

Общецерковная аспирантура и докторантура  
имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

*На правах рукописи*

**Протоиерей**  
**Николай Александрович Карасев**

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

Диссертация на соискание ученой степени  
доктора богословия

Специальность — богословие

Научный консультант:  
**доктор философских наук А.Р. Фокин**

Москва – 2020

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
ГЛАВА 1. ПРАВОСЛАВНАЯ МИСТИКА В СВЕТЕ ЦЕРКОВНОГО ПРЕДАНИЯ: ЗАРОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ПОНЯТИЯ .....	23
1.1. Основные категории (история и этимология понятия мистического)...	23
1.2. Элементы мистического в библейских текстах .....	29
1.3. Доникийский период.....	43
1.4. Богословы IV в. ....	60
1.5. Понимание мистики в монашеской традиции.....	77
1.6. Завершающий период формирования мистического богословия в греческой патристике: «Ареопагитики», Максим Исповедник.....	108
1.7. Последующее развитие мистического богословия в Византии.....	123
1.8. Выводы.....	149
ГЛАВА 2. ВОЗРОЖДЕНИЕ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА УМНОГО ДЕЛАНИЯ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ПРАВОСЛАВНОГО ВОСТОКА И РОССИИ В XIV–XIX ВВ. ....	159
2.1. Истоки мистического богословия в России: XIV–XVIII вв.....	159
2.2. Мистическое содержание духовного опыта.....	167
2.3. Основные мистико-аскетические формы подвижничества в духовной жизни русского общества в XVIII в. ....	176
2.4. Духовная жизнь и мистический опыт в России XIX века.....	233
2.5. Выводы.....	295
ГЛАВА 3. ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ МИСТИКИ В РОССИИ XVIII-XIX ВВ. И ОТНОШЕНИЕ К НИМ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ .....	303
3.1. Основные проблемы православной мистики .....	303
3.2. Понятия «мистика», «мистицизм», «мистик» в духовной жизни России XVIII–XIX вв. ....	320
3.3. Масонство и мистицизм в системе государственных отношений и церковной жизни в XVIII веке. ....	328
3.4. Мистика как религиозно-философский синкретизм .....	336
3.5. Второй период мистицизма: «Александровский мистицизм» .....	343
3.6. Богословская полемика с нецерковными формами мистицизма .....	382

3.7. Выводы.....	416
ГЛАВА 4. ОСМЫСЛЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ МИСТИКИ В РУССКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ XIX – НАЧ. XX ВВ. ....	421
4.1. Реформа духовного образования и духовные поиски .....	421
4.2. Неоднозначное восприятие мистики и аскетизма в литературе XIX в. ....	447
4.3. Оценка мистики и аскетизма в трудах русских мыслителей.....	469
4.4. Выводы.....	511
ГЛАВА 5. ИЗУЧЕНИЕ И ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ МИСТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ СВТ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ КАК ГЛАВНОЙ ФОРМЫ ПРАВОСЛАВНОЙ МИСТИКИ В РОССИИ В КОН. XIX–СЕР. XX ВВ. ....	517
5.1. Значение свт. Григория Паламы для русских ученых.....	517
5.2. Первый период: знакомство с житием и подвигами святителя.....	524
5.3. Второй период: начало систематического изучения богословского наследия свт. Григория Паламы .....	530
5.4. Изучение наследия свт. Григория Паламы и его влияние на развитие богословских концепций православной мистики в наследии русского Зарубежья.....	552
5.5. Выводы.....	568
ГЛАВА 6. ПРАВОСЛАВНАЯ МИСТИКА: ОПЫТ СИСТЕМАТИЗАЦИИ .	573
6.1. Характерные особенности православной мистики и ее системообразующие элементы .....	573
6.2. Исихазм как высшая форма православной мистики .....	595
6.3. Выводы.....	601
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	604
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	610
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.....	668
СПИСОК ПУБЛИКАЦИЙ АВТОРА .....	669

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования.** В настоящее время наблюдается возрастание интереса к мистике и мистицизму во всем многообразии их 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, политической<sup>1</sup>. 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 мистики<sup>2</sup>.

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»<sup>3</sup>. 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

---

<sup>1</sup> См.: *Бычков В.В.* 2000 лет христианской культуры sub specie aetetica. 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.

<sup>2</sup> Более подробно см. *Карасёв Н.А.* Очерк православной мистики. М., 2019. § Актуальность исследования духовного опыта. С. 6-22.

<sup>3</sup> *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, стал английский ученый У. Джеймс (1842–1910)<sup>4</sup>, труд которого «предлагает прорывной подход к психологии мистического опыта»<sup>5</sup>. 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-

---

<sup>4</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.

<sup>5</sup> *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»<sup>6</sup>. В связи с этим возникает проблема корректного понимания православной мистики и отграничения ее от схожих феноменов.

---

<sup>6</sup> Малевич Т.В. Теории мистического опыта. М., 2014. С. 6.

*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 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 западно-европейской 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 но-

вая его форма — «мистицизм»<sup>7</sup>, 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 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»<sup>8</sup>. Мистическое богословие всегда было частью православной аскетики, ведь, по словам И.В. Попова, «аскетические лишения признаются средством для достижения мистического состояния духа»<sup>9</sup>. Следовательно, проблема связана с тем, что отсутствует единое и теоретически состоятельное определение православной мистики. Конечно, как указывает В.Н. Лосский, «реальность, открывающаяся созерцанию, не принадлежа к тварному миру, не может быть подобающим образом определена»<sup>10</sup>, 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 си-

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

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

<sup>9</sup> Там же. С. 122.

