

ОТЗЫВ ОФИЦИАЛЬНОГО ОППОНЕНТА

на диссертацию прот. Н. А. Карасёва «Феномен православной мистики: истоки и осмысление в русской богословской мысли XVIII – сер. XX вв.», представленную на соискание учёной степени доктора богословия

Диссертация прот. Н. А. Карасёва представляет собой целостное и законченное явление одного из важнейших феноменов отечественной духовной жизни и культуры. Автор вполне логично стремится охватить как минимум четыре круга взаимосвязанных феноменов: зарождение христианской мистики (в церковном смысле слова, о чём см. далее) в античности и раннем Средневековье; её возрождение в трудах и деятельности поздневизантийских исихастов XIV–XV вв.; зарождение русской мистики (прп. Паисий Величковский и его школа); осмысление мистики как таковой в русском академическом богословии и религиозной философии XIX–XXI вв. Прежде всего, подчеркнём успешность осуществления данного проекта в целом; о деталях, конечно, возможны споры.

Прот. Н. А. Карасёв – автор, в данной теме не случайный; в течение последних 22 лет он опубликовал три монографии по теме диссертации, не считая серии статей. Автор справедливо указывает на новозаветные истоки мистики (Мф. 13: 11 пар.) и на её связь с понятием обожения, являющимся «центром православной сoteriology» (с. 604). Это позволяет ему вести речь о «преемстве духовного опыта, в котором сохраняется единство в многообразии» (с. 604), о христоцентризме церковной мистики (с. 608), об её основанности на благодати Св. Духа (с. 570), о Евангелии как «исходной точке православной мистики» (с. 149), об учении св. Григория Паламы как о кульминации православной мистики (с. 604–605 *et alibi*). Затем следует, пожалуй, наиболее важный для автора вывод об истории Русской Церкви, каковая история подтверждает, что «духовный опыт и мистическое богословие никогда не прерывались» (с. 605, ср. с. 296). Это вытекает и из библейского взгляда на историю мира (Ин. 3: 8). Таким образом, из диссертации явствует, что в истории разворачивается – невзирая на все провалы греха – Божественный замысел о спасении мира и человека. Поэтому и диссертацию прот. Н. А. Карасёва можно рассматривать как органичное дополнение недавно защищённой диссертации свящ. М. Легеева, в которой как раз была построена общая модель богословия истории.

Однако русское академическое богословие лишь к концу XIX в. подошло к осознанию того, что «истинная мистика — это духовная жизнь в свете *святоотеческого учения*» (с. 607–608). О причинах такого запаздывания в осмыслении духовных явлений также много убедительного говорится в данной диссертации; особенно отчётливо это

видно на примере рецепции паламизма. Выделяются три периода в данной рецепции (с. 608 как итог); с этой схемой в общем и целом можно согласиться. Выделение трёх этапов на пути обожения – аскетического, гносеологического и онтологического (с. 609, 151, 584) – также должно закрепиться в церковной науке как верное и глубокое описание и осмысление на рациональном языке таинств духовной жизни. Однако в этой связи возникает и вопрос: можно ли высший, онтологический этап обожения назвать *перихорезой* Бога и праведных (как, например, у св. Максима Исповедника: PG. 91. 1076CD; кстати, эта цитата не опознана в прим. 48 гл. 6, с. 598)?

Мы не случайно, говоря о диссертации как о заметном научном и культурном явлении, постарались избежать «идола истоков» (М. Блок, Л. П. Карсавин) и начали обзор с заключения. Однако каноны жанра всё же требуют рассмотреть её сообразно общему плану и построению. Посмотрим же на текст работы прот. Н.А. Карасёва в целом – и под этим углом, в том числе.

