание мистического богословия претерпело существенные изменения, в результате чего появилась новая его форма — «мистицизм»⁷, которая характеризуется отходом от традиционного христианского понимания мистического.

4. В силу ряда причин в русском академическом богословии были «забыты» многие категории святоотеческого мистического богословия. Так, в

⁷ A Guide to Christian Mysticism // The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism / Ed. J. Lamm. Malden (Mass.), 2013. P. 2.

начале XX в. профессор, сщмч. И.В. Попов отмечал: «Идея обожения (θεολοίησις, θέωσις), которая в современном богословии является совершенно забытой, составляла самое зерно религиозной жизни христианского Востока»⁸. Мистическое богословие всегда было частью православной аскетики, ведь, по словам И.В. Попова, «аскетические лишения признаются средством для достижения мистического состояния духа»⁹. Следовательно, проблема связана с тем, что отсутствует единое и теоретически состоятельное определение православной мистики. Конечно, как указывает В.Н. Лосский, «реальность, открывающаяся созерцанию, не принадлежит к тварному миру, не может быть подобающим образом определена»¹⁰, однако это не значит, что мы не можем упорядочить и систематизировать тот мистический опыт Отцов Церкви, который сохраняется и передается в Священном Предании. А поскольку для Святых Отцов мистика была не чем иным, как частью аскетики и опытной сотериологии, важно также прояснить сущность и значение центральной для православной мистики идеи обожения.

5. В настоящее время в русской богословской науке не хватает исследования, в котором были бы прослежены основные этапы формирования православной мистики и ее осмысления в русском православном богословии XVIII–XX вв. Исследование мистики и мистицизма как религиозного феномена в русском православном богословии началось лишь на рубеже XIX–XX веков. Очевидно, что область мистического оказалась недостаточно хорошо исследованной, а святоотеческое наследие в этой области — не до конца систематизированным. Возникает потребность корректной интерпретации понятия «православная мистика» в контексте православного богословия и ее дифференциации с другими формами мистицизма»¹¹. Эта проблема и стоит се-

⁸ Попов И.В. Труды по патрологии: Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 17.

⁹ Там же. С. 122.

¹⁰ Лосский В.Н. Боговидение // Лосский В.Н. Боговидение. М., 2003. С. 428.

¹¹ Например, в отечественной науке существует устойчивое выражение «мистико-эзотерический», как будто мистика и эзотерика — явления одного ряда. Под таким названием прошла конференция, материалы которой были впоследствии опубликованы: Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма

годня на повестке дня. На наш взгляд, дальнейшее исследование имеет не только научную актуальность, но и практическую ценность для восстановления православной мистики в ее законных правах и разграничения христианских и нехристианских (или псевдохристианских) форм мистики.

Степень разработанности проблемы. Первые исследования мистического богословия и осмысление мистического опыта в русской богословской науке стали появляться в первой половине XIX в. и к концу столетия приобрели более-менее систематический характер. Среди работ этого периода можно упомянуть таких авторов, как Н.Ф. Дубровин¹², А.Д. Галахов¹³, Н.И. Барсов¹⁴, В.С. Соловьев¹⁵, сщмч. И.В. Попов¹⁶, П.М. Минин¹⁷, С.М. Зарин¹⁸, свящ. С.Н. Булгаков¹⁹, свящ. П. Аникиев²⁰, М.В. Лодыженский²¹, М.А. Новоселов²². По понятным причинам в отечественной богословской науке за редкими исключениями не велось никаких исследований по мисти-

и мистицизма: Сб. материалов Третьей международной научной конференции (3–5 декабря 2009 г., Владимир). СПб., 2010.

¹² *Дубровин Н.Ф.* Наши мистики-сектанты: А.Ф. Лабзин и его журнал «Сионский вестник» // Русская старина. СПб., 1894. Т. 82, № 9. С. 145–203 ; № 10. С. 101–126 ; № 11. С. 58–91; № 12. С. 98–132; 1895. Т. 83, № 1. С. 56–71; № 2. С. 35–52 (совр. изд.: *Дубровин Н.Ф.* Наши мистики-сектанты // *Он же.* После Отечественной войны 1812 года (Из русской жизни начала XIX века). Наши мистики-сектанты. СПб., 2009. С. 245–607).

¹³ *Галахов А.Д.* Обзор мистической литературы в царствование Александра I // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1875. № 11. С. 87–175.

¹⁴ *Барсов Н.И.* Записки А.С. Стурдзы: судьба русской православной Церкви в царствование императора Александра I // Русская старина. СПб., 1876. Т. 15. С. 266–288; *Он же.* К истории мистицизма в России // Христианское чтение. СПб., 1876. № 1–2. С. 128–142.

¹⁵ *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // Собрание сочинений В.С. Соловьева. СПб., 1912. С. 1–168; *Он же.* Мистика и мистицизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1896. Т. 19. С. 454–456.

¹⁶ *Попов И.В.* Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2004–2005. В 2 т.

¹⁷ *Минин П.М.* Мистицизм и его природа. Киев, 2003.

¹⁸ *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996.

¹⁹ *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.

²⁰ *Аникиев П., свящ.* Мистика преподобного Симеона Нового Богослова. СПб., 1906; *Он же.* Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова. Петроград, 1915.

²¹ *Лодыженский М.В.* Сверхсознание и пути к его достижению. СПб., 1906; *Он же.* Свет незримый: Из области высшей мистики. СПб., 1912; *Он же.* Темная сила. Петроград, 1914.

²² *Новоселов М.А.* Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантизме. М., 2004.

цизму после 1917 г.²³, однако следует особо упомянуть ученых русской эмиграции, которые внесли огромный вклад в изучение святоотеческого богословия и мистического опыта. Здесь можно отметить имена архиеп. Василия (Кривошеина)²⁴, архим. Киприана (Керна)²⁵, прот. Георгия Флоровского²⁶, В.Н. Лосского²⁷, прот. Иоанна Мейендорфа²⁸. Наконец, в последнее время существенный вклад в изучение исследуемой тематики внесли такие известные ученые-патрологи, как митр. Иларион (Алфеев)²⁹, А.И. Сидоров³⁰,

²³ Мы не принимаем во внимание тексты советской атеистической пропаганды, которая была крайне ангажирована. В качестве примера можно упомянуть работы: *Шахнович М.И.* Современная мистика в свете науки. Л., 1965; *Гуревич П.С.* Возрожден ли мистицизм? М., 1984. При этом очень показательным, что советским ученым приходилось обращаться к теме мистицизма даже несмотря на полное его отрицание.

²⁴ *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Нижний Новгород, 2011.

²⁵ *Киприан (Керн), архим.* Антропология святителя Григория Паламы. Париж: YMCA-Press, 1950.

²⁶ *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991; *Florovsky G.* St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers // *Florovsky G.* Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Belmont, 1972. Vol. 1. P. 105–120.

²⁷ *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. М., 1972. № 8. С. 9–128; *Он же.* Догматическое богословие // Богословские труды. М., 1972. № 8. С. 131–183; *Он же.* «Видение Бога» в Византийском богословии // Богословские труды. М., 1972. № 8. С. 187–194; *Он же.* Паламитский синтез // Богословские труды. М., 1972. № 8. С. 195–203. Основные произведения неоднократно переиздавались, см. например: *Он же.* Боговидение. М., 2006.

²⁸ *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997; *Он же.* Святой Григорий Палама и православная мистика // *Он же.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000.

²⁹ *Иларион (Алфеев), митр.* Жизнь и учение святителя Григория Богослова. М., 2013; *Он же.* Православие. В 2 т. М., 2012; *Он же.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. М., 2013; *Он же.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. М., 2017.

³⁰ *Сидоров А.И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998; *Он же.* У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной, аскетической и монашеской письменности. М., 2002.

А.Г. Дунаев³¹, А.Р. Фокин³², С.С. Хоружий³³, Д.И. Макаров³⁴ и др. Имеются весьма удачно изложенные представления о путях формирования православного мирозерцания для мирян³⁵.

Вопросы распространения мистики и мистицизма в России также рассматривались в трудах современных светских исследователей. Например, стоит упомянуть о работах Е.Г. Балагушкина³⁶, Т.В. Малевич³⁷. Эта тематика затрагивалась и в диссертационных исследованиях. Например, в работе В.В. Кравченко «Мистицизм в русской духовной культуре XIX – начала XX вв.» (Санкт-Петербург, 1998) изучается распространение мистицизма в высших слоях русского общества и его влияние на общественное сознание той эпохи. В диссертации С.Н. Волкова «Феномен мистицизма: истоки происхождения и современное состояние в России» (Саранск, 2004) анализируются аналогичные явления в современной молодежной среде.

В отличие от отечественной традиции, в западной богословской науке XX в. не было запрета на исследования по патристике и мистицизму. В последнее время возникло немало зарубежных работ, посвященных исследова-

³¹ *Преподобный Макарий Египетский (Симеон Месопотамский)*. Духовные слова и послания. Собрание I / Пер. А.Г. Дунаева. Афон; М., 2015; Дунаев А.Г. Исихазм // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 27. С. 240–254.

³² *Фокин А.Р.* Евагрий Понтийский — основоположник восточно-христианской мистико-аскетической традиции // Мистицизм: теория и история. М., 2008. С. 72–97; *Он же.* «Парадигма Августина» ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora в христианской мистике Запада и Востока // *Философия религии: Альманах 2014–2015*. М., 2015. С. 72–105; *Он же.* Концепции «единения», «растворения» и «обожения» в мистике св. Максима Исповедника // *Философия религии: аналитические исследования*. М., 2017. Т. 1. № 1. С. 30–45.

³³ *Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия* / Под ред. С.С. Хоружего. М., 1995; *Хоружий С.С.* Очерки синергийной антропологии. М., 2005.

³⁴ *Макаров Д.И.* Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003; *Он же.* Мариология Феофана Никейского в контексте византийской богословской традиции VII–XIV вв. С приложением переводов трактатов Никифора Влеммида и св. Каллиста I Константинопольского. СПб., 2015; *Он же.* Паламизм до святителя Григория Паламы, спор о Филиокве и примат папы в византийской экклесиологии XII–XIV вв.: некоторые наблюдения. Екатеринбург, 2017.

³⁵ *Пестов Н.Е.* Современная практика православного благочестия. В 2-х т. СПб., 2003.

³⁶ *Балагушкин Е.Г.* Аналитическая теория мистики и мистицизма // Мистицизм: теория и история. М., 2008. С. 14–71; *Он же.* Мистицизм в современной России: Теория. Основные представители. М., 2013.

³⁷ *Малевич Т.В.* Теории мистического опыта: историография и перспективы. М., 2014.

нию этой тематики в патристике. В этой связи достаточно вспомнить таких авторов, как о. Э. Лаут³⁸, Ж. Даниелу³⁹, И. де Андиа⁴⁰, А. Гийомон⁴¹, П. Динцельбахер⁴², Ф. Леппин⁴³, С. Фаннинг⁴⁴, У. Хармлесс⁴⁵ и др. Можно также упомянуть о многотомном «Словаре духовности»⁴⁶ и о фундаментальном исследовании Б. МакГинна⁴⁷. Тем не менее и здесь отсутствуют работы, специально посвященные мистическому богословию в России.

Объект исследования — православная мистика как часть богословской традиции Православной Церкви.

Предмет исследования — мистика и мистицизм в русской богословской мысли XVIII–XX вв.

Цель диссертационного исследования — проанализировать феномен православной мистики и проследить его осмысление в русской богословской мысли XVIII–XX вв. в контексте церковного Предания, а также установить системообразующие элементы православной мистики. Это потребует решения следующих **задач**:

- раскрыть библейские истоки мистики;
- показать единство и многообразие духовного опыта, а также его преемство в истории Православной Церкви;

³⁸ Louth A. *The Origins of the Christian Mystical Tradition*. Oxford University Press, 2007.