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



стематизированным. Возникает потребность корректной интерпретации понятия «православная мистика» в контексте православного богословия и ее дифференциации с другими формами мистицизма<sup>11</sup>. Эта проблема и стоит сегодня 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. Дубровин<sup>12</sup>, А.Д. Галахов<sup>13</sup>, Н.И. Барсов<sup>14</sup>, В.С. Соловьев<sup>15</sup>, сщмч. И.В. Попов<sup>16</sup>, П.М. Минин<sup>17</sup>, С.М. Зарин<sup>18</sup>, свящ. С.Н. Булгаков<sup>19</sup>, свящ. П. Аникиев<sup>20</sup>, М.В. Лодыженский<sup>21</sup>,

<sup>11</sup> 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 и мистицизма: Сб. материалов Третьей международной научной конференции (3–5 декабря 2009 г., Владимир). СПб., 2010.

<sup>12</sup> 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).

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

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> Попов И.В. Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2004–2005. В 2 т.

<sup>17</sup> Минин П.М. Мистицизм и его природа. Киев, 2003.

<sup>18</sup> Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996.

<sup>19</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.

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

М.А. Новоселов<sup>22</sup>. По понятным причинам в отечественной богословской науке за редкими исключениями не велось никаких исследований по мистицизму после 1917 г.<sup>23</sup>, 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)<sup>24</sup>, архим. Киприана (Керна)<sup>25</sup>, прот. Георгия Флоровского<sup>26</sup>, В.Н. Лосского<sup>27</sup>, прот. Иоанна Мейендорфа<sup>28</sup>. Наконец, в последнее время существенный вклад в изучение исследуемой тематики внесли такие известные ученые-патрологи, как митр. Иларион (Алфеев)<sup>29</sup>, А.И. Сидоров<sup>30</sup>,

---

<sup>21</sup> *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.

<sup>22</sup> *Новоселов М.А.* Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантизме. М., 2004.

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Нижний Новгород, 2011.

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

<sup>26</sup> *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.

<sup>27</sup> *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.

<sup>28</sup> *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.

<sup>29</sup> *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.

<sup>30</sup> *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. Дунаев<sup>31</sup>, А.Р. Фокин<sup>32</sup>, С.С. Хоружий<sup>33</sup>, Д.И. Макаров<sup>34</sup> и др. Имеются весьма удачно изложенные представления о путях формирования православного мирозерцания для мирян<sup>35</sup>.

Вопросы распространения мистики и мистицизма в России также рассматривались в трудах современных светских исследователей. Например, стоит упомянуть о работах Е.Г. Балагушкина<sup>36</sup>, Т.В. Малевич<sup>37</sup>. 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-

<sup>31</sup> *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.

<sup>32</sup> *Фокин А.Р.* Евагрий Понтийский — основоположник восточно-христианской мистико-аскетической традиции // Мистицизм: теория и история. М., 2008. С. 72–97; «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; Концепции «единения», «растворения» и «обожения» в мистике св. Максима Исповедника // *Философия религии: аналитические исследования*. М., 2017. Т. 1. № 1. С. 30–45.

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

<sup>34</sup> *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 эkkлесиологии XII–XIV вв.: некоторые наблюдения. Екатеринбург, 2017.

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

<sup>36</sup> *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.

<sup>37</sup> *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. Лаут<sup>38</sup>, Ж. Даниелу<sup>39</sup>, И. де Андиа<sup>40</sup>, А. Гийомон<sup>41</sup>, П. Динцельбахер<sup>42</sup>, Ф. Леппин<sup>43</sup>, С. Фаннинг<sup>44</sup>, У. Хармлесс<sup>45</sup> и др. Можно также упомянуть о многотомном «Словаре духовности»<sup>46</sup> и о фундаментальном исследовании Б. МакГинна<sup>47</sup>. 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;

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

<sup>39</sup> *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.

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

<sup>41</sup> *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.

<sup>42</sup> *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.

<sup>43</sup> *Leppin V.* Die christliche Mystik. München, 2007.

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

<sup>45</sup> *Harmless W.* Mystics. Oxford University Press, 2007.

<sup>46</sup> Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Paris, 1932–1995. 45 vols.

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

- показать единство и многообразие духовного опыта, а также его преемство в истории Православной Церкви;
- изучить традицию восточно-христианской мистики в патристический 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 вероучении;
- 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. Иринея 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), Оптиных 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. Пётр (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, государственный 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 под-

линном 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 важ-

нейшие понятия православной мистики. Так же есть основание полагать, что и свт. Григорий Палама в то время был уже известен на Руси, о чем свидетельствуют, 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 хоро-



шо знакома со святоотеческим наследием, начиная с ранних подвижников и заканчивая свт. Григорием Паламой и Каллистом Ангеликудом (Катафигиотом). 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 Святогорцем 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, став-

шего Сыном человеческим. В связи с этим можно сказать, что православная мистика христоцентрична. К сожалению, в дореволюционном русском богословии 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 катего-

риях святоотеческого богословия. При этом обожение является синергийным 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 право-*

*славная* и раскрыты их основные принципы. Также показаны трудности в определении православной мистики, связанные с попыткой некоторых исследователей 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, связан-

ную с отсутствием комплексных исследований по осмыслению мистики и мистицизма в русской богословской традиции XVII–XX вв. Автором предпринят 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.

# ГЛАВА 1. ПРАВОСЛАВНАЯ МИСТИКА В СВЕТЕ ЦЕРКОВНОГО ПЕРЕДАНИЯ: ЗАРОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ПОНЯТИЯ

## 1.1. Основные категории (история и этимология понятия мистического)

Как представляется, исходным пунктом мистического богословия в православной традиции являются слова Христа: «Вам дано знать тайны (τὰ μυστήρια) Царствия Небесного» (Мф. 13.11). Это выражение содержит слово μυστήριον — *тайна, таинство* (мн. ч. τὰ μυστήρια), калькой с которого является русское слово *мистика* (от прилагательного μυστικός — таинственный), оно и дает начало мистическому, т.е. таинственному богословию. Слово «мистика» играло определяющую роль в духовной культуре христианского мира до XVIII в., однако последующее отделение различных форм мистики и мистицизма от догматического вероучения привело к тому, что это понятие оказалось скомпрометированным, поскольку с «мистическим» стали связывать различные эзотерические и оккультные учения. При этом можно заметить, что новые формы теоретической мистики зачастую многим обязаны христианству, представляя собой искаженный образ последнего.