Работа впечатляет своей выверенностью, логичностью построения и завершённостью: даже глядя формально на оглавление, можно сказать, что она достигает своего *телоса*. Введение к работе построено по проблемному принципу: перечисляются важнейшие проблемы, ждущие исследования (с. 6–9). Среди них – и длительное забвение в русской мысли категорий святоотеческого мистического богословия (с. 8), каковая проблема кажется нам одной из самых важных. В поддержку тезиса докторанта отметим, что, хотя уже Хомяков и Киреевский в середине XIX в. выдвигают программу сближения русской философии с категориями и идеями святоотеческого богословия, до сих пор не было произведено должной рецепции идей прот. Г. Флоровского относительно неопатристического синтеза, о чём с огорчением писал С. С. Хоружий в своих поздних работах. Оппоненту отрадно числить докторанта и себя среди принципиальных сторонников такого рода синтеза. Добавим, что, по всем новейшим данным, византийские философия и богословие XIV–XV вв. остаются – и ещё, по-видимому, долго будут оставаться важнейшей недоисследованной областью мировой мысли, в которой возможны ещё важнейшие открытия. Тому свидетельством – и не прекращающийся поток публикаций по теме, среди которых отметим важную (и не учтённую автором работы) диссертацию свящ. А. Хулиараса «Антрапология св. Григория Паламы», вышедшую в 2020 г.¹ Вообще, мы бы ратовали за создание в будущем некоей книжной серии наподобие «Исихастской библиотеки», в которой диссертация прот. Н. А. Карасёва могла бы быть опубликована одной из первых.

¹ Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. The Image of God, the Spiritual Senses, and the Human Body. Turnhout: Brepols, 2020. (Studia Traditionis Theologiae. Explorations in Early and Medieval Theology, 38).

Итак, работа грамотно построена, имеет «детективный» характер развёртывания – по методу «концентрических кругов», от праистоков к отдалённым последствиям (вплоть до русской богословской науки XXI в.) и уже по одному этому читается с неослабным интересом. И хотя библиографии в наши дни редко бывают полными (см. выше, а также прим. 1), отметим значимый обзор литературы по теме исследования (с. 9–12), включающий английские, французские и немецкие труды, а также грамотное выделение объекта и предмета диссертации (с. 12). Одна из целей работы – «установить системообразующие элементы православной мистики» (с. 12), таким образом, работа носит комбинированный исторический и систематический характер, что присуще трудам максимального уровня сложности. Сложные цели требуют для своего разрешения 12 продуманных и чётко сформулированных задач, среди которых – «изучить традицию восточно-христианской мистики в патристический и византийский период» (с. 13), а также – «показать, какое место в истории православной мистики занимает свт. Григорий Палама» (с. 13). Как византолог, оппонент старался отследить в первую очередь разрешение автором именно этих задач. Мы полагаем, что в целом докторант справился с проектом как таковым.

Аналитический метод автора, помимо традиционных историко-филологических, помогает, по его словам, «установить единство канонических, литургических и духовных форм, в которых выражался мистический опыт» (с. 13–14). Ёмко и репрезентативно выглядит и беглый обзор источников на с. 14; он дополняется автором по мере углубления в различные грани исследования. Мы бы могли к нему добавить ряд частных публикаций, например, из журнала «Byzantion», но общий взгляд на развитие мистики по эпохам автору удаётся провести, и этот взгляд достаточно целостен и адекватен, не рассеиваясь на отдельные частности и не утопая в них.

Не менее весомо выглядят и положения, выносимые автором на защиту (с. 14–20). Адекватно отражая поставленные задачи, они дают достаточно подробное представление о масшабе исследования и о характере проделанной в нём работы. В первом же положении чётко отграничиваются понятие и феномен православной мистики в её связи с Боговоплощением от иных трактовок и феноменов. Православная традиция из века в век сохраняла не просто «следы… единства» (с. 15), но и, собственно, единство – другое дело, что оно, как и кафоличность Церкви, далеко не всегда было на стороне большинства формально воцерковлённых людей (вспомним житие преп. Максима Исповедника или – менее известное – св. Григория Кипрского, а также идеи Флоровского о кафоличности Церкви). Не прерывался мистический опыт и на Руси (с. 15). Мистический путь – «синергия человеческих усилий и содействия божественной благодати» (с. 232). Важно

подчёркивание центральной для XVI в. роли преп. Максима Грека в деле трансляции этого опыта (с. 16), как и значения трудов Паламы и св. Каллиста Ангеликуда для преп. Паисия Величковского (с. 17), формировавшегося как богослов в оппозиции к школьной теологии (ср. с. 299, 417). Важно подчёркивание значения Рославльских лесов как одного из центров возрождавшегося русского исихазма XIX в. (наряду со всем известными Оптиной пустынью и Саровской обителью; с. 17 и далее; 237). Анализ автора дополняет как классические очерки, включая труды Смолича и прот. Иоанна Мейendorфа, так и новейшие исследования, позволяя воссоздать целостную картину восстановления русской аскетики после тяжёлых времён петровского и постпетровского эксперимента. Как мы знаем из агиографии (см. «Повесть о Варлааме и Иоасафе»), добрым вестником возрождения духовной жизни в той или иной стране всегда является восстановление монашества. Этую континуальность жизненного подвига поколений византийских и русских монахов автор удачно прослеживает в своей работе.