³⁹ Daniélou J. *Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris, 1944; Idem. *La Trinité et le mystère de l'existence*. Paris, 1968.

⁴⁰ Андиа де И. *Восточные и западные мистики*. М., 2012; *Она же*. *Unio Mystica: Единение с Богом по Дионисию Ареопагиту*. М., 2012.

⁴¹ Guillaumont A. *Aux origines du monachisme chrétien: Pour une phénoménologie du monachisme*. Bégrolles-en-Mauges, 1979; Idem. *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*. Bégrolles-en-Mauges, 1996.

⁴² Dinzeltbacher P. *Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*. München, 1994; под его редакцией вышел также словарь по мистике: *Wörterbuch der Mystik / Hrsg. P. Dinzeltbacher*. Stuttgart, 1998; кроме того, можно упомянуть весьма авторитетное исследование женской средневековой мистики: *Dinzeltbacher P. Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart, 1981.

⁴³ Leppin V. *Die christliche Mystik*. München, 2007.

⁴⁴ Fanning S. *Mystics of the Christian Tradition*. New York: Routledge Press, 2001.

⁴⁵ Harmless W. *Mystics*. Oxford University Press, 2007.

⁴⁶ *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. Paris, 1932–1995. 45 vols.

⁴⁷ McGinn B. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 1991–2017.

- изучить традицию восточно-христианской мистики в патристиче-ский и византийский период;
- показать, какое место в истории православной мистики занимает свт. Григорий Палама;
- выяснить, как мистический опыт укоренился в духовной жизни России и какое влияние он оказал на историю и культуру страны;
- выявить проблемы рецепции понятия «мистика» и мистического богословия;
- проанализировать обстоятельства, содействовавшие восприятию идей мистического богословия паламизма в России;
- выяснить, как открытие учеными русской эмиграции наследия свт. Григория Паламы повлияло на осмысление мистического богословия;
- показать место православной мистики в христианском вероуче-нии;
- дать определение православной мистики;
- сформулировать основные принципы христианской мистики и установить ее системообразующие элементы;
- найти пути обоснования тезиса о том, что истинная православная мистика — это духовная жизнь в свете святоотеческого мистико-аскетического учения, нашедшего свое высшее выражение в исихазме.

Методология и теоретические основы исследования. Методология диссертационной работы определяется целью, задачами и предметом исследования. В данной работе используется исторический и систематический подход, а также методы тематического и историко-филологического исследования, которые помогают в истолковании сложных мест в трудах Святых Отцов. Кроме того, в исследовании применяется аналитический метод, помогающий установить единство канонических, литургических и духовных форм, в которых выражался мистический опыт, а также методы генерализации и систематизации.

Источниковая база исследования. Основные источники включают: труды раннехристианских, византийских и древнерусских Отцов Церкви и церковных писателей II–XV вв., в частности, св. Игнатия Богоносца, св. Ирины Лионского, Климента Александрийского, Оригена, Отцов Каппадокийцев, преп. Иоанна Кассиана, преп. Иоанна Лествичника, сщмч. Дионисия Ареопагита, преп. Максима Исповедника, преп. Симеона Нового Богослова, преп. Григория Синаита, свт. Григория Паламы; преп. Нила Сорского, преп. Максима Грека и некоторых других; сочинения русских подвижников, церковных деятелей и аскетических писателей XVIII–XIX вв., в частности, свт. Тихона Задонского, преп. Паисия Величковского, свт. Филарета (Дроздова), Оптинских старцев, свт. Игнатия (Брянчанинова), свт. Феофана Затворника и некоторых других. Кроме того, в качестве источников в диссертации используются труды представителей русской интеллигенции XIX в., таких как А.Ф. Лабзин, М.М. Сперанский, А.С. Стурдза, А.Д. Галахов и др., а также сочинения русских философов, патрологов, историков Церкви и богословов кон. XIX – нач. XX вв., таких как еп. Петр (Екатериновский), В.С. Соловьев, С.М. Зарин, сщмч. И.В. Попов, М.В. Лодыженский, свящ. П.П. Аникиев, П.М. Минин, М.А. Новоселов, Ф.И. Успенский, еп. Алексей (Дородницын), И.И. Соколов. Наконец, рассматриваются церковно-богословские труды отдельных представителей русской эмиграции, таких как архиеп. Василий (Кривошеин), архим. Киприан (Керн), прот. Георгий Флоровский, В.Н. Лосский и прот. Иоанн Мейендорф. Здесь же следует упомянуть акты различных церковных соборов, в т. ч. деяния Вселенских Соборов, Константинопольских соборов XIV в., законоучительные книги Православной Церкви, государственные указы и церковные документы XVIII–XIX вв.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Одно из базовых положений диссертации состоит в том, что православная мистика есть путь опытного соединения человека с Богом, и в подлинном смысле она стала возможна только после Боговоплощения, которое есть идеальный образ такого соединения.

2. Другим важным моментом в настоящем исследовании является преемственность христианской мистической традиции от времен апостольских и до наших дней. Понятие *μυστήριον* выражает содержание мистики как тайны, оно является ключевым словом мистического богословия, выражающего познание тайн Божественного домостроительства спасения человека и его соединения с Богом.

3. Несмотря на многообразие духовного и мистического опыта, православная традиция на протяжении четырнадцати столетий сохраняла в себе следы определенного структурного и содержательного единства. Начиная с самых ранних Отцов Церкви и до зрелой богословской мысли поздней Византии, можно наблюдать развитие идей мистического богословия, преемство духовного опыта, который сохраняет единство в многообразии. В XIV в. основные положения православной мистики были утверждены на Константинопольских Соборах, и с тех пор православная мистика дифференцировалась от католической.

4. Будучи преемницей византийского богословия, русская богословская традиция свидетельствует о том, что православный духовный опыт и мистическое богословие не прерывались. И хотя нельзя сказать, что мистическое богословие и исихастские практики всегда были одинаково востребованы в религиозной жизни в России, тем не менее, духовная линия преп. Сергия Радонежского, который оказал огромное влияние на всю последующую духовную культуру Руси, продолженная нестяжателями школы преп. Нила Сорского, а затем — школами преп. Паисия Величковского, преп. Серафима Саровского, старцами Оптиной пустыни и целого ряда других важных явлений духовной жизни свидетельствуют о том, что Россия в полной мере восприняла и сохранила наследие византийских мистиков.

5. В XVI веке в России благодаря преп. Максиму Греку получает раскрытие «таинственное богословие», в рамках которого фиксируются важнейшие понятия православной мистики. Так же есть основание полагать, что и свт. Григорий Палама в то время был уже известен на Руси, о чем свиде-

тельствуют, например, письма А. Курбского. В то же время происходит трансформация религиозного сознания. Появляется определенное противостояние с западной культурой, что оказывает влияние на православное мистическое богословие, распространяются ложные духовные течения и ереси, а также все слои общества пронизывает увлечение астрологией, чародейством, ясновидениями и предсказаниями.

6. В конце XVII – начале XVIII вв. российское общество стало открыто для самого широкого влияния со стороны Запада. В этот период во многих монастырях оскудевает опыт безмолвной и сердечной молитвы, хотя появляются и подвижники благочестия. Угасание истинного благочестия способствовало распространению мистических суеверий.

7. В XVIII в. духовный поиск в России заметно возрастает. В это время развитие православной мистики связано с деятельностью монахов, юродивых, отшельников, но наиболее устойчивым «мистическим институтом» становится странничество и старчество, бытовавшие в дальних монастырях, скитах и пещерах. Постепенно в России формируются два направления духовной жизни: официальное, представленное духовными академиями (Киево-Могилянской, Славяно-греко-латинской), и неофициальное, представленное странниками, старцами, отшельниками. Именно они в этот период и составили ту часть духовного общества, которую по праву можно назвать мистиками.

8. Возникновение старчества в кон. XVIII–нач. XIX вв. как религиозного движения, направленного на возрождение духовных идеалов христианской жизни, связано с именем преподобного Паисия Величковского, благодаря которому начинается духовное возрождение в России. Вобрав в себя опыт афонского подвижничества и книжной мудрости, преп. Паисий формирует в своих монастырях и молдавских скитах, по его словам, «общество ангельское». При этом важно то, что переводческая школа преп. Паисия хорошо знакома со святоотеческим наследием, начиная с ранних подвижников и заканчивая свт. Григорием Паламой и Каллистом Ангеликудом (Катафигио-

том). В архивах Нямецкого монастыря и в настоящее время хранятся переводы как самого преподобного, так и его сподвижников, которые свидетельствуют о высоком уровне знания греческой богословской мысли. Так, в Предисловии к «Добротолюбию», составленному преподобным Никодимом Святгорцем и собственноручно переведенным на славянский язык преп. Паисием, главной темой является учение об обожении. В тексте также встречается оценка «Добротолюбия» как «таинственной школой умного делания».

9. В конце XVIII – нач. XIX вв. в России формируются три основных центра духовного опыта умного делания: Саровская обитель, Рославльские леса и Оптиная пустынь. В середине XIX в. Оптиная пустынь становится продолжением духовного учения и книжного дела преп. Паисия и центром развития русского старчества — исихастского движения в России. Первая половина XIX в. – это период трансформации византийского исихазма в русский, который проявился во всей глубине в русском старчестве. Постепенно плоды этого процесса стали отражаться и на широких слоях православных верующих, поэтому Оптиная в XIX в. была тем духовным центром, где имел место как сам мистический опыт, так и его богословское осмысление.

10. Тем не менее, в XIX в. в России мистическое богословие, в силу различных причин оторванное от святоотеческих корней и понятое через философские принципы, стало отдаляться от церковного богословия, в результате чего оно приобрело нецерковные формы. В частности, одним из важнейших факторов стал мистицизм Александровской эпохи, благодаря которому получили широкое распространение различные виды спиритизма, оккультных учений и неправославных практик. Все это приводит к тому, что термин «мистика» начинает ассоциироваться с антиправославными и антицерковными течениями, с чем связано то обстоятельство, что данный термин отсутствует в переведенных на славянский и русский язык трудах Святых Отцов.

11. Вместе с тем, издание переводов святоотеческой аскетической литературы в Оптиной пустыни поставило проблему понимания мистики и

необходимости нового осмысления святоотеческого аскетического учения с целью его отграничения от нехристианской мистики. Так было положено начало систематическому осмыслению мистики в русском богословии. Вместе с тем, продолжалась трансформация мистики и мистицизма в религиозной философии, общественном сознании и религиозной жизни; возникли новые оккультно-эзотерические общества и ордена, для оценки деятельности которых мы предлагаем использовать четыре модели мистики: неоплатоническую, оккультную, католическую и православную.

12. Если в начале XIX в. в русском богословии значение мистического опыта в духовной жизни было недооценено, то в конце XIX в. многие русские православные богословы и мыслители пришли к убеждению, что в Православии мистический опыт занимает важнейшее место, а православная мистика — это духовная жизнь в свете святоотеческого предания. В отечественной традиции начинает формироваться концепция мистики, развиваемая в русле святоотеческого предания, его самобытности и оригинальности, и вместе с тем — в ее отличии от философских и других форм мистического опыта. Это стало возможно в полной мере только после того, как было осмыслено учение свт. Григория Паламы, обобщившего многовековой духовный опыт восточно-православной Церкви. В течение всего XIX в. формулируются основные положения православной мистики, происходит ее дифференциация от католической мистики и философской неоплатонической формы мистики.