Этимология слова μυστήριον восходит к глаголу μύω. Прилагательное μύστος (от греч. μύω) означает «инициированный, посвященный»<sup>1</sup> (примечательно, что оно является одним из эпитетов Диониса); глагол μύω, восходящий к μύω, означает «посвящать в таинства», «учить, наставлять»<sup>2</sup>; μύω имеет следующие значения: «быть закрытым» (о глазах, рте, раковине моллюска, цветах), «закрывать» (о глазах, в особенности как предварительная процедура перед прохождением чего-то болезненного), «быть успокоенным, умень-

---

<sup>1</sup> A Greek-English Lexicon compiled by H.G. Liddell, R. Scott, rev. by H.S. Jones. Oxford: Clarendon press, 1996. P. 1156.

<sup>2</sup> Ibid. P. 1150.

шиться» (о боли)<sup>3</sup>. Таким образом, значение исходного глагола не только несет в себе значение закрытия, затворения, но и имеет отношение к прохождению испытания.

В античности термин *μυστήριον* применялся в первую очередь для обозначения мистериальных культов и связанных с ними священнодействий и посвящений (особенно часто в греческих источниках упоминаются элевсинские мистерии). Вместе с тем, этим словом обозначались принадлежности и орудия, объекты, используемые в ритуалах и при выполнении таинств, а также талисманы и тайное знание, которое предавалось посвященным во время инициации<sup>4</sup>, причем в таких контекстах это слово использовалось во множественном числе<sup>5</sup>. Впервые слово *μυστήρια* встречается у Гераклита, который противопоставляет «нечестивый» и «священный» способы посвящения в данные таинства<sup>6</sup>. Затем это слово дважды встречается у Геродота, упоминающего о мистериях разных племен<sup>7</sup>, а также у Эсхила, Софокла, Еврипида, Аристофана, чаще всего в сообщениях о таинствах, посвященных Деметре. Упоминания о Малых и Великих мистериях встречаются в диалогах Платона. К примеру, в диалоге «Горгий» Сократ иронизирует над поспешностью Калликла, который пытается преодолеть вершины познания, используя образ мистерий: «Счастливец ты, Калликл, что посвящен в Великие таинства прежде Малых: я-то думал, это недозволенно»<sup>8</sup>. В диалоге «Менон» Сократ упоминает о сроках проведения мистерий<sup>9</sup>, в «Пире» мудрая Диотима гово-

<sup>3</sup> A Greek-English Lexicon compiled by H.G. Liddell, R. Scott, rev. by H.S. Jones. P. 1157.

<sup>4</sup> Ibid. P. 1156.

<sup>5</sup> Весьма содержательная статья на эту тему: *Виноградов А.Ю.* Слово *μυστήριον* в античной и раннехристианской литературе // Православное учение о церковных таинствах: V международная богословская конференция Русской Православной Церкви (Москва, 13-16 ноября 2007 г.). М., 2009. Т. 1. С. 43-66; см. также: *Bouyer L.* *Mysterion and Mysticism: An Essay on the History of a Word* // *Mystery and Mysticism*. New York, 1956. P. 18-32, 119-137; *Kittel G.* *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, 1967. Vol. 4. P. 802-828; *Solignac A.* *Mystère* // *Dictionnaire de spiritualité*. Paris, 1980. N. 10. Col. 1860-1874.

<sup>6</sup> *Die Fragmente der Vorsokratiker* / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. Band 1–3. Berlin, 1952–1956. 22. В 14.

<sup>7</sup> *Herodotus*. *Historiae* II. 51; II. 171.

<sup>8</sup> *Plato*. *Gorgias* 497c; рус. пер.: Платон. *Горгий* // Платон. *Соч.*: В 4 т. М., 1993. Т. 1. С. 539.

<sup>9</sup> *Plato*. *Meno* 77e.



рит о «тайнствах» любви<sup>10</sup>. Вообще говоря, Платон видит определенную связь между познанием и таинством, о чем он говорит в «Пире» устами Алкивиада, сравнивая Сократа с сатиром Марсием: «Только напевы Марсия <...> одинаково увлекают слушателей и, благодаря тому что они сами божественны, обнаруживают тех, кто испытывает потребность в богах и таинствах»<sup>11</sup>. Сведения о мистериях, излагаемые у Платона, свидетельствуют о том, что его отношение к этим ритуалам далеко от скептического. Как отмечает Д. Лауэнштайн: «Ни один из греков не сообщил так много сведений об Элевсинских мистериях и ни один философ не использовал так широко их образы для выражения собственных идей, как Платон (427–347 гг. до Р.Х.). Не исключено, что его ученик Аристотель в особом трактате о мистериях затмил своего учителя, но рукопись Аристотеля была утрачена в средневековой Византии»<sup>12</sup>.

Со временем употребление этого термина расширилось, и он стал применяться не только по отношению к разного рода священнодействиям. Так, в римскую эпоху словом *μυστήριον* начинают обозначать вообще всякое мало-понятное явление, в том числе и природное (в таком значении слово упоминается в трудах римских врачей Сорана Эфесского и Аретея Каппадокийского). А.Ю. Виноградов, говоря об истории слова *μυστήριον*, замечает: «Это слово изначально обозначало вещи возвышенные, причем как конкретные (священнодействия-мистерии и их предметы), так и затем, по переносу значения, абстрактные (божественная тайна, человеческая тайна, тайна вообще)»<sup>13</sup>.

В Септуагинте этот термин встречается лишь в поздних в книгах, относящихся к эпохе эллинизма, причем только в книге пророка Даниила это сло-

<sup>10</sup> *Plato. Symposium* 210a–212a.