Контрапунктом к означенной теме явился «мистицизм Александровской эпохи, благодаря которому получили широкое распространение различные виды спиритизма, оккультных учений и неправославных практик» (с. 17; гл. 3, особенно с. 343–382). Однако переводы св. Отцов, выполнявшиеся в Оптиной пустыни, сделали своё дело по возвращению части российского населения в лоно святоотеческой традиции (с. 18), что к концу XIX в. привело и к началу систематического научно-богословского изучения феномена мистики как такового. Добавим, что в те же годы и некоторые видные светские философы занимались философской апологетикой Православия. Одному из таких философов – Льву Михайловичу Лопатину (1855–1920) – посвящена диссертация свящ. Игоря Троицкого, защищаемая в СПБДА в декабре 2021 г. Так и во Франции 40-50-х гг. XX в. взлёт изучения патристики в трудах Даниэлу, де Любака, Мондезера, Крузеля и др. сопровождался философской апологетикой Жильсона, Маритена – и даже позднего Бергсона («Два источника морали и религии», 1932). Что мы видим во Франции сегодня, в отсутствие таких апологетов – так это разительный контраст подъёму аскетики и духовной жизни. На такого рода культурологические сопоставления диссертация также провоцирует в немалой степени, и в этом заключается ещё одно из её достоинств, о котором следовало сказать.

В основе же понимания мистики в Православии – паламитское различие сущности и энергий Божиих (присущее, на самом деле, всякой природе вообще; см., например, «О Божественном и обоживающем причастии», гл. 9), которое недавно Д. С. Бирюков по степени его логической парадоксальности сравнил с коаном. Сразу же оттеним важность выдвижения этого различия, не признававшегося схоластикой, в

самый центр работы. Прот. Н. А. Карасёв в этом отношении продолжает добрую традицию, которую в русской мысли открывали иером. (впоследствии – архиеп.) Василий Кривошеин и В. Н. Лосский (ученик Жильсона), а в румынской – прот. Д. Станилоаэ. Разумеется, и центральные для мирового паламоведения XX в. труды прот. И. Мейendorфа принадлежат к данной традиции. Всё это подробно анализируется и изъясняется в работе (с. 530–568).

Изучение самой истории исихазма и её русской историографии позволяет автору дать ёмкое определение процесса обожения человека – процесса, продолжающегося с праведными в вечности: «Обожение — это духовное состояние непосредственного общения с Богом в «умной молитве» и познание-приобщение Богу в Его энергиях» (с. 19). Для более полного уяснения сего феномена было бы полезно поразмыслить над тем, является ли состояние «спектасиса», или «нарастания стремления» праведников к Богу, о котором особенно подробно говорит св. Григорий Нисский (повлиявший, как недавно доказано, на преп. Иоанна Лествичника; ср. с. 75–76), тождественным конечной эсхатологической перихорезе Бога и верных, о которой уже шла речь в нашем предыдущем вопросе (с. 2 отзыва). Наконец, не вызывают возражения и выводы автора о мистике в широком и узком смысле – от общего пути православной жизни и участия в Таинствах до стяжания особых даров благодати, доступных немногим (с. 19–20). Нам кажется, что такое понимание мистики и нужно преподавать в духовных школах.

Касательно пяти пунктов научной новизны диссертации (с. 19–21) заметим, что, в частности, введённому автором понятию «мистическая модель» (с. 19), может быть, уготовано большое будущее. В работе подробно обсуждаются 4 предложенные автором модели отношений человека с Богом: неоплатоническая, оккультная, католическая и православная (энергийная; ср. идеи синергийной антропологии С. С. Хоружего) (с. 21 и сл.) – и их импликации. Делается понятное интуитивно многим верующим обобщение относительно того, что «в контексте православной мистики такие понятия, как Божественные энергии, Божественная благодать, слава Божества, Царство Божие, нетварный Божественный свет могут рассматриваться как синонимы» (с. 21); это вытекает из самих исихастских памятников, таких, как «Святогорский Томос» св. Григория Паламы, анализируемый в работе. Трудно не процитировать с согласием и ещё один аспект, быть может, не столько новизны работы, сколько её последовательности и проницательности: «Паламитское исихастское богословие можно считать вершиной и в какой-то мере завершением традиции, осмысляющей мистический опыт и его место в православном богословии» (с. 21). Кстати, один из первых опытов разграничения понятий «паламизм» и «исихазм» был предпринят Э. фон Иванкой ещё в 1952 г.; можно было бы