13. Основной концептуальной особенностью христианской мистики является антиномия богопознания, которую можно выразить следующим образом: Бог непознаваем по Своей сущности, но познаваем по Своим действиям, или энергиям. При этом происходит непосредственное реальное единение человека с личным Богом — Пресвятой Троицей в Ее нетварных энергиях, которое осуществляется только через Иисуса Христа — Сына Божия, ставшего Сыном человеческим. В связи с этим можно сказать, что православная мистика христоцентрична. К сожалению, в дореволюционном русском бого-

словии не был сформулирован и обоснован тезис о возможности онтологического приобщения человека к Богу через Его энергии. Под словом «Бог» зачастую понималась только Божественная сущность, а природа Божественной благодати не определялась как Божественные нетварные энергии.

14. Обожение как вершина мистического единения человека с Богом есть результат внутреннего, сокровенного, духовного процесса личного восхождения человека к Богу. Сокровенного, или мистического — потому что совершается тайно, сверх-разумно, неопишимо, индивидуально каждым человеком при содействии Божественной благодати и под руководством Святого Духа. Обожение — это духовное состояние непосредственного общения с Богом в «умной молитве» и познание-приобщение Богу в Его энергиях. Такое приобщение Божественной благодати осмысливается святыми Отцами, и в том числе свт. Григорием Паламой, как опыт видения человеком нетварного Божественного света. В мистическом опыте созерцания Божественного света действие Божественной благодати проявляется в человеке не только внутренним и сокровенным, но и видимым и осязаемым образом. Этот процесс обожения человека в целом можно назвать *православной мистикой*.

15. Православную мистику можно разделить на два вида: *мистика в широком смысле* — это духовная жизнь православного христианина в Церкви и его личный опыт участия в церковных Таинствах, которые имеют спасительное значение, так как в Таинствах Божественная благодать содействует усилиям человека и делает его способным к соединению с Богом, в конечном итоге ведя его к спасению и обожению. В то время как православная мистика *в узком смысле* — это процесс постепенного духовного преображения человека и достижения им богоподобия и теснейшего телесно-духовного единства с Богом (обожения) через приобщение Его нетварным энергиям. В свою очередь, *мистическое богословие* — это осознание и осмысление мистического опыта соединения человека с Богом (обожения) и выражение его в категориях святоотеческого богословия. При этом обожение является синергическим процессом: в нем Божественная благодать и человеческая воля действуют

совместно и не подавляют одна другую, что подтверждается мистической практикой *исихазма*, которую можно рассматривать в качестве *высшей формы православной мистики*.

Научная новизна:

1. Впервые понятие «православная мистика» выделяется как особый концепт, связанный с Тайной Боговоплощения, ее богословским осмыслением и опытным соединением человека с Богом через приобщение к Его нетварным энергиям. В диссертации представлен комплексный анализ понятия «мистика», начиная от этимологии и наиболее раннего использования этой лексемы и заканчивая современными теориями мистического опыта.

2. Впервые в отечественном богословии детально прослежен путь развития мистического богословия от апостольского периода до утверждения его в Византии на Константинопольских соборах XIV в., а затем и на Руси. В ходе исследования была впервые проанализирована рецепция терминов «мистика» и «мистическое богословие» в русском богословии XVIII – середины XX вв. Это позволило показать глубокую укорененность отечественной богословской традиции в православном церковном Предании.

3. Впервые показано, что благодаря глубокому знанию преп. Паисием Величковским византийской богословской традиции происходила рецепция мистического богословия в России. Установлено, что преп. Паисий возродил православное понимание мистического богословия, трактующего спасение как обожение, что прямо отражено в его Предисловии к «Добротолюбию».

4. Для исследования проблем православной мистики впервые вводится понятие «мистическая модель», определение которой зависит от образа (типа) соединения человека и Бога в его основных аспектах (гносеологическом, этическом, онтологическом), указывающих, в каком смысле человек реально приобщается Богу и становится богом по благодати. Нами предложены четыре модели мистики: *неоплатоническая, оккультная, католическая и православная* и раскрыты их основные принципы. Также показаны трудности в определении православной мистики, связанные с попыткой некоторых ис-

следователей смешивать православную модель мистики с неоплатонической. Такое исследование позволяет провести четкую демаркацию между православной мистикой и другими формами как христианской мистики (католической и протестантской), так и различных нехристианских видов мистики и мистицизма. Это в свою очередь, позволяет выявить своеобразие православной духовной традиции, имеющей важное значение не только для православного богословия, но и для современного межрелигиозного диалога.

5. Наконец, в диссертации детально продемонстрирована значимость для православной мистики духовного наследия свт. Григория Паламы и решений Константинопольских соборов XIV века. Установлено, что именно паламитское исихастское богословие и раскрытое в нем понятие обожения и опытного богообщения были восприняты и продолжены русской духовной традицией. Показано, что в контексте православной мистики такие понятия, как Божественные энергии, Божественная благодать, слава Божества, Царство Божие, нетварный Божественный свет могут рассматриваться как синонимы. Впервые обстоятельно обоснован тезис о том, что приобщение к Богу через нетварные энергии представляет собой онтологический аспект православной мистики, означающий всецелое соединение человека с Богом без тождества и смешения. Паламитское исихастское богословие можно считать вершиной и в какой-то мере завершением традиции, осмысляющей мистический опыт и его место в православном богословии. При этом впервые в мировой науке выявляются трудности рецепции паламитского богословия в русском академическом богословии XVIII–XX вв.

Теоретическая и практическая значимость работы состоит в том, что данное исследование углубляет и дополняет понимание православной мистической традиции, проясняет сущность и значение духовного опыта, а также его место в православном богословии и мирской жизни. Кроме того, диссертация заполняет существенную лакуну в отечественной науке, связанную с отсутствием комплексных исследований по осмыслению мистики и мистицизма в русской богословской традиции XVII–XX вв. Автором пред-

принят богословский анализ основных тем мистического богословия и феномена православной мистики, в связи с чем практическая значимость работы состоит в том, что полученные выводы могут быть использованы при подготовке курсов лекций, семинарских и практических занятий по истории христианства и православия, русского богословия и религиозной философии, христианского аскетизма, нравственного и догматического богословия.

Апробация работы. Результаты исследования обсуждались на заседаниях кафедры богословия Общецерковной аспирантуры и докторантуры, а также на конференции «Мистическое богословие, мистика, мистицизм» в Московской Духовной академии (15 ноября 2018 г.).

Основные положения диссертации были изложены в ряде статей в научных журналах, 15 из которых – в изданиях, рекомендованных ВАК РФ или утвержденных Общецерковным докторским Диссертационным Советом.

Объем и структура диссертации. Структура диссертации соответствует логике поставленных целей и задач. Работа состоит из Введения, шести глав, разбитых на параграфы, Заключения и Библиографии.

II. ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

Во Введении обосновывается актуальность темы, рассматривается степень разработанности проблемы и новизна диссертационного исследования, формулируются цели и задачи, излагаются методологические принципы исследования, рассматриваются возможности теоретического и практического применения полученных результатов.

Глава 1: Православная мистика в свете церковного Предания: зарождение и развитие понятия.

В этой главе указывается, что несмотря на многообразие духовного и мистического опыта, православная традиция на протяжении 14-ти столетий сохраняла в себе следы определенного структурного и содержательного единства. В самом деле, даже у столь разных и столь далеко отстоящих друг от друга авторов, как Ориген и преп. Григорий Синаит, можно увидеть некие общие черты, которые говорят о том, что речь идет о единой традиции христианской мистики. С самых ранних Отцов Церкви и до зрелой богословской мысли поздней Византии можно наблюдать развитие идей мистического богословия, преемство духовного опыта, который сохраняет единство в многообразии.

Начиная с лексического выражения (§ 1.1–2), единство мистического опыта фиксируется в терминах $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$, $\mu\acute{\upsilon}\sigma\tau\eta\varsigma$, $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, $\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\omega\upsilon\gamma\acute{\iota}\alpha$ и др. Богословское обоснование эта лексика получает в тексте Священного Писания: «Вам дано знать тайны ($\gamma\upsilon\omega\nu\alpha\iota$ τὰ $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$) Царствия Небесного» (Мф. 13.11; Мк. 4.11; Лк. 8.10). Последующие богословы на своем опыте стремились воплотить эти слова в жизнь. В соответствии с этим можно выделить два аспекта развития мистического богословия. Первый связан с осмыслением различных форм откровения Бога, которое не всегда можно выразить словесно (мистика познания, гностический аспект); второй — с опытным постижением и приобщением полноты Божества (мистика единения, онтологический аспект). Эти два аспекта тесно связаны с Домостроительством спасения,

цель которого состоит в приведении человека к единению с Богом, что в последующем богословии получило название — «обожение» (θεώσις). При этом важно отметить, что в основе мистического христианского опыта лежит факт Боговоплощения, или соединения Божественной (нетварной) и человеческой (тварной) природ в Иисусе Христе — Сыне Божиим и Сыне Человеческом, что является краеугольным камнем всей православной мистики. Разум Божественный несравненно превосходит разум человеческий, но человек должен стяжать «ум Христов», благодаря чему возможно познавать «тайны Царствия Божия». Между волей Божией и волей человеческой нет пропасти, напротив, происходит синергия — соприкосновение человеческой и Божественной природы, когда человек становится «богоносцем».

Эти идеи, содержащиеся в Священном Писании и вере Церкви, в дальнейшем получили богословское оформление. Так, в доникейский период (§ 1.3) духовный опыт становится основой построения богословских теорий. Впрочем, наследие мужей апостольских еще не представляет собой строгой теоретической рефлексии, скорее, это живое ощущение благодати Божией. Однако уже у раннехристианских апологетов можно выделить трехступенчатый способ восхождения к Богу. В частности, сщмч. Ириней Лионский различает три ступени видения: видение пророческое — через Духа Святого, видение усыновления — через Сына, видение Отчее — в Царствии Небесном. В дальнейшем эта схема трех ступеней, с различными вариациями, будет находиться в основе православной традиции.

В этот период термин *μυστήριον* употребляется в отношении тайны Бога и Его Домостроительства, и в то же время появляется связь этого термина с церковными Таинствами. Впоследствии в сочинениях святых Отцов христианское вероучение и церковные священнодействия будут пониматься как тайное знание и тайное священнодействие, которые не следует разглашать непосвященным. Таким образом, уже во II–III вв. вырабатываются категории и понятия мистического богословия, которые впоследствии станут традиционными. Главной темой мистического богословия становится богопознание.

Последующие богословы уточняют, что для достижения духовного совершенства и соединения с Богом сначала нужно пройти три этапа: (1) практический этап борьбы со страстями и стяжания добродетелей, венцом которых становится совершенная любовь; затем этап (2) мысленного, или умозрительного проникновения в тайны сотворенного мира; наконец, (3) этап мистического богословия, или мистического богопознания, предполагающий проникновения в тайны жизни Божией с помощью духовного исступления, молитвенного единения и озарения. Данное тройное деление на аскетическое делание (πρακτική), естественное созерцание (φυσική) и мистическое богословие (θεολογική) обретает форму стройной теории аскетики и мистики у Евагрия Понтийского, преп. Иоанна Кассиана Римлянина и преп. Максима Исповедника. Оно может быть представлено иначе терминологически, но по существу основная структура всегда остается прежней: πρᾶξις — θεωρία — θέωσις (аскетика — созерцание — обожение).

Александрийская школа поставила задачу духовного поиска, желания проникнуть в тайны Божественного Откровения. Александрийцы искали в Священном Писании особый духовный смысл. Они стремились переложить язык образов на язык понятий и отвергли ожидание скорого Второго пришествия Христа, но создали идею приобщения к Богу в настоящей жизни. Одним из тех, кто сделал это наиболее ясно и последовательно, был свт. Афанасий Великий. В частности, свт. Афанасий развивает учение об обожении человека (θεολογήσις). Вслед за сщмч. Иринеем Лионским, он говорит о Христе и Его спасительном действии: «Он вочеловечился, чтобы мы обожились». Таким образом, александрийские богословы заложили прочный фундамент теоретического осмысления Евангельской вести и последующего мистического богословия.