<sup>11</sup> *Ibid.* 215c; рус. пер.: *Платон. Пир // Платон. Соч.:* В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 126.

<sup>12</sup> *Лауэнштайн Д.* Элевсинские мистерии. М., 1996. С. 12.

<sup>13</sup> *Виноградов А.Ю.* Слово *μυστήριον* в античной и раннехристианской литературе // Православное учение о церковных таинствах: V международная богословская конференция Русской Православной Церкви (Москва, 13–16 ноября 2007 г.). М., 2009. Т. 1. С. 50.

во отражает суть мистики как Божественного деяния или как скрытой тайны Божией: «Даниил отвечал царю и сказал: тайны (μυστήριον), о которой царь спрашивает, не могут открыть царю ни мудрецы, ни обаятели, ни тайноведцы, ни гадатели. Но есть на небесах Бог, открывающий тайны (μυστήρια)» (Дан. 2:27-28; синодальный перевод). Такому словоупотреблению соответствует евр. קְרִי (קַר) — «тайна, секрет», которое передается в Септуагинте как μυστήριον, а в Вульгате — производным от него *mysterium*. Употребление этого слова в смысле тайного божественного знания распространяется в эпоху эллинизма в иудейской апокрифической литературе<sup>14</sup>. Кроме того, данный термин использует Филон Александрийский, сравнивая тайны античных мистерий с Божественными тайнами: «...пусть неверные заткнут свои уши или отойдут подальше, ибо мы обучаем божественным таинствам достойных священнейших таинств мистов (τῶν ἱερωτάτων μύστας)»<sup>15</sup>. Используя типологический метод толкования, Филон видит в восхождении Моисея на гору Синай два способа богопознания: один из них близок к аристотелевской эпистемологии, другой отличается мистическим характером. Как отмечает П. Динцельбахер, в трудах Филона обнаруживаются многие «классические» темы мистики (например, три ступени: очищение, просветление и единение, или концепция трезвого опьянения); посредством аллегорической интерпретации Тора могла быть представлена в трудах Филона как высший источник мудрости, который не только предвосхищал философию Плотина, но и превосходил ее<sup>16</sup>.

Наряду с термином μυστήριον в греческом языке были и другие понятия, относящиеся к мистериям и ритуалам, например, μυσταγωγία — тайноводство, т.е. введение или посвящение в таинства. Также широко использо-

<sup>14</sup> Виноградов А.Ю. Слово μυστήριον... С. 47.

<sup>15</sup> Philo Judaeus. De cherubim 42; рус. пер.: Филон Александрийский. О Херувимах, о пламенном мече и о первой твари, родившейся от человека, Каине // *Он же*. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 122.

<sup>16</sup> Dinzelsbacher P. Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. München, 1994. S. 37–38.

валась лексика, родственная близкому по значению глаголу κρύπτω — «скрывать»: κρυπτός — скрытый, секрет (ср. «крипта»); ἀπόκρυφος — скрытый, тайный (ср. «апокриф»); κρυφαῖος — скрытый, тайный; κρυψίνοος — скрывающий свои мысли, скрытный; κρύψις — скрывание, исчезновение, подавление, тайна. Кроме того, использовались слова αἴνιγμα — загадка; ἐνδότετος — внутренний, сокровенный. Многие из этих слов используются в греческом тексте Нового Завета и переводятся в славянских и русских переводах словом «тайна» и производными от него. Однако только понятие μυστήριον стало восприниматься в православной традиции в значении тайны как Божественного действия, плана, замысла спасительного домостроительства, а также в применении к тайне боговоплощения Христа. Поэтому оно имеет особое значение для последующего развития мистического богословия.

Как известно, греческий язык сыграл большую роль в установлении межкультурного диалога в эллинистическую эпоху. Благодаря завоеваниям Александра Македонского этот язык стал международным, в результате чего появилась Септуагинта и многие другие тексты. Неслучайно греческий язык становится и языком Благовестия. Влияние греческой культуры способствовало тому, что важнейшие идеи греческих богословов были восприняты их западными собратьями, в их числе и термин μυστήριον. Когда евангельская проповедь достигла Рима и его провинций, встал вопрос о ее переводе на латинский язык, в результате чего понятие μυστήριον получило два толкования: наиболее распространенное sacramentum, которое относилось к церковным таинствам, и собственно mysterium, которое использовалось большей частью в отношении Христа. Это обстоятельство свидетельствует о различиях в понимании Таинства как мистического действия в восточном и западном христианстве<sup>17</sup>. В частности, слово *sacramentum* (от *sacrare* — делать священ-

<sup>17</sup> Подробнее по истории термина sacramentum см.: *Mohrmann C. Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens // Harvard Theological Studies. Oxford university press, 1954. Vol. 47.*

ным, посвящать) означало в древности клятву верности при заключении двустороннего договора или клятву как военную присягу, что обусловило ряд нюансов, связанных с такой этимологией<sup>18</sup>. Как отмечает Д. Хеллер: «Очевидно, Тертуллиан выбрал это слово в силу его светского значения «присяги». Он видел параллель между присягой солдата своему императору, который почитался как «бог» и как κύριος («господин, господь»), и Крещением — как вступлением в ряды *militia Christi* («воинства Христова»)»<sup>19</sup>. Таким образом, если μυστήριον обозначал нечто таинственное и отвлеченное, то *sacramentum* относился к конкретному действию правового характера. Выбор термина определил развитие западного богословия как в понимании божественной тайны, так и в понимании таинств как церковных священнодействий: «Такой перевод сообщил пониманию таинства дополнительный элемент, а именно — юридический аспект. *Sacramentum* — это не только тайна, которая открыта Самим Богом и в которую верующие должны быть введены. Это акт правового характера, посредством которого устанавливаются или даже закрепляются, фиксирующие отношения между Богом и человеком, возникающие в Крещении»<sup>20</sup>. Однако в обиход западного мистического богословия вошел и термин *mysterium*, так что если за священнодействиями закрепился термин *sacramentum*, то *mysterium* сохранял значение той тайны,