упомянуть как о нём, так и об эпохальном в своё время «Исследовании по духовности исихазма» о. И. Осэра (1956). Но не будем сводить отзыв к библиографическим придиркам, коих к любой гуманитарной работе можно сделать немалое количество. Прежде всего, у автора были иные – интегрирующие – задачи, не сводящиеся к выяснению бесконечных частностей. Думается, что он с ними справился. Вместо того, чтобы заниматься подобного рода претензиями, окинем взглядом «с птичьего полёта» шесть глав работы. Общие положительные выводы при этом лишь углублятся.

В первой главе «Православная мистика в свете церковного Предания: зарождение и развитие понятия» (с. 23–159) даётся обзор значений терминов «мистика», «мистический» (с. 23–43, 50–51, 70 и др.), подчёркивается необходимость обретения благодати – и синергийного содействия – Св. Духа и Св. Троицы в целом при прохождении мистического пути (с. 33), выделяются два значения понятия «тайна» (второе – действие Божие в истории (там же)); и т. д. Делается акцент на Боговоплощении как основе христианского мистического опыта (с. 41). Предлагается традиционный догматико-патрологический обзор развития идей мистики в мысли св. Отцов и учителей Церкви, а также Оригена (с. 43 и сл.), достаточно полный и показательный. Очевидно, по недосмотру автора в прим. 58 на с. 47 указано, что «Послание к Диогнету» принадлежит сщмч. Иустину Философу, тогда как в основном тексте оно верно названо анонимным. Акцентируется внимание на анализе св. Григорием Богословом восхождения Моисея на гору Синай (видимо, по описке названную Фавором) как на locus classicus'е византийского богословия (с. 69); едва ли не таковым же по значению было и соответствующее рассуждение св. Григория Нисского в «Жизни Моисея», к которому автор также обращается и которого называет – вслед за Даниэлу – «подлинным основателем мистического богословия» (с. 71; см. с. 72 о трёх ступенях восхождения праведника к Богу согласно воззрениям Нисского святителя; с. 87 – об аналогичной схеме пс.-Макария Египетского). По словам автора, «Моисей, с сияющим от славы Божией лицом, становится идеалом и символом... духовно-телесного преображения для всех христианских мистиков» (с. 73). Здесь бы мы разве что – следуя, в частности, Изабель де Андия – отметили, что для св. Максима Исповедника и св. Григория Паламы (зависевшего в этом вопросе от Максима) не меньшую роль играли Илия (ср. с. 79) и особенно Мельхиседек. Но это, разумеется, не отменяло почитания данными Отцами Моисея – в том числе, благодаря его участию (вместе с Илиёй) в событии Преображения (Мф. 17: 3–4 пар.; ср. с. 116).

Также важна констатация автора: «Понимание света как проявления божественной славы и Его энергий становится основной темой всех построений мистического

богословия» (с. 73). Но это – пресветлый мрак: сюда также приложимы выводы прот. Н. А. Карасёва об антиномичности богопознания, по св. Григорию Нисскому (с. 76). В трактовке вопроса о влиянии Евагрия на преп. Иоанна Кассиана, пожалуй, можно было ответить на критику данного представления в трудах В. М. Лурье («Призвание Авраама», 2000; и др.) (с. 96–98). Впрочем, автор тут следует новейшей западной историографии (О. Кэзидей). Вслед за А. Г. Дунаевым преп. Иоанн Лествичник называется «отцом христианского исихазма» (с. 101; ср. необходимые уточнения на с. 102).