Важный вклад в развитие мистического богословия внесли Великие Каппадокийцы (§ 1.4), которые выработали принципы богопознания, лежащие в основе православного догматического богословия: Бог непознаваем в Своей сущности и познаваем через Свои энергии. При этом, разрабатывая

тройственную схему богопознания, свт. Василий Великий представляет самопознание как способ восхождения («анагогии») души к Богу. Для этого человек должен (1) мысленно отрешиться от тела и от всего мира, (2) сосредоточиться в самом себе, т.е. в своей душе, как образе Божию, (3) вознестись вверх познанию Бога. Схожее описание мистического богословия мы встречаем и у свт. Григория Богослова. Кроме того, по мысли свт. Григория, в Церкви посредством ее таинств (Крещения и Евхаристии), действием Святого Духа осуществляется обожение человека. Природа человека не превращается в Божественную, но существенно преображается из тленной в нетленную, оставаясь природой человеческой. Пример этого — человеческая природа Христа. В этом ключе свт. Григорий осмысляет и восхождение пророка Моисея на гору Синай, что в последующей византийской традиции станет *locus classicus* мистического богословия. Богослов говорит о том, что невозможно познать Бога умозрительно, созерцанием можно познать только величие Божие, явленное в творениях или, как он пишет, «задняя Божия» (θεοῦ τὰ ὀπίσθια), т.е. познать можно не Бога, а только то, что после Бога — Его энергии. При этом свт. Григорий говорит о том, что мы познаем Бога в полноте только в будущем веке — когда образ взойдет к Первообразу.

Говорит о мистическом восхождении и свт. Григорий Нисский. Его подход можно описать следующим образом: у человека есть врожденная потребность в богопознании, поскольку представление о Боге вложено в его природу; богопознание начинается с очищения души от грехов и страстей; по мере очищения души от грехов и размышления о Боге в человеке открывается внутренний орган богопознания, он начинает просматривать внутри себя образ Божий и через познание этого образа приближается к Первообразу. На этом пути можно выделить следующие этапы: (1) очищение (κάθαρσις) = отрешение (ἀναχώρησις) души от греховных страстей и материальных образов; (2) восхождение (ἀνοδος, ἀνάβασις) души через видимое к невидимому, умопостигаемому и сокрытому — к истинно Сущему; (3) непосредственное соединение (ἀνάκαρσις) души с Богом, приобщение (μετουσία) к Нему и Его

непосредственное созерцание (θεωρία) в экстазе и отрешении от всего чувственного и умопостигаемого. Не в последнюю очередь благодаря свт. Григорию, Моисей, с сияющим от славы Божией лицом, становится идеалом и символом этого духовно-телесного преображения и восхождения для всех последующих христианских мистиков.

Великие Каппадокийцы разработали важнейшие основания как христианского богословия в целом, так и мистического познания в частности. Они показали, что догматическое и мистическое богословие неразрывно связаны между собой, и что в христианстве существует такой духовный опыт, который превосходит умственное познание и дает ведение Бога без каких-либо логических доказательств.

Еще одной формой православной духовной жизни стало монашество (§ 1.5), возникшее в IV в. в Египте, Сирии и Палестине, в котором нашли свое выражение самые возвышенные христианские идеалы духовного совершенства. Подлинный духовный опыт находил оправдание в личном откровении, без которого пустыня оставалась бы невыносимым местом, а уединение и безмолвие стали бы причиной психических расстройств. Так пустыня становится таинственным местом, где совершалось спасение подвижника, который, удалившись от мира, познавал пользу безмолвия. В IV в. пустыни Египта становятся центром иночества. Отцы-пустынники постоянно упражнялись в молитве и аскетических подвигах, послушании и духовных упражнениях. История монастырей свидетельствует, что в монашестве прослеживается единая духовная традиция, которая в православии не изменилась до настоящего времени. В разных исторических условиях монашество являлось гарантом соборности, истинности христианской веры. Мистический и аскетический опыт, имевший место в монашестве, оказывал огромное влияние и на христианское общество в целом.

Согласно преп. Макарию, подвижничество дает возможность опытно познать и осмыслить многие законы духовного делания. Одна из главных тем его текстов — единение души с Богом, что является целью человеческой

жизни. В этом плане преп. Макарий — настоящий христианский мистик, который оставил нам богословское осмысление своего опыта. Учение преп. Макария описывает процесс восхождения души к Богу, тесного общения с Богом и достижения обожения, причем все это осуществляется в синергии человеческих усилий и Божественной благодати.

Другим выразителем мистической традиции был Евагрий Понтийский. Его сочинения оказали огромное влияние на историю восточно-христианской аскетики и мистики. В своем учении Евагрий описывает духовный путь подвижника. Вся духовная жизнь христианина устроится двумя способами: аскетическим деланием (πρακτική, πράξις) и духовным созерцанием (γνωστική, θεωρία), которые неразрывно связаны между собой. Через деятельное познание, «духовное делание», подвижник приобретает «духовное созерцание» и достигает боговидения, так как, согласно Евагрию, «целью наших деяний является ведение Его». Делание и созерцание — это два необходимых и взаимообусловленных этапа. Евагрий не только систематизировал мистико-аскетический опыт, но и впервые обосновал понятие о «безобразной молитве» и «умной молитве» как «беседе ума с Богом без всяких посредников», что стало основой будущего исихастского движения, которое станет опорой опытной христианской мистики. Однако если мистике Евагрия, как и Оригена, свойственен чрезмерный интеллектуализм, то у преп. Макария, напротив, мы находим сердечность и образность.

Идеи преп. Макария и Евагрия нашли продолжение у многих аскетических писателей, в частности, преп. Иоанна Кассиана и преп. Иоанна Лествичника. Новые идеи в христианскую мистику внес и преп. Исаак Сирийский, который выделяет три степени ведения, каждая из которых имеет свои особенности и закономерности. А именно, первая степень ведения направлена на познание мира вещественного; вторая степень ведения достигается, когда ведение укрепляется верою, оно указывает сердцу стези, ведущие человека к вере; наконец, очищая сердце от грехов, погружаясь в состояние смирения, подвижник подымается на третью ступень познания — это ведение преподоб-

ный называет сверхъестественным, духовным ведением. Особое внимание в духовном делании преподобный уделяет опыту безмолвного уединения, когда подвижник через непрерывный плач и покаяние достигает высшей степени молитвы — «безмолвной», или «умной молитвы».

Завершающий период формирования мистического богословия связан с Ареопагитиками и преп. Максимом Исповедником (§ 1.6). С одной стороны, Ареопагитский корпус опирается и во многом принадлежит древнецерковной традиции, с другой — это уже мир чисто византийского богословия. Автор корпуса подводит итог развитию древнего богословия и закладывает основание для его дальнейшего развития. Главная идея Ареопагитик — это единство Божественного порядка, господствующего в мире, который представляет собой взаимосвязанный и цельный живой организм. Мистическое богословие корпуса — это не совокупность сверхъестественных явлений или дарований, а скорее единый процесс восхождения к богоуподоблению и единению с Богом, т. е. к обожению. Согласно Ареопагитикам, Бог проявляет Свою благодать вне Своей сущности, это акт проявления Божественной любви к человеку. Но и человек должен «выйти из себя», из своих пределов, навстречу Богу. Первое, что для этого необходимо — это очищение (κάθαρσις), т. е. личный опыт духовной борьбы и посвящений, без чего невозможно соединиться с Богом. Единение с Ним автор корпуса именует обожением (θέωσις), что предполагает три этапа: «очищение» (κάθαρσις), «просвещение» (φωτισμός), «совершенство» (τελείωσις). Вместе с тем Ареопагит связывает путь к Богу с тремя видами богословия: символическим, катафатическим и апофатическим. Ареопагитский корпус стал настольной книгой византийских богословов, что оказало огромное влияние на христианское понимание мистического богословия.

У преп. Максима Исповедника путь богопознания включает следующие этапы: «практическая философия», «естественное созерцание» и «мистическое богословие» — схема, восходящая к Евагрию Понтийскому. Результаты практической философии — покаяние, как предтеча будущей пра-

ведности, добродетель, как предуготовление ожидаемого ведения, ведение, как изображение будущего обожения. В своих трудах преп. Максим соединил богатое наследие прошлого, включая философскую рефлексию о соотношении духовного и материального, с аскетическим образом жизни. Он указал на мистическое богословие как цель духовного делания. В отличие от Евагрия и автора Ареопагитского корпуса, мистика преп. Максима строго христоцентрична. Вместе с тем наследие Ареопагитик и преп. Максима Исповедника имело огромное влияние на формирование православной мистики не только в Византии, но и на Руси.

Впоследствии идеи этих выдающихся мыслителей нашли продолжение в поздневизантийском богословии (§ 1.7). Особое место в истории православной мистики занимает преп. Симеон Новый Богослов, обогативший православную традицию новыми формами духовного опыта и их богословским обоснованием. Среди них: 1) мистика света, включающая описания видения света самим преп. Симеоном; 2) мистика обожения, которой преподобный уделяет большое внимание; 3) мистика брачного союза, которая вместе с предшествующим пунктом осмысливается преп. Симеоном с опорой на христологию. Преп. Симеон ставит задачу познать Бога не по сущности, но — лицом к Лицу. Богопознание сосредоточено вокруг Боговоплощения, которое есть снисхождение, откровение Божие ради спасения человека. В богопознании тесно переплетаются христологический и пневматологический аспекты. Путь к Богу проходит через очищение, озарение, приобщение, познание тайн Божиих и, наконец, единение с Богом и обожение. Преп. Симеон положил начало эпохе возрождения христианской духовной жизни в Византии.

Другой важнейший византийский мистик и богослов — свт. Григорий Палама. Согласно его учению, Бог одновременно и познаваем, и непознаваем: Он познаваем по Своим действиям (энергиям, «исхождениям») и непостижим по сущности; богопознание совершается приобщением благодати Божией. В этом познании участвует весь человек: он трансформируется, преобразуется, достигает богоподобного состояния. Божественная энергия —

это нетварная и деятельная сила Божия, которая отличается от Божественной сущности. Согласно свт. Григорию, богопознание состоит из вероучительной и опытной частей. Первая включает в себя учение о Божественной сущности и энергиях, а также учение о Святой Троице; вторая состоит из трех этапов, выделенных уже Евагрием, в которую входят 1) духовное делание, 2) созерцание, 3) мистическое приобщение и единение человека с Богом — обоже-ние. Ввиду этого можно сказать, что богопознание в византийском богосло-вии тесно связано со спасением человека. Свт. Григорий Палама изложил мистико-аскетическое и догматическое учение, основываясь на текстах свя-тых Отцов, опыте предшественников, современников и своем личном духов-ном опыте. Таким образом, в XIV в. духовный подвиг достигает расцвета, мистический опыт находит последовательное теоретическое выражение и практическую реализацию. Именно в это время практика духовного делания оформляется в особое течение, именуемое исихазмом (от греч. ἡσυχία — по-кой, молчание), центром которого стал Афон.

Глава 2. Возрождение мистического опыта умного делания в ду-ховной жизни православного Востока и России в XIV–XIX вв.

В данной главе показывается, что возрождение духовности на Руси в XIV в. было вызвано интересом к наследию древнехристианского монаше-ства, а также острой потребностью в духовном просвещении (§ 2.1). В XIV – начале XV вв. монашеское движение на Руси можно назвать в полной мере исихастским; духовная линия преп. Сергия Радонежского, который оказал огромное влияние на всю последующую духовную культуру Руси, преем-ственность основных положений византийского богословия стала основой для распространения и утверждения исихастского опыта духовной жизни, а вместе с ним и изучения мистико-аскетического святоотеческого наследия. В XV в. начинается так называемый «серебряный век» исихазма, связанный с именем преп. Нила Сорского и монахов «северной Фиваиды».