---

N. 3. P. 141–152; Hotz R. Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West. Gütersloh, 1979.

<sup>18</sup> «Латинское слово *sacramentum* пришло из светской сферы и первоначально означало просто клятву или присягу. Оно употреблялось прежде всего в военной сфере в выражении «присяга на верность», которую приносил солдат в отношении своего военачальника. Кроме того, оно употреблялось в религиозной сфере и означало определенную сумму денег, которую в римском обществе две стороны, находящиеся в состоянии судебной тяжбы друг с другом, должны были положить на хранение в храм; затем проигравшая сторона должна была пожертвовать эту сумму» (Хеллер Д. Сакраментология в герменевтической перспективе // Православное учение о церковных таинствах: V международная богословская конференция Русской Православной Церкви (Москва, 13–16 ноября 2007 г.). М., 2009. Т. 1. С. 68).

<sup>19</sup> Там же. С. 71.

<sup>20</sup> Там же. С. 72. Значение терминологии не следует недооценивать. К примеру, как показал в своей недавней работе Д. Брэдшоу, понятие «энергии», отсутствующее на Западе, оказалось крайне важным для восточной традиции и в значительной степени определило различия в метафизике двух ветвей христианского мира. См.: Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012.

откровение которой от Бога человек получает во время совершения таинства как видимого действия. Так греческий термин вошел в обиход христианского богословия на Западе.

## 1.2. Элементы мистического в библейских текстах

Понятие «мистического» занимает важное место в христианском вероучении и в духовном опыте христианской жизни, основанием чему, как отмечалось выше, служат слова Христа: «Вам дано знать тайны (γινῶναι τὰ μυστήρια) Царствия Небесного» (Мф. 13.11; Мк. 4.11; Лк. 8.10). При этом нужно отметить, что смысловое наполнение понятия «познание» (γινῶσις) менялось в истории человеческой мысли. Исследователи отмечают, что в ветхозаветную эпоху познание отличалось синкретичностью, поскольку человек воспринимал себя «...как дифференцированное целое: сердце, душа и ум были так взаимосвязаны, что отделить одно от другого не представлялось возможным. Таким образом, познание предполагало не просто умственное действие, но участие всей личности целиком»<sup>21</sup>. Это имеет большое значение, поскольку в Священном Писании термин «познание» относится в первую очередь к познанию Бога, что предполагает не просто какое-то отвлеченное умопредставление, но участие всего человека и определенное соединение с Богом<sup>22</sup>. Например: «Будем стремиться познать (γινῶναι) Господа; как утренняя заря — явление Его, и Он придет к нам» (Ос. 6.3). Или: «...уразумеешь страх Господень и найдешь познание о Боге (ἐπίγνωσιν θεοῦ). Ибо Господь дает мудрость; из уст Его — знание и разум; Он сохраняет для праведных спасение». (Притч. 2.5–7). Равным образом и в новозаветный период познание Бога является основной задачей христианина. Люди сотворены Богом,

<sup>21</sup> Большой библейский словарь / Под ред. Элзуэлл У., Камфорт Ф. СПб., 2012. С. 501.

<sup>22</sup> Можно отметить, что современный философ Д. Брэдшоу видит в этом одно из существенных различий между восточной и западной традициями, говоря о западном интеллектуализме и восточном психофизическом холизме. См.: *Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе...* С. 263–310, 335–337, 358.

чтобы «...они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем, и движемся, и существуем» (Деян. 17.27-28)». Поэтому, начиная с основания христианской Церкви, тема богопознания и соединения с Богом становится основной темой христианского вероучения.

В связи с этим «познание тайн Царствия Небесного» представляет собой не столько теоретическое познание, сколько путь ко спасению. Этот путь осуществляется через самоотречение (Мф. 16.24; Лк. 9.23; Мк. 8.34; Мф. 10.37; Лк. 9.24), которое помогает перерождению ветхого человека в нового. Это и может быть названо мистикой Царствия Небесного. Начало пути в Царствие Небесное начинается в Церкви; начало Церкви — со дня Пятидесятницы. Как писал в свое время Ф. Шафф, все апостолы, исполненные в день Пятидесятницы благодати Святого Духа, проповедовали «...величайшие тайны Царства Небесного, воплощения, искупления, возрождения и воскресения»<sup>23</sup>. Дух Святой сошел на апостолов в виде огненных языков: так зримо описывается мистический акт, последствия которого сказались на возможности проповедовать: «И исполнились все Духа Святого, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать» (Деян. 2.4). Таким образом, жизнь христианской общины проходила в тесном единении с благодатью Святого Духа. Божественная благодать становится той таинственной Силой, которая осуществляет мистический опыт богообщения в рамках духовной жизни. Без этого, т.е. без таинственных энергий Духа, «которые действуют в живущих по Духу и обнаруживают себя деятельно», как говорит свт. Григорий Палама<sup>24</sup>, подлинной мистики быть не может. Благодатное действие Святого Духа и духовный опыт апостолов положили начало мистическому богословию.

<sup>23</sup> Шафф Ф. История христианской церкви. М., 2010. Т. 1. С. 292.

<sup>24</sup> *Gregorius Palamas. Hagioriticus tomus* // PG. Т. 150. Col. 1225; рус. пер.: Григорий Палама, свт. Святогорский томос // Альфа и Омега. М., 1995. № 3 (6). С. 69.

Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что из евангелистов наиболее мистическим содержанием отличается богословие ап. Иоанна<sup>25</sup>: «Что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам <...> чтобы и вы имели общение с нами: а наше общение — с Отцом и Сыном Его, Иисусом Христом» (1 Ин. 1.1). Слово принесло свет познания и благодать, как силу, дающую познание этого света<sup>26</sup>. Тема света, данная евангелистом, положила основу богословского осмысления богопознания как проникновения в сферу Божественного света. В Новом Завете Божественный свет, если его понимать как преображающую всю природу человека силу, выражает Славу Божию, Царство Небесное, Божественную нетварную энергию. Слава Божия в виде света открывает Бога каждому ищущему Его — эта тема повторяется в первом послании Иоанна: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1.5). Тем, кто познал и принял Его через веру, Он дал власть духовную и сделал чадами Божиими (Ин. 1.1-18): Слово стало плотью (Ин. 1.14), и через познание Слова и в приобщении к Нему человек сподобился стать чадом Божиим. С этих пор человек может «видеть небо открытым» (Ин. 1.51), познавать тайны ангельские, и через познание Сына познавать Отца: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14.6). «Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину <...> и будущее возвестит вам» (Ин. 16.13). Слова Христа: «Узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14.20) представляют собой некий прообраз всего последующего мистического богословия.

Еще одной важной темой богословия ап. Иоанна является идея божественной любви как силы и причины единения Бога и человека. В идее люб-

<sup>25</sup> К примеру, библеист Ч. Додд видел в нем «христианский мистический эзотеризм». См.: *Dodd Ch.H. The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, 1953. P. 187–200.*

<sup>26</sup> *Ibid. P. 201–212.*

ви сводятся воедино догматика, этика и мистика. Любовь как способ соединения с Богом прокладывает путь к ее мистическому истолкованию: «Любовь Бога — это Его самооткровение человеку; любовь человека — это полное посвящения себя Богу»<sup>27</sup>. Идея любви в Евангелии от Иоанна становится важнейшим посылом всего Нового Завета: воплощение вечного Слова как высочайшее проявление любви Бога к миру. Апостол Иоанн вводит такие понятия и термины, которые станут ключевыми в христианском мистическом богословии: Логос (Ин. 1.1-3); Свет: «Бог есть свет» (1Ин. 1.5); «Свет истинный» (Ин. 1.9); жизнь: «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеком» (Ин. 1.4); любовь: «Бог есть любовь» (1 Ин. 4.16); жизнь вечная (непосредственно связанная с богопознанием): «Сия есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17.3); ведение и видение Бога, сопричастное общение с Богом и единство с Ним: «Да будут едино, как Мы едино» (Ин. 17.22). Все эти темы так или иначе будут рассматриваться нами на последующих страницах диссертации.

Познание Бога есть жизненно необходимая потребность человека и залог вечной жизни<sup>28</sup>. Жизнь вечная заключается в единстве с Богом, с ангелами и всеми святыми, во славе и свете, когда человек преображается этим светом и становится чадом Божиим, наслаждаясь лицезрением Божественной славы. Эти идеи отличаются недостижимой для внерелигиозной философии силой, кроме того, они опытно проверены и подтверждены свидетельством множества подвижников. Вместе с тем Евангелие от Иоанна является источником мистики Таинств: «Я есмь хлеб жизни <...> Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную <...> Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6.48 и далее)<sup>29</sup>. Прича-

<sup>27</sup> Шафф Ф. История христианской церкви... С. 369.

<sup>28</sup> Dodd Ch.H. The Interpretation of the Fourth Gospel... P. 151–169.

<sup>29</sup> Интересно отметить, что Б. Метцгер даже ввел специальный термин — «дательный мистический», для выражений типа ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ, характерных для Посланий ап. Павла и некоторых других текстов (Metzger B.M. The Language of the New Testament // The Interpreter's Bible / Ed. G.A. Buttrick. New York, 1951. Vol. 7. P. 56).



стие Тела и Крови Христовых — наиболее важное Таинство христианской Церкви. И хотя евангелист не употребляет термин *μυστήριον*, его текст проникнут мистическим содержанием: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17.3). И связана эта «жизнь вечная» с тайнами Царствия Небесного, ибо жизнь вечная есть жизнь в Царствии Небесном или Царствии Божиим. Эти темы мистического богословия станут основополагающими для христианства. Так, учение о Божественном Свете будет развито святыми отцами и получит свое завершение в богословии свт. Григория Паламы.

В Евангелиях как основном источнике Откровения содержится вся совокупность мистического учения христианства. Мистическое переживание священного текста — не плод воображения или только усилий человека. Важнейшее отличие христианской мистики от философских мистических теорий — содействие («синергия») благодати Святого Духа<sup>30</sup>, которая в личной форме, в живом общении помогала передать тайну единения с Богом. Таким образом, в контексте Священного Писания «тайна» имеет два значения. Во-первых, это тайное знание, знание божественной премудрости, которое доступно только избранным, что характерно для синоптических текстов, где Христос зачастую говорит притчами: «...вам дано знать тайны (*τὸ μυστήριον*) Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах» (Мк. 4.11). Во-вторых, это тайна как действие Божие, связанное с замыслом Божиим и домостроительством Божиим: «...проповедуем премудрость Божию, тайную (*ἐν μυστηρίῳ*), сокровенную» (1 Кор. 2.7), «...каждый должен разуметь нас, как служителей Христовых и домостроителей тайн (*μυστηρίων*) Божиих» (1 Кор 4.1).

Вместе с тем нужно отметить, что в отношении корректного понимания христианской мистики действует принцип исторической преемственности. Источник христианского мистического учения — евангельская пропо-

---

<sup>30</sup> *Fanning S. Mystics of the Christian Tradition. London, 2001. P. 18–19.*

ведь Иисуса Христа. Все то, о чем учил Христос, предавалось из поколения в поколение, истины, возвещенные Христом, со временем раскрывались и интерпретировались, но ничего нового о Боге и соединении с Ним не раскрывали. Сам Христос как Богочеловек — это главная христианская Тайна.