Можно пожалеть, что в разделе о св. Максиме Исповеднике (с. 117 сл.) не использовался новейший русский перевод «Амбигв» под ред. Г. И. Беневича (М.: Эксмо, 2019). Но учение св. Максима в целом раскрыто как «кумулятивный пункт» (с. 123) византийской мистики. Датировка жития св. Григория Паламы 1296–1357 гг. (с. 133) выглядит компромиссом между «архаистами» и «новаторами», поскольку всё-таки сейчас на уровне научного консенсуса признаётся новая датировка, предложенная А. Риго в 1993 г.: 1294–1357. В то же время впечатляет обращение автора к рецензии М. Я. Сюзюмова – классика советской науки – на книгу прот. И. Мейendorфа (с. 133). Заодно добавим, что Сюзюмов является автором главы «Философия и богословие» в трёхтомной советской «Истории Византии»². Раскрывается энергийная природа благодати Божией, которая есть Сам Бог (с. 137, 228), и ряд других тем. «Богопознание трактуется как спасение, спасение — как обожение» (с. 139). Это анализ в лучших традициях русских, греческих и иных национальных школ патрологов. Отметим важность параграфа «Св. Григорий Палама и духовная жизнь Афона» (с. 142–149). Но если исихазм – «одна из форм православной мистики» (с. 145), хотя и высшая (с. 146, 147), то какие известны другие формы? В случае, положим, св. Исаака Сириня мы тоже говорим о восточно-сирийском исихазме...

Важно выделение автором того, что стремление к Богу – «онтологическое свойство человеческого духа» (с. 148). Оно становится реализуемым с Боговоплощением, в новозаветную эру (с. 150, 151). На с. 153 в выводах можно было упомянуть о субординационизме Климента и Оригена, ведь это обстоятельство позволяет понять, почему у Оригена нет учения об Иисусовой молитве: исторический Христос – лишь Путь к Отцу.

Глава вторая «Возрождение мистического опыта умного делания в духовной жизни Православного Востока и России в XIV–XIX вв.» (с. 160–302) посвящена субстанциальному историческому обзору указанного полутысячелетнего периода после падения Византийской империи. Так, следствием эпохи св. Сергия Радонежского явилось

² Сюзюмов М. Я. Гл. 15. Философия и богословие // История Византии: В 3 т. Т. 3 / Отв. ред. Г. Г. Литаврин. М., 1967. С. 234–256, 367–369.

«преображение русской культуры в целом» (с. 163). Подчёркивается роль св. Киприана в распространении на Руси идей исихазма (с. 164), ориентация преп. Максима Грека в мистике кappадокийцев (с. 170), его ориентация на переводческие решения свв. Кирилла и Мефодия (перевод μυστήριον как «тайна»; с. 172). Подобные системно изложенные наблюдения связывают воедино различные эпохи русской духовной истории. Так, старчество, формирующееся на Руси в XVIII в., уподобляется автором пророческим школам Ветхого Завета (с. 191). Получается, старцы играли на Руси ту же роль, что и исихасты Св. Горы, согласно «Святогорскому Томосу» св. Григория Паламы! И это также – важный вывод из работы прот. Н. А. Карасёва.

Важен раздел о св. Тихоне Задонском (с. 198–206, 242), подчёркивающий его глубокую укоренённость в византийской патристике и исихастском опыте Богосозерцания, на что уже обращал внимание прот. Г. Флоровский (с. 204–205). В разделе о св. Паисии автор замечает, что: «Русское старчество было движением исихастским по духу, но по форме имело свои особенности: на Руси старчество – это духовное служение для спасения не только и не столько себя, сколько народа, можно сказать, что это жертвенное служение, каковым оно стало в XIX веке» (с. 206). Обращается внимание на укоренённость св. Паисия в текстах и опыте св. Григория Паламы и св. Григория Синаита (например, с. 215–216). «Посредством умной молитвы подвижник становится тайнозрителем, богоносцем, боговидцем» (с. 216). Паламитская ориентация старца особо подчёркивается автором (с. 219–220); к литературе о славянских переводах творений св. Григория Паламы следует добавить труды свящ. М. Скарпа (с. 219, прим. 205). Концептуальной значимостью обладают слова о том, что «преп. Паисий первый среди русских подвижников начал систематически осмысливать феномен мистического опыта умного делания и развивать мистическое богословие» (с. 220, ср. с. 230), доказываемые в тексте работы. Богословие св. Паисия – паламитское (там же, ср. с. 232); установление этого момента, довольно очевидного для знакомых с источниками, важно для русской патрологии. Автор лично работал с рукописями Паисия в славянском отделе библиотеки Нямецкого монастыря (с. 222), что обуславливает надёжную источниковедческую опору для его выводов. Так, даётся список переводов паламитских богословских трудов, выполненных преподобным и его школой (с. 222–223). Важно обобщение аскетических идей духовной школы Паисия: так, умная наука для старца – наука из наук (с. 231; можно было отметить тождество этой идеи представлениям св. Никифора Исихаста). Выделим раздел о св. Серафиме Саровском (с. 245–252), чей духовный опыт был сходен с опытом св. Симеона Нового Богослова (с. 246–247;