Тем не менее (§ 2.2) время духовных поисков сопровождалось появле-нием различных ересей. Разумеется, необходимо было как-то отреагировать

на эти явления, что привело к тому, что в оборот стали вводиться новые переводы святоотеческих творений. Вообще говоря, полемика против ересей стала поводом для углубленного изучения насущных богословских вопросов.

Важнейшей фигурой этого времени был преп. Максим Грек, который показывает, что христианская вера необходимо включает в себя таинственное (мистическое) богословие. Понятие о нем он заимствует из Ареопагитик, говоря о том, что прежде чем начать размышлять о «таинственном учении», необходимо победить грех, соблюдать «правила боговедения», отбросить «всякое суетное препирательство» и творить добрые дела. Богословие преп. Максима целиком основывается на византийской традиции, поэтому оно раскрыло для русского богословия богатство учения свт. Григория Паламы и других византийских исихастов. У преп. Максима понимание мистического богословия выражается словом «тайна», прямо именуется «таинственным богословием», или «таинственным учением». Тем не менее, невзирая на взгляды преп. Максима, на Руси в XVI веке сложилась неблагоприятная ситуация для духовного просвещения и совершенствования мистического опыта. Этому способствовало распространение ересей, соблазн в близкой кончине мира и многое другое.

Постепенно монашество становится идеалом христианской жизни. Однако XVII век — век смуты и церковного раскола — не способствовал развитию духовной жизни. Русь стала открытой для самого широкого влияния со стороны Запада. В этот период во многих монастырях оскудевает опыт безмолвной и сердечной молитвы, хотя иногда появляются отдельные подвижники благочестия. Угасание истинного благочестия способствовало распространению мистических суеверий. Церковная реформа патриарха Никона не оказала должного воздействия и ничего не привнесла в понимание православного мистического опыта.

И все же духовный поиск в России не только не исчез, но наоборот — возрос, особенно в XVIII в. (§ 2.3). Различные ответы на духовные запросы давали монахи, юродивые, отшельники, но наиболее устойчивым «мистиче-

ским институтом» было странничество и старчество, бытовавшее в дальних монастырях, скитах и пещерах. В результате в России сформировались два направления духовной жизни: официальное, представленное духовными академиями (в то время — Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской), а также священноначалием; и другое — неофициальное, представленное странниками, старцами, отшельниками, которых зачастую не хотели даже признавать за православных. Они-то в этот период и составили ту часть духовного общества, которую можно условно назвать «мистиками». Сложился устойчивый «мистический круг» духовной жизни: странник, старец, старец-подвижник, святой.

Важный вклад в развитие духовной жизни в России внес свт. Тихон Задонский. По всей видимости, свт. Тихон на опыте имел представление о Божественном свете, у него были видения и откровения. На примере свт. Тихона видно, что православный мистический опыт сохранялся и осмыслялся на Руси в XVIII веке.

Но русское старчество как духовно-религиозное движение, направленное на возрождение духовных идеалов христианской жизни, связано с именем преподобного Паисия Величковского, благодаря которому в России начинается духовное возрождение. Вобрав в себя опыт афонского подвижничества и книжной мудрости, преп. Паисий формирует в своих монастырях и молдавских скитах, как он выражается, «общество ангельское». Жизнь иноков в таких обществах в действительности как бы воссоздает реальность ангельского мира. Конечно, в таком обществе монаха еще нельзя назвать мистиком, но в целом такое житие можно назвать «мистическим». Здесь «мистическим» становится само общество, и каждый отдельно взятый монах — это член этого общества, хотя каждый из монахов сам по себе может еще и не быть мистиком. По учению преп. Паисия, путь духовного совершенства состоит из духовного делания и духовного созерцания. Делание начинается с нестяжания, послушания, смирения и молитвы. «Духовная брань» здесь тождественна послушанию. Послушание выводит подвижника на более высокий

уровень духовной жизни, облегчая ему сражение с невидимыми силами. Согласно преп. Паисию, послушание ведет к истинному смирению, которое есть дверь к исихии; послушание и смирение необходимы для предотвращения прелести. Если же монах не имеет смирения, то он никогда не достигнет мистического состояния, путь к которому является постепенным, словно лестница. Благодать Святого Духа даруется только смиренным. Смирение есть необходимое условие правильного протекания процесса синергии воли человеческой и благодати Божией. Только после этого подвижник вступает на стезю духовного созерцания - обретения мистического опыта: дара любви, умной молитвы и духовных дарований. Таким образом, нестяжательство, послушание и смирение — это основные аспекты духовного делания, необходимые для достижения совершенной формы молитвы.

Поднимаясь по этапам духовного опыта, инок должен дойти до уровня безмолвия, когда он сможет совершать — безопасно для духовного устройства — умную молитву. Молитва в духовной жизни старца является главной составляющей мистического опыта. Молитва имеет степени восхождения, от словесной — к умной, совершаемой тайно в сердце. Эта молитва и есть цель жизни подвижника. Когда старец достигает этого состояния, он становится истинным «мистиком» и «сотаинником» Христа. Учение об умной молитве содержит наиболее полное выражение мистического опыта на пути, начертанном преп. Паисием. Человек, достигший состояния духовного созерцания, которое появляется на высшей стадии молитвы, становится весь Божий и уже не себе принадлежит, но живет как ангел.

У преп. Паисия есть понимание «обожения» (θέωσις), как спасения, а спасения как конечной цели духовной жизни, как высшей степени богоуподобления. Это православное учение очень отчетливо выражено в предисловии к «Добротолюбию», которое написал преподобный Никодим Святогорец, а перевод на славянский язык осуществил преподобный Паисий.

Понимание того, что спасение и обожение — это синонимы, дает возможность по-новому и более глубоко осмыслить многие положения право-

славной мистики, духовного опыта и богословия в России. Преп. Паисий создал духовную школу, в которой иноки могли достигать мистического опыта «умной молитвы». Этот опыт распространился и на другие русские монастыри. Преп. Паисий собирал святоотеческую литературу на разных языках, которая затем переводилась на славянский, кроме того, редактировались уже имеющиеся книги. Наиболее важное место в этом деле занимает перевод и редакция «Добротолюбия». Этот памятник аскетической литературы XVIII–XIX вв. дал мощный толчок развитию мистического богословия в русском православном богословии. Преп. Паисий создал условия для возрождения духовного опыта Святых Отцов. Он описал оптимальные условия для совершения безмолвной молитвы в тех исторических обстоятельствах, в которых он жил. Духовное делание давало возможность очистить чувства от греховных страстей, а созерцание — очистить умственную деятельность от посторонних помыслов и сконцентрировать все внимание только на молитве.

В конце XVIII–нач. XIX вв. в России формируются три основных центра духовного опыта умного делания: Саровская обитель, Рославльские леса и Оптиная пустынь. Из них Оптиная пустынь стала продолжением духовного учения и книжного дела преп. Паисия (§ 2.4), что способствовало развитию исихастского движения в России. Первая половина XIX в. — это период трансформации византийского исихазма в русский, который проявился во всей глубине в русском старчестве. Постепенно плоды этого процесса стали отражаться и на светских людях, что видно на примере И.В. Киреевского. Оптиная в XIX в. — духовный центр, где имеет место как сам мистический опыт, так и его богословское осмысление. При этом основной упор делался на «практическом богословии», т.е. на аскетическом делании. В истории подвижников и из их сочинений видно, что каждый из них учит, опираясь на собственный опыт, который осмысливается в рамках святоотеческой традиции. У подвижников был опыт духовного делания, покаяния, слез, смирения, послушания, исполнения заповедей; у них также были дары исцеления, пророчества, духовного руководства, прозорливости и различения помыслов. Здесь

можно привести в пример преп. Серафима Саровского. У подвижников этого периода был и опыт созерцания Божественного света, но современники его не поняли.

К этому времени назревает необходимость унифицировать богословскую терминологию. В сочинениях святых Отцов термины $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$, $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma$, $\mu\acute{\upsilon}\sigma\tau\eta\varsigma$ встречаются в изобилии; понятие таинственного, мистического обозначает богопознание и приобщение Божественным энергиям, а также таинственное действие этих энергий внутри человека. Это учение неразрывно связано с общим делом спасения, так что нельзя разделить догматическое богословие и мистическое. Тем не менее в историческом процессе мистическое богословие, оторванное от святоотеческого толкования и понятое через философские принципы, стало отдаляться от догматического богословия, в результате чего оно становилось нецерковным. И когда данная терминология появлялась на Руси, она уже прямо связывалась с антиправославными, антицерковными течениями. Поэтому в переведенных на славянский и русский язык трудах святых Отцов нет термина «мистика». Таким образом, издание аскетической литературы в Оптиной пустыни поставило проблему понимания мистики и необходимости осмысления аскетического учения в сопоставлении с мистикой нехристианской, что и положило начало богословскому осмыслению мистики в России в XIX в.

Свт. Игнатий (Брянчанинов) развивал свое понимание мистического опыта (§ 2.4), которое оказало большое влияние на русскую традицию. Первой иноческой добродетелью является беспрекословное послушание духовному наставнику. Достижение чистой, «сердечной молитвы» — это другая задача его духовной жизни. При этом свт. Игнатий не призывает инока пытаться достигнуть сверхъестественных мистических состояний, полагая, что к ним восходят только святые угодники Божии, обновленные Святым Духом. Иисусова молитва является тем духовным опытом, который может возвести человека на высоту мистического богословия. Молитва как истинный духовный подвиг необходима для каждого, как для мирян, так и для монашеству-

ющих. Однако свт. Игнатий не видит у современников мистических дарований, он даже полагает, что они исчезли. Нет истинных монахов и нет истинного непосредственного богообщения. С точки зрения святителя, мистическое богопознание осуществляется чаще всего посредством символов, искушений и мысленной брани. Об опыте духовного созерцания, ощущения и восприятия действия благодати и нетварного света святитель умалчивает. Поэтому у него, строго говоря, нет учения об обожении человека, и сам термин «обожение» не встречается. Свт. Игнатий — учитель опыта духовной жизни в тех условиях, в которых он жил. При этом важно заметить, что святитель не отвергает реальность мистического богопознания.

Свт. Феофан Затворник во многом разделяет мысли свт. Игнатия. Духовная жизнь свт. Феофана так сложилась, что он постоянно находился под влиянием наук. В духовные начала святоотеческого опыта свт. Феофан привносит научные данные современной ему психологии, при этом мистическое содержание духовного опыта у него отчасти заменяется психологическими идеями. Он ослабил некоторые мистические аспекты «Добротолюбия», сместив акцент даже не на аскетическую деятельность, а на просветительскую. Свт. Феофан избегает говорить о мистическом содержании православного вероучения. Это связано с целым рядом причин, среди которых можно отметить, например, оскудение духовной жизни (свт. Игнатий) или стремление учить лишь тому, что полезно для настоящего времени и для пользы в духовной жизни конкретных людей (свт. Феофан). Впрочем, и у этих подвижников благочестия можно найти элементы мистической традиции православной Церкви.

Таким образом, преемство византийского мистического богословия свидетельствует о том, что восточно-христианская традиция в России никогда не прерывалась. Был ли вообще духовный упадок на Руси? Исследование показывает, что духовная жизнь на Руси не просто существовала, в определенные периоды она была на высоте. Например, это касается нестяжателей, идущих за преп. Нилом Сорским. Россия XVIII в. чем-то даже напоминает

Египет IV века: просвещенная жизнь в городах, расцвет культуры, философии, экономики, но при этом наблюдается упадок духовно-нравственной жизни, обмирщение церковной жизни, и в то же время расцвет отшельничества. Духовная жизнь XIX в. стала продолжением духовного возрождения, начатого в веке XVIII в. Русская почва уже давно была готова принять святоотеческий опыт, и не только принять, но укрепить и обогатить, распространить и удержать на века. Исихастская традиция жила в России в очень разнообразных формах — и этот опыт до сих пор является основой современной духовной жизни.