Подлинным столпом христианского богословия, по мнению исследователей, является апостол Павел, в богословии которого много внимания уделяется пониманию тайны Божией как Божественного деяния, направленного на процесс спасения человека. Апостол исходит в своем учении из личного мистического опыта — например, когда он был восхищен до третьего неба и слышал неизреченные глаголы (2 Кор. 12.2). В основу богопознания ап. Павел ставит образ и подобие Божие в человеке, ибо человек родственен Богу («мы Его и род», Деян. 17.28). Истинная жизнь есть жизнь человека в Боге, ибо «мы Им движемся и существуем» (Там же). Начало богопознания апостол полагает в искании Бога (Деян. 17.27). Как пишет архим. Киприан (Керн), в посланиях апостол указывает на «способность человека к богоуподоблению и к максимальному приближению к Божественному»<sup>31</sup>. При этом богословие апостола христологично: вне Христа жизнь в Боге невозможна. Путь богопознания начинается с умирания для этой жизни и воскресения со Христом (Рим. 6.8); через крещение человек становится совершенным, будучи мистически соединен со Христом в Его святой Церкви как член тела Христова.

Согласно ап. Павлу, путь богопознания осуществляется тремя способами: через веру, познание тайн Божественной премудрости и любовь. Апостол пишет: «Представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу <...> преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познать, что есть воля Божия, благая, угодная, совершенная» (Рим. 12.1-2). В другом месте он пишет: «Да даст вам, по богатству славы Своей, крепко утвердиться Духом Его в внутреннем человеке, верою вселиться Христу в сердца ваши,

---

<sup>31</sup> Киприан (Керн), архим. Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995. С. 82.

чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что широта и долготы, глубина и высота, и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божиею» (Еф. 3.16–19). Познание возможно только через откровение, которое дал «Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким духовным благословением в небесах <...> открыв нам тайну Своей воли по Своему благоволению, которое Он прежде положил в Нем, в устройении полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф. 1.3–10). При этом самый совершенный путь познания — путь любви: «Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. ... А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор. 13.1–13). В другом месте ап. Павел пишет: «Более же всего облекитесь в любовь, которая есть совокупность совершенства» (Кол. 3.14).

Отсюда следует, что процесс откровения состоит из двух аспектов. Первый связан с осмыслением, насколько это возможно, откровения премудрости Божией, которое не всегда можно выразить словесно (мистика познания, гностический аспект); второй — с опытным постижением и приобщением полноты Божества (мистика единения, онтологический аспект). Таким образом, в контексте посланий открывается тайный смысл спасения, который состоит в достижении полноты жизни и духовного совершенства в мистическом единении с Богом, через Иисуса Христа при содействии Духа Святого<sup>32</sup>. Поскольку каждый человек совершенствуется в познании через водительство Духа Святого, от Него он и получает дары духовные: «Отец славы дал вам Духа премудрости и откровения к познанию Его, и просветил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его и какое богатство славного наследия Его для святых» (Еф. 1.17–19).

<sup>32</sup> Подробнее см.: *Panikulam G. Κοινωνία in the New Testament: A Dynamic Expression of Christian Life. Rome, 1979; Banks R. Paul's Idea of Community: The Early House Churches in their Historical Setting. Exeter, 1980.*

Опытная сторона мистики раскрывается в учении о тайне домостроительства Божия и также является важной темой апостольских посланий. Цель домостроительства Божия состоит в приведении человека к единению с Богом, что в последующем богословии получило название — обожение (θεώσις). Во время второго пришествия все верующие, пишет апостол, — «восхищены будем на облаках в сретение Господне на воздухе, и так всегда с Господом будем» (1 Фес. 4.17). Павел акцентирует внимание на том, что человек онтологически и мистически изменится — из тленного станет нетленным: «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока... Мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (1 Кор. 15.51-53). По этому поводу о. Киприан (Керн) пишет: «И пусть слово «обожение» не сказано (сказано оно будет христианскими писателями позже, уже в III-IV веках), но вывести мысль об этом нетрудно из некоторых мест посланий. Во Христе обитает вся полнота Божества телесно (Кол. 2.9), и потому и мы имеем полноту в Нем, Который есть глава (Кол. 2.10). Тело Христово — Церковь (Еф. 1.23), и «мы многие одно тело, ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10.17). <...> ...все это только подтверждает мысль Апостола язычников, и дает твердые основания будущим писателям Церкви для богословствования об обожении»<sup>33</sup>. Боговоплощение Христа раскрывается как спасительный таинственный акт, сокрытый прежде творения мира, но открытый самим Христом (см.: 1 Кор. 2.1; 4.1; 13.2; 14.2; 15.51; Еф. 6.19). Понимание тайны Царствия Небесного раскрывается как Божественная тайна, как конкретный замысел Бога относительно судьбы мира, а точнее, его спасения (Еф. 3.9; Рим. 11.25; Еф. 1,9; Откр. 10,7). Ввиду этого можно сказать, что в сотериологии апостола Павла мистический опыт

---

<sup>33</sup> Киприан (Керн), архим. Золотой век святоотеческой письменности. С. 83.

играет первенствующую роль<sup>34</sup>. Апостол раскрывает тайну спасения как единый замысел Бога, который исторически выразился в воплощении Сына и нисхождении Святого Духа.

Так, апостол говорит, что ему Богом открыта тайна (μυστήριον), существовавшая от вечности, «которая не была возвещена прежним поколениям сынов человеческих» (Еф. 3.4-5). В настоящее же время эта тайна «открыта святым Апостолам Его и пророкам Духом Святым» (Еф. 3.5). В послании к коринфянам апостол говорит о Премудрости Божией как о высочайшей, недоступной логическому человеческому познанию, ибо это не мудрость века сего, но при этом доступной опытному познанию, совершенному через Откровение Божие (ср.: 1 Кор. 2.6-16). Познать эту Премудрость можно при условии особого духовного устройства, когда человек становится «духовным», однако и духовный человек познает эту тайну не своими силами: «...нам Бог открыл это Духом Своим» (1 Кор. 2.10). Таким образом, в учении ап. Павла во всей полноте содержится смысл христианской мистики. Так было положено основание мистического богословия христианской Церкви.