транслируется точка зрения прот. И. Мейendorфа), св. Григория Паламы (с. 251, 301) и русских исихастов XIV–XV вв. (с. 248). Одним словом, XIX в. – «период трансформации византийского исихазма в русский» (с. 261). В общем и целом (учитывая хронологию, было бы всё же точнее говорить «поствизантийский»), считаем это положение в работе доказанным.

На с. 298 было бы хорошо дать ссылку на издание древнерусского перевода текста Давида Дисипата о прении Паламы со противники, изданного Г. М. Прохоровым в ТОДРЛ
33 (1979), 32–54
(<http://odrl.pushkinskijdom.ru/LinkClick.aspx?fileticket=BnMF5K0lKMA%3d&tabid=2279>).

В главе третьей «Основные формы мистики в России XVIII–XIX вв. и отношение к ним Православной Церкви» (с. 303–421) рассматривается духовная история переломной эпохи наполеоновских войн и декабристского движения, когда различные внешние по отношению к Православию силы вновь пытаются «проверить Предание на излом». Но Церковь выходит с честью и из этой непростой ситуации. Шесть задач главы (с. 304–305) направлены на возможно более полное прояснение обеих сторон конфликта – сути проникавшего в Россию западного мистицизма и отвечавшего ему мистицизма традиционно православного. Эпохи делятся на екатерининскую,alexандровскую и посталександровскую (с. 305); очевидно, павловская эпоха считается переходной от первой ко второй. Типов религиозного сознания в данный период выделяется 4 (там же) – «церковно-религиозное; академическо-богословское; аскетико-мистическое; эклектико-мистическое». Матрица достаточно сложная, в большей степени приближенная к исторической реальности. Само описание источников тогдашнего внецерковного мистицизма у автора также достаточно подробно и полно (см. с. 309 сл.). Автор и тут обращался к архивным изысканиям (с. 319). Надписание над трудами Бёме именования «иже во святых» (с. 310) в этом плане очень характерно. В параграфе 3.3 речь идёт о масонстве (с. 329 сл.). Здесь, как и на протяжении всей главы, автор даёт понять, что мистицизм привлекал своих адептов обещанием лёгкого пути на небо – без всякой аскетики и безо всяких усилий. «Соблазн тайного знания, которое предлагали мистические общества, оказывался сильнее, чем доверие к Церкви. Человек хотел личного общения со сверхъестественным» (с. 335). Несомненно, такой комплекс чаяний и ложных упновий актуален для многих и сегодня (ср. 2 Тим. 4: 3; Иуд. 1: 11). «Частный мистический опыт порождал соблазн личного откровения» (с. 336). Но, как подчёркивал св. Игнатий Брянчанинов, вне Христа можно вступить в общение лишь с падшими духами... Что и происходило.