В XIX в. подлинная духовная жизнь была сосредоточена вокруг старцев. Старец — подлинный мистик, человек, наделенный духовными дарами. Другой тип духовного поиска связан со странничеством. Странник — это человек не от мира сего, идеальный образ мистика. Старец, напротив, более конкретный личностный тип, конкретный идеал христианской жизни; старец — это образец, пример духовного преображения человека. Его жизнь наполнена подвигом, и этот подвиг выводит его в иной мир света Преображения Господня. Старец стремится достичь непосредственного единства с Богом в молитве и созерцании, и что характерно для России, ведет к этому и других, не только монахов, но и мирских. Его духовная жизнь — это мистический путь к опытному богопознанию, которое заключается не только в уразумении вероучения, но и в опытном приобщении божественной благодати. Поэтому можно сказать, что старец выходит на новый уровень подвига — путь святости и духовного преображения.

Глава 3. Основные формы мистики в России XVIII–XIX вв. и отношение к ним православной Церкви

В этой главе показано, что в XVII–XVIII веках в России произошел временный разрыв с восточной духовной традицией, началось проникновение западных форм мистицизма (§ 3.1). Это отчетливо видно уже на примере «Исповедания веры» патриарха Кирилла Лукариса, которому дал ответ свт. Петр Могила, хотя его деятельность оценивается по-разному. Кроме того,

данный процесс во многом связан с реформами Петра I, в результате которых на место традиционных форм религиозности и духовной жизни пришли новые — западноевропейские. Сохранение и возрождение духовной традиции Православия в какой-то период стало возможно только вне границ России. Так, например, прп. Паисий Величковский в Молдавии стал прямым преемником как восточной исихастской традиции, идущей от свт. Григория Паламы, так и русской исихастской традиции, идущей от прп. Нила Сорского. Он их укрепил и возродил как единое духовное движение. Но если в духовном опыте была восстановлена преемственность, то в богословии искажения приобрели более серьезный характер. Русское богословие подверглось западному влиянию — католическому и отчасти протестантскому. Богословие в XVIII в. вначале определялось воззрениями Феофана Прокоповича, который был подвержен протестантскому влиянию. Приоритет Священного Писания над Преданием постепенно укоренялся в русском богословии, и достиг своего апогея в восприятии западного мистицизма. Именно поэтому тогда легко распространились западные учения об обожении помимо освящения.

Важной чертой данной эпохи (§ 3.2) является то, что с XVIII в. в России стала распространяться нехристианская мистика. Активно проникают сочинения западных мистиков, алхимиков, оккультистов, формируя особый мистический фон духовной жизни общества. Сочинения печатаются как в открытых типографиях, так и в тайных. Все эти формы культивировались, развивались и пропагандировались в масонских обществах. Здесь утвердилось и само понятие мистики и мистицизма. В этих обществах пытались дать определение этому понятию, очертить круг его компетенций и сферу влияния, определить образ жизни мистика и дать ему основное руководство к действию, поставить цели и задачи, определить методы и средства достижения этих целей. Конечно, во всем этом не было единства, между течениями возникали разногласия и вражда, вследствие чего появлялись разные толки, что и проявилось в так называемых масонских системах.

Но при этом мистики XVIII в. были инициаторами перевода святоотеческих аскетических сочинений, так как они пытались найти в них путь к духовному возрождению. Тем не менее подобно древним гностикам, новые гностики XVIII в. особое значение придавали толкованию Священного Писания. Отвергая внешний авторитет Церкви, они толковали Библию исходя из своего личного откровения, которое они называли мистическим. При этом, как отмечает А.Д. Галахов, мистикам присуще ссылаться на древние толкования святых Отцов и их учение о разных методах толкования — буквальном и аллегорическом.

В масонских орденах изучались Библия и отдельные святые Отцы, различные новые мистические сочинения и алхимические трактаты, античная философия и особенно неоплатонизм, герметические трактаты и каббала (§ 3.3). Тем не менее постепенно масонские общества начали вызывать подозрение со стороны властей. Как видно из истории мистики XVIII века, в то время еще не было четкого различия православной мистики и еретической. Поиск истины был как у Святых Отцов, так и в мистической литературе, которая пропагандировалась среди масонов. Даже образованное православное духовенство либо не отличало эту мистику от православной, либо не знало и не понимало, в чем суть православной мистики. В действительности, задачи, которые ставили мистики, — духовное возрождение, нравственное перерождение, внутреннее просветление, — внешне напоминали цели христианской жизни. Необходимо было осмыслить православный духовный опыт и святоотеческое наследие, содержащее этот опыт, чтобы увидеть принципиальные различия еретической мистики от православной. Но особую популярность мистицизм приобрел в начале XIX в., причем произошло смешение антихристианских мистических идей с православными.

Для мистиков Церковь и богословие не имели значения. В церковной иерархии и монашестве они не видели духовно-нравственного идеала. Русское богословие того времени, скопированное с западных схоластических образцов, не вызывало у них восхищения, они не видели в нем глубины и

мудрости. Святоотеческое аскетическое наследие для них было недоступно, во многом они его не понимали. Мистики искали мудрости, а не смирения. Поэтому они, как люди верующие, с одной стороны, не могли порвать с церковной жизнью, но с другой, не могли принять Церковь. Стремясь быстро получить практические результаты, они нередко прибегали к магическим оккультным практикам и ритуалам.

Увлечение философской и мистической литературой постепенно вводило интеллигенцию от Церкви и вводило в область магических ритуалов. Таким образом, формировалась новая форма мистики — оккультная, которая с христианством уже ничего общего не имела и считала христианство своим злейшим врагом. Формировалось новое религиозно-философское мировоззрение и новая форма «гностического христианства». Основными источниками религиозно-мистического вдохновения служили древняя и современная философия, герметизм, гностицизм, апокрифы разного толка, каббала, алхимические и астрологические трактаты XV–XVI веков.

Таким образом, в кон. XVIII – нач. XIX вв. мистические настроения охватывают все слои общества, включая царский двор. Так, император Александр I любил беседовать на мистические темы со своими сановниками-мистиками, с духовными лицами, с приезжими мистиками (например, квакерами). Мистики видели мистическое настроения императора и специально для него переводили западные сочинения мистической направленности. В этот период увеличивается интерес к мистицизму даже среди духовенства, многие православные приобщаются к псевдо-мистике.

Как правило, мистические сочинения проповедовали внутреннее озарение свыше и духовное созерцание, с помощью которого мистик может проникать в тайны природы, души человека, постигать тайны загробного мира (§ 3.4). Когда человек увлекался такого рода мистицизмом, менялись и его представления о христианстве, о Боге и спасении. Это дало повод властям и отдельным богословам в 1824 г. осудить мистиков как сектантов, в результате чего они получили наименование «лжемистики», но одновременно это да-

ло повод малосведущим людям относиться с подозрением к древним христианским аскетическим писателям и отцам Церкви. Проблема состояла в том, что издатели духовной литературы зачастую не имели достаточных сведений о богословии и смешивали мистику с теософией, пиетизмом, алхимией, каббалистикой и другими псевдо-науками.

Таким образом, можно выделить следующие типы мистического поиска в России XVIII–XIX вв.: 1) те, кто понимал истинный, христианский путь богопознания и по нему строил свою духовную жизнь, как аскеты-исихасты XVIII в., сподвижники прп. Паисия Величковского и его последователи — русские старцы; 2) отдельные ищущие, которые стремились вести духовную жизнь в лоне Церкви, хотя и не совсем понимали, в чем суть православной мистики как православной, но оставались в лоне Православной Церкви; 3) наконец, те, кто искал истину в христианстве, но нашел ее в мистике оккультно-гностической, кто не видел разницы между мистикой православной и неправославной, т. е. «лжемистики».

Первая половина XIX в. характеризуется обилием мистических течений, учений, организаций и мистических духовных практик, пришедших из западной Европы. Наиболее яркими лидерами этих течений в России были М.М. Сперанский и А.Ф. Лабзин. Оккультные организации и ордена проникали на территорию России, а также создавались свои собственные самобытные мистические общества. При этом следует отметить, что сторонники нехристианских форм мистики плохо понимали само христианство. Например, они полагали, что человек единосущен Богу. Соответственно, мистики обвиняли Православие в том, что оно не учит о внутреннем возрождении. Ситуация в этой сфере изменилась к лучшему лишь во второй половине XIX века.

Распространение в XIX в. нехристианских и антицерковных форм мистики вызвало ответную реакцию со стороны Церкви и общества (§ 3.5). Лучшие умы и ревнители чистоты веры выступили против этих форм мистики. Как ни странно, они получили название «православная оппозиция» мистицизму. Первоначально эта оппозиция была слабой, она не могла привести

достаточно убедительных аргументов и доказательств своей правоты. С другой стороны, православное сообщество осознавало, что сама по себе мистика не чужда православному духу, они ясно видели необходимость мистического измерения в духовной жизни православного христианина. Защитников традиционных ценностей в то время называли «архаистами», а прогрессивная часть общества, которая в основном состояла из мистиков и масонов, называлась «карамзистами». Особую остроту противостояние приобрело в 1816 г., когда борьба с мистицизмом осложнилась начавшимся противостоянием между католическими и протестантскими религиозными группировками.

В «православную оппозицию», критиковавшую мистическую литературу и мистические практики, входили как духовные лица, так и благочестивые миряне. Среди них можно упомянуть Юрьевского архим. Фотия (Спаского), С.А. Ширинского-Шихматова, А.С. Стурдза, графа Ф.В. Растопчина, еп. Пензенского Иннокентия (Смирнова), А. Аракчеева, Е.И. Станевича, П.А. Кикина, А.С. Шишкова. Под их началом складывается отрицательное отношение не только к мистикам или сочинениям протестантского и оккультно-гностического характера, но и крайне отрицательное отношение ко всему мистическому вообще. На сам термин «мистика» начинают клеить ярлык безбожия или антихристианства. Весной 1824 г. было расформировано Министерство духовных дел и народного просвещения, приостановлена работа и Российского Библейского Общества. Цензура ужесточалась, а наиболее вредные книги стали изыматься из духовных училищ. Согласно указу о запрещении издания книг, относящихся к вере, без разрешения духовной цензуры. Были собраны и проанализированы мистические и масонские сочинения, которые были разделены на две категории: 1) вредные и 2) непротивные православному учению. Первые было решено предать огню. Однако борьба с мистическими сочинениями дала повод к тому, что в общественном и религиозном сознании любая мистика начала восприниматься негативно. Все, что относилось к мистике, подвергалось гонению.

Хотя ревнители Православной веры не создали всесторонней критики нецерковной мистики и не выявили ее основных признаков, отличающих ее от истинного вероучения, тем не менее они показали метод, по которому ее адепты старались завести христианскую мистику на ложный путь. Они ясно указали, что та мистика, которая покоряла общественное сознание русского общества, в том числе и православно верующих, является ересью.

Согласно А.Д. Галахову, в то время, пока мирские критиковали мистику, все духовенство молчало (§ 3.6). Более того, некоторые епископы видели много ценных идей в мистических учениях, и не видели в этом ничего предосудительного. Мистические сочинения читали не только светские люди, но и духовенство, и семинаристы. Вероятно, наиболее ярким противником мистицизма из рядов духовенства был архимандрит Фотий (Спасский), будучи в принципе противником мистицизма, но в этом он был практически одинок. Архим. Фотий возмущался тем, что многие из духовенства водили дружбу с А.Ф. Лабзиным, посещали тайные общества и даже участвовали в некоторых ритуалах. Это было вызвано тем, что сам император и многие чиновники благосклонно относились к мистике.