Концептуален параграф 3.4 «Мистика как религиозно-философский синкремтизм» (с. 337 сл.), в котором автор и разворачивает теорию о 4 моделях мистики – неоплатонической, оккультной, католической и православной (ср. в гл. 6: с. 586 сл.). Мистика «начинает фрагментироваться» (с. 383), разделяясь на сектора. Вопреки усилиям Плотина, в сознании позднейших эпох неоплатоническая модель сочетается с гностицизмом (с. 337, 373). Приводимый автором материал показывает, что это – вечный соблазн человеческого сознания, вопреки чётким предостережениям Св. Писания (Деян. 1: 7; и др.). Эта модель учит о превращении человека в Бога по сущности (с. 339). В пантеистическом оккультизме происходит, в общем, то же самое (с. 340). В этих двух течениях «мистицизм стал формой глубочайшей духовной прелести» (с. 356, ср. с. 372). Далее идёт просопографический анализ мистиков, их трудов и учения (с. 363 сл.), что также отвечает магистральным тенденциям современной исторической науки, да и философского дискурса. И в первой же четверти XIX в. формируется и «оппозиционная партия ревнителей чистоты православия» (с. 384). Так, по мысли забытого ныне православного мыслителя Е. И. Станевича, вне видимой Церкви нет спасения (с. 390): *extra Ecclesiam nulla salus*, повторяется тезис св. Киприана Карфагенского. Митр. Гавриил изучает Ареопагитики и византийское богословие (с. 402). Знаменем этой группы стал св. Филарет (Дроздов), митр. Московский (с. 404 сл.). Он также изучал православных мистиков, включая св. Каллиста Ангеликуда (с. 407, ср. с. 411), и старался, как и они, жить в Духе Святом. Зная образ исихастского жития (с. 408), всё же – в соответствии с волей Божией – подвизался в миру. В его проповедях – немало параллелей с учением св. Григория Паламы (с. 411–413, 415), на что уже обратили внимание прот. И. Мейendorf и прот. П. Хондзинский. И только в пост-александровский период, во многом благодаря св. Серафиму и св. Филарету: «Богословие становится подлинно мистическим, а мистика – православной» (с. 421).

Глава четвёртая «Осмысление православной мистики в русской богословской мысли XIX – начала XX вв.» (с. 422–516) посвящена, в том числе, и реформе духовного образования 1809–1819 гг., а также актам 1825 и 1841 гг., таким, как введение курса патрологии в духовных академиях (с. 426). Среди интересных и насыщенных материалом разделов данной главы – «Исследование неоплатонизма в России» (с. 439–444). Однако книга Блонского, упоминаемая на с. 440, вышла, если мы не ошибаемся, в 1918 г., а не в конце XIX в. Важен раздел «Проблемное поле православной мистики» (с. 444 сл.). «Божественная нетварность — ключевое слово православной мистики» (с. 446), как это стало понятно лишь к середине XX в. – в трудах богословов русской православной диаспоры (впрочем, подчёркивается и роль С. М. Зарина; с. 459, 465, 477). Что касается

Зарина, то автору было бы неплохо учесть новейшие труды Д. С. Бирюкова о влиянии Зарина на о. Павла Флоренского³. В них также содержится высокая оценка творчества Зарина и оказанного им влияния на Флоренского.

Критикуется автором попытка мч. И. В. Попова в своей известной статье свести значение обожения лишь к нравственному обогащению личности (с. 461 сл., 474–476). В первой трети XX в. работы, подобные труду Попова (не говоря уже о внецерковной мистике и философии), были тем абажуром, что заслонял от церковной публики свет солнца святоотеческих идей. При всём почитании И. В. Попова как мученика и одного из видных русских патрологов этот аспект тем более важно иметь в виду – чтобы не повторять подобного рода заблуждения впредь.

Значим параграф 4.3 «Оценка мистики и аскетизма в трудах русских мыслителей» (с. 470 сл.), в частности, свящ. П. П. Аникиева (с. 502 сл.). Он уже не видит всюду в Православии лишь «призрак неоплатонизма» (с. 503). Важно выделение учёным трёх видов религиозного экстаза (с. 514). И понимание того, что экстаз без благодати мало что значит (с. 515). Иначе говоря, Аникиев призывал, опираясь на св. Симеона Нового Богослова, что уже было передовым явлением для его времени, к трезвости в оценке духовных явлений, к чему должны стремиться и мы. Важен раздел о видном православном мыслителе М. А. Новосёлове (с. 519 сл.), учившем о связи доктрины и мистики (с. 521). Основные научно-философские подходы XIX – первой трети XX вв. к пониманию мистики перечислены на с. 527–529; вновь подчёркивается, что «соответствующая православию истинная мистика — это духовная жизнь в свете святоотеческого аскетического учения» (с. 528).

Глава пятая «Изучение и переосмысление мистического богословия свт. Григория Паламы как главной формы православной мистики в России в кон. XIX–сер. XX вв.» (с. 517–572) представляет собой развёрнутый опыт историографии паламизма. Выделяются три периода развития данной историографии – эта идея не вызывает у оппонента принципиальных возражений. Систематическое изучение богословского наследия святителя начинается в середине XIX в. (с. 543). Приводится и наша давнишняя периодизация из работы 1999 г. (с. 545), которая на с. 546 несколько корректируется автором. Отмечается примитивный антипаламизм А. П. Лебедева (с. 550–551), выделяется особо значение работ И. И. Соколова (с. 556 сл.), с чем мы вполне солидарны. Однако и он не видел в исихазме онтологического опыта обожения (с. 558).

³ Например: *Biryukov D. ‘Synergy’, ‘energy’ and ‘symbol’ in Pavel Florensky and Palamism // Scottish Journal of Theology. 2021. Vol. 74. P. 147–157.*

Русскому Зарубежью посвящён отдельный параграф 5.4 (с. 565 сл.). Воистину, следовало дождаться «пленения вавилонского», чтобы чистой мыслью и незамутнённым сердцем приникнуть к истокам... На признании паламизма основана и идея неопатристического синтеза (с. 566). Сегодня, когда стало модной тенденцией говорить об угасании православного неопаламизма (например, в трудах Н. Рассела), об этом признании и переоткрытии паламизма важно помнить. В прим. 144 на с. 567 можно было указать труды об архиеп. Василии (Кривошеине) бельгийского учёного С. Моделя. Центральное место в разделе, конечно, занимает разбор взглядов прот. И. Мейendorфа (с. 565 сл.). Всеми этими лицами, включая В. Н. Лосского, было доказано, что «строить систему православной мистики вне византийского богословия невозможно» (с. 572). С этим мы вполне согласны.

Наконец, глава шестая «Православная мистика: опыт систематизации» (с. 573–603) начинает подведение итогов работы, которое затем венчает Заключение (с. 604–609), о котором уже шла речь в начале отзыва. Здесь даётся итоговое в работе определение мистики – «путь духовного восхождения человека к Богу, когда человек опытно и реально соединяется с Богом посредством Божественных энергий и вступает с Богом в личное общение» (с. 592). Подчёркивается антиномизм православного вероучения (с. 593–594). Духовная жизнь – жизнь в Св. Духе, возможная в Церкви (с. 599–601). Эти положения не вызывают сомнения и обладают принципиальной значимостью для раскрытия православного миросозерцания.

Приложенные к работе Список литературы (с. 610–667), Список сокращений (с. 668) и Список публикаций автора (с. 669–674) достойным образом завершают труд прот. Н. А. Карасёва. Труд этот, без сомнения, является оригинальным авторским произведением, решающим одну из важнейших, узловых проблем церковной науки и намечающим новые пути её развития. Автореферат диссертации в сжатой форме отражает её основные положения. Высказанные нами замечания носят частный характер и ни в коем случае не влияют на общую положительную оценку данной работы, которая представляет собой яркий вклад в русскую патрологию, церковную историю, систематическое и догматическое богословие.

ОСНОВНОЙ ВЫВОД: Публикации прот. Н. А. Карасёва соответствуют тематике диссертации, а реферат отражает её важнейшие положения. Диссертация прот. Н. А. Карасёва представляет собой целостное и законченное научное произведение, отличающееся высоким теоретическим и конкретно-историческим уровнем, новизной и теоретической значимостью при разрешении догматических, церковно-исторических и патрологических вопросов. Работа отвечает требованиям пп. 9–14 Положения о

присуждении ученых степеней, утвержденного Постановлением Правительства России от 24.02.2013 г. № 842 в ред. Постановления Правительства РФ от 1 октября 2018 г. № 1168). Автор рецензируемой диссертации, прот. Николай Александрович Карабёв, несомненно, заслуживает присуждения ему искомой ученой степени доктора богословия.

Профессор и заведующий кафедрой общих гуманитарных
дисциплин ФГБОУ ВО «Уральская государственная
консерватория им. М.П. Мусоргского», профессор
кафедры истории древнего мира и Средних веков ФГАОУ
ВО «Уральский федеральный университет им. первого
Президента России Б.Н. Ельцина», доцент, доктор
философских наук по специальности 5.7.2 «История
философии»



Макаров Дмитрий Игоревич

1 декабря 2021 г.

Макаров Д.И.

Подпись	Д.И. Макаров
Удостоверяю:	должность
дата	01.12.2021 г.
подпись	Ганичев

Адрес места работы оппонента: 620014, Екатеринбург, просп. Ленина, 26; тел. +7 (343) 371 21 80;
факс +7 343 371 67 61; E-mail: dmitri.makarov@mail.ru