Неоднозначную оценку вызывают даже действия митрополита Филарета (Дроздова). И действительно, в разные периоды своей жизни святитель относился к мистике неоднозначно. Можно выделить два основных этапа его духовной эволюции. Сначала свт. Филарет был связан с мистикой, в нем даже видели мистика Александровской эпохи. Он общался с масонскими кругами, дружил с известными мистиками гностического толка, но в то же время свт. Филарет был верующим христианином, и для него знакомство с мистикой не затмило благоговейное отношение к Церкви и монашеству. Впоследствии отношение свт. Филарета к мистике становится весьма уравновешенным и осторожным. В конечном итоге, свт. Филарет сумел преодолеть соблазн внецерковной мистики и показать путь к формированию православного мистического богословия. Таким образом, в середине и второй половине

XIX в. православное богословие в России становится подлинно мистическим и постепенно избавляется от инородных влияний.

Глава 4. Осмысление православной мистики в русской богословской мысли XIX – нач. XX вв.

В данной главе рассматривается то, что реформа духовного образования 1809–1819 годов в Санкт-Петербургской, Московской и Киевской Духовных академиях вдохнула новую жизнь в богословские исследования (§ 4.1). Противостояние «православной оппозиции» различным нехристианским формам мистики способствовало тому, что Священное Писание стало сопровождаться толкованиями, что заставляло исследователей обращаться к святоотеческому наследию. Причинами более углубленного изучения мистики в академическом богословии стали два фактора: постановление Священного Синода от 1825 г. о ревизии мистических книг и введение в 1841 г. преподавания патристики в духовных академиях. Кроме того, изменилось отношение к мистике при царском дворе — на протяжении всего правления Николая I (1825–1855) там сохранялось подозрительное отношение к этому явлению. Все это привело к тому, что в академическом богословии начался серьезный анализ мистики, в результате чего во второй половине XIX в. появляется довольно много критических публикаций на тему мистики Александровской эпохи.

Например, П.В. Знаменский, разбирая Александровский период увлечения мистицизмом, указывал путь достижения истинного мистического познания, используя выражение «православная мистика». Так происходило постепенное переосмысление мистики в русском аскетическом богословии. Изучение Святых Отцов неизбежно привело к открытию и богословскому осмыслению духовного опыта восточного монашества и, разумеется, его мистической составляющей. Можно сказать, что исследование истории восточного монашества было самым правильным и важным ответом на увлечение мистицизмом Александровской эпохи, которое с пренебрежением относилось, в первую очередь, к монашеской жизни.

Тем не менее среди православных богословов не было единого мнения по вопросу мистики и мистицизма (§ 4.2). Например, историк русской литературы А.М. Скабичевский (1838–1911) утверждал, что аскетизм есть особенного рода «психическая болезнь»; профессор А.И. Введенский (1856–1925) считал, что в Православии нет места мистике. Тем не менее богословы все больше и больше проникали в глубины духовной жизни подвижников и Отцов Церкви, изучали их богословское наследие и открывали их понимание богопознания; все больше и больше академических исследователей уделяло внимание определению мистики и ее месту в контексте православного богословия. К таким авторам можно отнести известных церковных ученых — Н.А. Скабаллановича, В.В. Болотова, Л.И. Писарева, С.М. Зарина, сщмч. И.В. Попова.

Например, с точки зрения С.М. Зарина, исходным пунктом и конечной целью смысла жизни человека является спасение человека, при этом спасение он понимает как обожение и в этом контексте рассматривает основные аспекты православной мистики. Говоря кратко, основные аспекты мистики, по мнению С.М. Зарина, следующие: (1) человек есть мистик в силу его устройства, он не может жить вне Бога; (2) благодать Божия и усилия человека определяют синергию как основное содержание православной мистики; (3) преображение, трансформация, обожение есть основные признаки православной мистики; (4) Богопознание как познание сверхразумное и как приобщение божественной любви имеет мистический характер; (5) основной результат духовной жизни: рождение нового человека, т. е. «мистика», рождение в жизнь вечную - обожение. Неслучайно идея «обожения» (θέωσις), как считает сщмч. И.В. Попов, составляла самое зерно религиозной жизни христианского Востока, вокруг которого концентрировались все вопросы догматики, этики и мистики.

Наряду с разработкой и углублением мистического богословия в русской духовной традиции, определенный вклад в понимание этого вопроса внесли русские философы «серебряного века» (§ 4.3). Так, оригинальное

определение мистики, несколько отличное от богословского, дает В.С. Соловьев. Философ различал мистику двух родов: мистику реальную, или опытную, и мистику религиозно-философскую, или познавательную. Можно сказать, что Соловьев поставил на повестку дня одну из главных проблем мистики: поиск основного содержания мистического опыта.

Понимание мистики как важной составной части православного учения признают многие русские философы конца XIX– начала XX вв. Так, согласно Н.О. Лосскому, религиозный мистицизм всегда характеризуется учением о том, что Бог и человеческое сознание не отделены друг от друга непроходимой пропастью. Однако в понимании религиозных философов мистика еще не осмысливается как часть православного богословия — они понимают мистику как особое религиозное учение, отличное от православного богословия, пытаясь найти в нем некие идеи для построения своих собственных религиозно-философских систем. К примеру, по мнению прот. С.Н. Булгакова, «вполне можно быть философом, богословом, мистиком, гностиком, оккультистом, но при этом... не верить в Бога». Иначе говоря, о. Сергей Булгаков допускает своего рода нерелигиозное богопознание, для достижения которого используются мистические и оккультные средства.

Среди важных этапов понимания мистического богословия можно отметить выход в 1913 г. книг П.М. Минина «Мистицизм и его природа» и «Основные направления древнецерковной мистики». Автор полагает, что «мистицизм — явление общечеловеческое. Подобно аскетизму и многим формам религиозного культа, его мы встречаем во всех частях света, у всех народов, во все эпохи истории». Важный вклад в изучение мистики также внесла книга «Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова», написанная свящ. Павлом Аникиевым (1878–1932). Отец Павел открывает новую страницу в исследовании православной мистики. Он активно использует сам термин «православная мистика», осмысливает и исследует православную мистику преимущественно на святоотеческой традиции, мало используя для своего построения религиозно-философские взгляды. Кроме то-

го, о. Павел полемизирует с представителем кантовского критицизма профессором А.И. Введенским относительно того, что мистика несовместима с христианством.

Религиозный философ и «рациональный мистик» М.В. Лодыженский (1852–1917) написал объемную работу «Мистическая трилогия», включавшую в себя три тома: «Сверхсознание», «Свет незримый» и «Темная Сила». Лодыженский попытался объединить в едином поле исследования все явления сверхъестественного порядка, связать богословие с религиозной философией, что создает целый ряд проблем. С одной стороны, имеется много точек соприкосновения между философией и богословием, но с другой, философия искажает понимание богообщения и уводит мистику от истинной цели.

Конечно, такого рода перекосы не могли укрыться от православных мыслителей. И уже М.А. Новоселов (1864–1938) в своем сочинении «Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантизме» касается «очень большого вопроса нашей духовной жизни» — понимания мистики в богословии. Преимущество подхода М.А. Новоселова заключается в том, что мистика для него имеет своим истоком Евангелие и получает свое развитие в историческом процессе бытия Церкви.

Итак, в начале XIX в. в русском богословии значение мистического опыта в духовной жизни было недооценено. Это происходило оттого, что многие богословы были плохо знакомы со святоотеческой литературой и духовным опытом русского старчества, которое и было в то время носителем подлинного мистического опыта. Богословы конца XIX века в лучшем случае использовали сочинения свт. Феофана Затворника. Но это были отдельные случаи, в массе богословы уповали на свою ученость и на собственное исследование святоотеческого наследия. В это время развивались два направления исследования мистики: с одной стороны, это теория мистики и религиозно-философское осмысление мистики, а с другой — реальный опыт духовного подвига и умной молитвы, возрожденный прп. Паисием Величковским и

присущий русскому старчеству XIX в. Только в конце XIX– начале XX вв. русское православное богословие пришло к убеждению, что истинная мистика — это духовная жизнь в свете святоотеческого аскетического учения. Так в русском православном богословии начинает формироваться концепция мистики, развиваемая в свете Православного Предания, его самобытности и оригинальности, и вместе с тем — в ее отличии от философских и других форм мистического опыта. С нашей точки зрения, это стало возможно в полной мере только после того, как было осмыслено учение свт. Григория Паламы.

Глава 5. Изучение и переосмысление мистического богословия свт. Григория Паламы как главной формы православной мистики в России в кон. XIX–сер. XX вв.

В этой главе излагается один из наиболее важных тезисов диссертационного исследования, который заключается в том, что корректное теоретическое осмысление мистики в Православии стало возможным только после обращения ученых к наследию свт. Григория Паламы (§ 5.1). Главным фактором здесь оказалась востребованность мистики в русском богословии в целом: в обществе были «мистические запросы», но не было ясного представления о том, что такое православная мистика. Весь XIX в. русские православные мыслители анализировали необходимость и значение мистики, и если одна часть православных ученых относилась к этому направлению критически, то другая часть пришла к выводу, что мистика — это неотъемлемая часть христианского вероучения, изучение которой так же необходимо, как и изучение догматического богословия. Исследуя византийское богословие XIV в., ученые открыли, что в исихастских спорах основной вопрос состоял именно в определении православной мистики, ее значении для духовного опыта. В частности, многие богословы приходили к заключению, что строить систему православной мистики вне византийского богословия невозможно. Под влиянием интереса к христианскому Востоку, появляются серьезные

патристические исследования, в которых русская церковно-историческая и богословская наука «открыла» для себя исихазм.

Выделяются следующие этапы освоения византийского богословия: 1) период знакомства со свт. Григорием как святым, поборником и защитником православной веры; 2) начало систематического изучения богословского наследия свт. Григория Паламы (XIX– нач. XX в.); 3) период систематического построения концепции православной мистики на основании учения святителя Григория Паламы (XX в.).

Хотя некоторые ученые полагают, что почитание св. Григория Паламы на Руси долгое время носило чисто формальный характер, тем не менее такая точка зрения не вполне корректна (§ 5.2). Общую схему рецепции наследия свт. Григория Паламы можно представить следующим образом: 1) начальный период изучения: с XIV в. (от митр. Киприана) до 1860 г. (книга игум. Модеста (Стрельбицкого)); 2) начало систематического изучения наследия Паламы: от 1860 г. до 1920 г. (до имяславских споров); 3) период изучения Паламы в русском зарубежье: от 1920-х гг. до 1956 г. (выход в свет книги прот. Иоанна Мейендорфа «Введение в изучение Паламы»); 4) современный период: после выхода в свет книги прот. Иоанна Мейендорфа.

Показано, как постепенно менялось отношение к наследию свт. Григория. Так, если А.П. Лебедев не испытывал симпатии к православной мистике, отстаивая позицию тех церковных богословов, которые видели в мистике нехристианское явление, то подход еп. Алексия (Дородницына) представляет собой уже совершенно иную картину — он признает глубокими мистиками не только свт. Григория Паламу, но и прп. Григория Синаита и св. Николая Кавасилу, а в исихазме видит православный мистический опыт.

Большой вклад в изучение паламизма и исихазма внес И.И. Соколов (§ 5.3). Исихазм в его представлении — это мистический опыт осмысления единения человека и Бога. При этом, с его точки зрения, русским богословам необходимо было решить две проблемы в отношении мистики: согласовать неоплатоническое учение с христианским в том, что касается богопознания, а

также объяснить возможность обожения вне пантеистического слияния человека с Богом, что и было сделано свт. Григорием Паламой. И.И. Соколов исследует мистические аспекты учения свт. Григория Паламы, выявляя настоящую форму православной мистики.

Для богословов русского зарубежья паламизм стал завершением долгого развития византийского христианства. В русском Зарубежье первым крупным исследователем мистического богословия Паламы был архиеп. Василий (Кривошеин), после которого следует упомянуть архим. Киприана (Керна), который говорил о том, что паламизм есть продолжение мистической традиции православного Востока, вобравшей в себя все лучшее и раскрывшей содержание православной мистики. Иначе говоря, с их точки зрения, Палама не является основателем исихазма, он является его ярким представителем, как мистик-практик, и особенно как теоретик-богослов. В свою очередь, прот. Георгий Флоровский обращает внимание на то, что одной из самых важных и вызывающей наибольшие споры тем у свт. Григория была тема обожения (θέωσις). Прот. Георгий тщательно анализирует эту тему, ибо весьма насущным остается вопрос о трансцендентности Бога: каким образом с Ним можно соединиться? Это возможно только через энергии, отвечает Флоровский, которые, с одной стороны, соединяют человека с Богом, а с другой, сохраняют дистанцию между ними. С помощью энергий Бог присутствует в мире.

Труды другого крупного исследователя богословия Паламы — В.Н. Лосского — пропитаны богословскими идеями свт. Григория, но основное направление — это мистическое богословие. Согласно В.Н. Лосскому, богословие и мистика — это два аспекта единого целого, при этом ученый отмечает и социальный аспект православного мистического богословия: благодать Божия действует в каждом верующем отдельно и одновременно во всех вместе, нет индивидуального спасения без общего спасения — в этом смысл Тела Христова.

Наконец, определенное завершение эта традиция находит в трудах прот. Иоанна Мейендорфа — наиболее обстоятельного исследователя насле-

дия свт. Григория. Среди тем, которые подробно рассматривал о. Иоанн, можно отметить следующие: возможность непосредственного богопознания, образ и подобие Божии в человеке как залог приобщения человека к Богу, учение об обоживающей силе Божественной благодати: боговоплощение как центральный пункт богопознания, приобщения и боговидения, наконец, умная молитва и созерцание нетварного божественного Света. Разумеется, можно выделить и многие другие темы в исследованиях прот. Иоанна, однако для целей нашей диссертации отмеченные рубрики представляют наибольший интерес.

Глава 6. Православная мистика: опыт систематизации

В этой главе делается авторская попытка систематического осмысления феномена православной мистики на основе учения свт. Григория Паламы и других византийских исихастов (§ 6.1). Отмечается, что православная мистика по своей природе христоцентрична. Ее главным основанием является воплощение Господа Иисуса Христа и неслитное и нераздельное соединение в Нем Божественной и человеческой природ. Кроме того, вторым важнейшим догматическим основанием православной мистики является различие в Боге непознаваемой и неприобщимой сущности и познаваемых и приобщимых нетварных энергий. Православная мистика включает в себя три аспекта: аскетический (богоуподобление), гносеологический (богопознание) и онтологический (приобщение или единение с Богом, т. е. обожение). Она может быть определена как внутренний, сокровенный духовный процесс личного восхождения человека к Богу. Сокровенный — потому что совершается тайно, сверхразумно, неопишимо, индивидуально каждым человеком при содействии Божественной благодати и под руководством Святого Духа. Это — духовное состояние непосредственного общения с Богом и познания Бога в Его энергиях. Установлены характерные черты православной мистики, заключающиеся в том, что в ней происходит реальное, опытное, а не мнимое соединение человека с Богом, причем так, что человек не растворяется в Божестве, но сохраняет свою личную идентичность. Все мистические явления и чудеса,

доступные опыту православного подвижника, представляют собой проявления нетварных Божественных энергий, а высшей формой мистического опыта в православной мистике является созерцание нетварного Божественного Света, и через него — соединение и приобщение к Богу. Процесс обожения и созерцания нетварного Света в православном мистическом богословии рассматривается как великая и невыразимая тайна.

Далее показано, что исихазм может рассматриваться как высшая форма православной мистики (§ 6.2). Основные принципы исихазма сводятся к духовному деланию и духовному созерцанию. Духовное делание возводит человека к богоуподоблению. Духовное делание — это аскетический подвиг, который имеет две стороны: внешнюю и внутреннюю. Внешняя включает в себе отказ от мира, целомудрие, нестяжание, уединение, послушание. Внутренняя сторона заключается в отвержении всякого пристрастия мирского и телесного, борьбе с греховными помыслами и страстями, стяжании внутреннего безмолвия, достижение смирения, которые приводят к умной сердечной молитве, опыту молитвенного предстояния пред Богом. Духовное созерцание — это опыт безмолвной умной молитвы и созерцания нетварного Божественного света. Мистический опыт исихазма полагается на два основных аспекта Божественной энергии: 1) Божественная благодать как обоживающая сила; 2) нетварный Божественный свет как объект созерцания в опыте умной или безмолвной молитвы.

В исихазме мистический опыт православного Востока достигает высшей точки своего развития. Разработанный византийскими исихастами опытный путь духовного совершенства ведет к проникновению в божественные тайны и лицезрению Бога. Это видение лицом к Лицу есть не только общение с Богом посредством стяжания Его энергией, но и одновременно общение с Богом как личностью — общение с Пресвятой Троицей.

В последнем разделе данной главы (§ 6.3) подводятся промежуточные итоги, которые позволяют перейти к общему заключению. В частности, здесь отмечается, что наследие свт. Григория Паламы можно считать завершением

долгого пути развития мистической традиции, которая бытовала в христианстве с первых веков после его появления. Делается вывод, что исихазм является высшей формой христианской мистики, укорененной в многовековом церковном Предании, которая постепенно, пусть и не сразу, была воспринята в русском богословии XVIII–XX вв., и сегодня все больше и больше привлекает внимание исследователей.

В Заключении подводятся итоги и формулируются основные выводы диссертации. В частности, показано, что одним из важнейших моментов в исследовании и понимании мистики в русском богословии является преемственность традиции от времен апостольских и до наших дней. При этом православная традиция, несмотря на многообразие духовного и мистического опыта, на протяжении всей своей истории сохраняет определенное структурное и содержательное единство. Будучи преемницей византийской Церкви и ее богословия, Русская Православная Церковь своей историей ясно свидетельствует о том, что духовный опыт и мистическое богословие никогда не прерывались. Тем не менее, в России в XVIII–XIX вв. мистическое богословие, оторванное от святоотеческих корней и понятое через философские принципы, отделилось от учения и опыта Церкви, в результате чего оно в значительной степени приобрело нецерковные формы. Одним из важнейших негативных факторов стал «мистицизм Александровской эпохи», способствовавший распространению различных форм неправославных религиозных учений и мистических практик. Возникли новые оккультно-эзотерические общества и ордена. При этом, если первоначально среди русских православных богословов XVIII–XIX вв. не было единого мнения по вопросу мистики и мистицизма, и некоторые ученые считали, что в Православии вовсе нет места мистике и мистицизму, то со временем, по мере изучения святоотеческого наследия и церковного Предания, стала преобладать иная точка зрения, в соответствии с которой православная мистика и мистическое богословие были восстановлены в своих законных правах. Важнейшую роль в этом сыграло богословское наследие свт. Григория Паламы, систематическое изучение ко-

торого началось в России в конце XIX в. Приобщение к Богу осмысливается свт. Григорием Паламой как опыт видения человеком Божественного света и приобщения к нетварным Божественным энергиям. Этот мистический опыт, обусловленный действием Святого Духа и Божественной благодати на человека, осознается и осмысливается самим человеком в виде мистического богословия. При этом мистику в широком смысле можно определить как жизнь христианина в Церкви и его участие в Таинствах, которые имеют спасительное значение, так как делают человека способным к восприятию Божественной благодати и тем самым соединяют его с Богом. Православная мистика, возможность которой обусловлена неслитным и нераздельным соединением Божественной и человеческой природ Господа Иисуса Христа, предполагает достижение подвижником непосредственного общения с Богом и познание Бога в Его действиях, или энергиях, в которых Бог раскрывается нам как Личность. Православная мистика как процесс постепенного преобразования и достижения человеком богоподобия и единения человека с Богом, включает в себя три аспекта: аскетический (богоуподобление), гносеологический (богопознание) и онтологический (единение с Богом, обожение). Таким образом, в православной мистике спасение понимается как тесное духовно-телесное единение с Богом и обожение, а исихазм, воспринятый Русью из православной Византии, может рассматриваться как высшая форма христианской мистики, укорененная в многовековом церковном Предании и прочно вошедшая в русскую богословскую традицию.

В Библиографии приводятся выходные данные всех использованных в диссертации источников и литературы.

Основное содержание работы отражено в публикациях автора

Статьи в изданиях, входящих в перечень, утвержденный Общецерковной аспирантурой и докторантурой:

1. Мистика как феномен религиозного сознания // Церковь и время. М., 2011. № 4 (57). С. 156–172.
2. К вопросу о значении мистики в православном богословии // Вестник РГГУ. Серия: Философские науки. Религиоведение. М., 2014. № 10 (132). С. 229–238.
3. Исихазм в истории становления православной мистики // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. М., 2016. № 3. С. 18–22.
4. Становление монашества как опытного пути богопознания // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия: Регионоведение. Майкоп, 2016. Вып. 3. С. 127–132.
5. Аскетика как составная часть мистического богословия: исторический аспект // Общество: философия, история, культура. Краснодар, 2016. № 3. С. 72–75.
6. Роль Александрийской школы в формировании мистического богословия // Успехи современной науки и образования. Белгород, 2016. Т. 2. № 9. С. 20–24.
7. Понятие «тайна» в становлении христианской мистики: варианты перевода и интерпретации // Успехи современной науки. Белгород, 2016. Т. 4. № 8. С. 183–188.
8. Нехристианские формы мистики в соотношении с православным мистическим богословием // Успехи современной науки. Белгород, 2016. Т. 5. № 9. С. 39–43.
9. Западная мистика в поисках собственного пути богопознания: Мейстер Экхарт, Жан Жерсон и Николай Кузанский // Общество: философия, история, культура. Краснодар, 2016. № 10. С. 30–33.

10. Мистика и мистицизм в России в конце XVIII – начале XIX вв. // Гуманитарий Юга России. Ростов-на-Дону, 2017. Том 6. № 3. С. 77–86.

11. Распространение православной традиции мистического богословия и исихазма в России в XIV веке // Миссия Конфессий. М., 2017. № 21. С. 31–38.

12. Духовная жизнь и мистическое богословие в России XVI – XVIII веков // Успехи современной науки и образования. Белгород, 2017. Т. 6. № 4. С. 224–229.

13. Преподобный Паисий (Величковский) и возрождение духовной традиции // Христианское чтение. СПб., 2018. № 5. С. 24–37.

14. Значение термина *μυστήριον* в раннехристианских текстах и его роль в формировании христианской мистики и мистического богословия в доникейский период. // Богословский вестник. Сергиев Посад, 2018. № 31. С. 63–92.

15. Апология христианской мистики в русском богословии начала XX века: священник П. Аникеев и М.А. Новоселов // Церковь и время. М., 2019. № 1. С. 98–120.

Монографии:

1. Теософия как форма оккультизма. М.: РАГС, 1999 (7 п. л.).
2. Путь оккультизма: историко-богословские исследования. М.: Пренса, 2003 (10,5 п. л.).
3. Очерк Православной мистики. М.: Паломник, 2019 (21 п. л.).

Словарные статьи:

Новый Акрополь, Российское Теософское Общество, Теософия, Теософское Общество // Новые религиозные культы, движения и организации в России. М.: РАГС, 1998.