Итак, понятие тайны в апостольских посланиях связано с замыслом Божиим о мире и человеке. Тайна любви Бога к человеку и есть тайна Его благой воли: чтобы никто не погиб, но все спаслись. Все это именуется тайной домостроительства Божия, цель которого — воссоздание человека в его прежнем достоинстве и восстановление прежней гармонии общения человека и Бога. Хотя эта тайна открывается постоянно, открыта она будет полностью только тогда, когда «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15.28). Мистику апостола Павла можно определить как мистику единения с Богом посредством приобщения к мистическому телу Иисуса Христа и при содействии Святого Духа<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> См. по этому поводу: *Ковшов М.В.* Сотериологическое измерение богообщения в богословии апостола Павла на примере Послания к Римлянам // *Христианское чтение.* СПб., 2011. № 1 (36). С. 115–138.

<sup>35</sup> Подробнее об этом: *Афанасий (Евтич), иером.* Эклесиология Апостола Павла. М., 2009.

Теперь следует затронуть еще одну важную тему. В Евангелии основной темой проповеди Христа является вечная жизнь, которая есть жизнь человека в единстве со Христом в Царствии Божием. Христос начал свою проповедь с возвещения Царства Небесного (Мк. 1.15), Он также посылал апостолов проповедовать Царство Божие (Лк. 10.9), заповедуя идти узким путем, ведущим в жизнь вечную (Мф. 7.13). Спасение состоит в том, чтобы так устроить земную жизнь, чтобы она была залогом жизни вечной. Путь в жизнь вечную осуществляется через познание тайн Царствия Небесного, и в этой жизни главное место отводится духовному опыту. Христос Своим примером дал идеальный образ христианской жизни: «Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам» (Ин. 13.15). Таким образом, Он заложил основную идею духовного делания, достижения идеала христианской жизни.

Жизнь апостольского периода наполняется новым содержанием, в Пятидесятнице совершается мистический акт рождения Тела Христова — Церкви, в которой все люди — «живые камни» (1 Пет. 2.5) единого богочеловеческого организма, устрояющие из себя «дом духовный» (1 Пет. 2.5). Это событие (Пятидесятница) имеет две стороны: видимую и невидимую. Говоря языком богословия, апостолы приобщились благодати Святого Духа, реально соединились с Богом и стали богоподобными; огненные языки, согласно православному учению, есть Божественный нетварный свет, благодать, Божественное сияние и слава, т.е., пользуясь языком византийского богословия, нетварные Божественные энергии<sup>36</sup>, которые дали силу разуму человеческому проникать в тайны Царствия Небесного: «...отверз им ум к разумению Писаний» (Лк. 24.45). Апостолы получили от Бога возможность не только говорить на иностранных языках, они как бы переводили внутренний мистический опыт на понятный язык и возвещали «великие дела Божии» (Деян. 2.12).

---

<sup>36</sup> См.: Григорий Палама, свт. Беседы (Омилии). М., 1993. Ч. 3. С. 97.

В первой христианской проповеди можно выделить три уровня мистического содержания духовной жизни. 1) Духовная жизнь становится наполнена знамениями и чудесами; они доступны всем, и все могут быть свидетелями сверхъестественных явлений, происходящих в христианской жизни. 2) Духовная жизнь наполнена многими сверхъестественными явлениями, доступными духовно совершенным; они могут видеть вещие сны, видения, исполняются пророчества. 3) Третий уровень — духовный опыт богопознания. Таким образом, апостольский период христианской эпохи дал образцы духовного опыта, которые стали архетипами аскетического делания для всех последующих подвижников. С первых веков исторического бытия Церкви духовный опыт получил различные формы существования; мистический опыт стал неотъемлемой частью духовной жизни.

Среди апостолов идеал христианской жизни, наполненный глубоким мистическим содержанием, воплотили апостол Петр, апостол Иоанн и апостол Павел. Так, ап. Петр учит, что пророки, «будучи движимы Духом Святым» (2 Пет. 1.21), возвестили тайну божественного домостроительства о спасении рода человеческого. Петр стал проповедником такого важного аспекта духовного опыта, как свидетельство: он был соучастником Преображения Господня и Крестных страданий Христа. В акте Преображения апостол выделяет следующие явления: божественное откровение, возвещенное пророками; богоявление, которое проявилось в сверхъестественном явлении света и голосе Бога Отца; и третье — приобщение Богу, чтобы мы «соделались причастниками Божественного естества» (2 Пет. 1.4). Кроме того, ап. Петр показал также образ истинного покаяния и непрестанного плача о грехах — этот аспект станет одним из важных в аскетическом подвиге, без этого опыта не достиг совершенства ни один христианский аскет. Для многих подвижников (ср. учение преп. Исаака Сирина) слезы стали одним из важнейших мистических аспектов достижения боговидения.

Апостол Иоанн Богослов обладал особыми мистическими дарами<sup>37</sup>. Его называют, особенно в западной христианской традиции, по преимуществу мистиком: «Иоанн был не логиком, а провидцем; не мыслителем, а мистиком; он не доказывает, а провозглашает; он делает выводы неожиданно, как будто повинувшись интуиции»<sup>38</sup>. Он свидетельствует, исходя из своего личного духовного опыта: «Что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове Жизни» (1 Ин. 1.1). Так, в пятой главе своего Евангелия он раскрывает понимание вечной жизни: «Отец имеет жизнь в самом Себе» (Ин. 5.26), и Сын, как истинный Бог, также вместе со Отцом имеет «жизнь в Самом Себе» (Ин. 5.26). Эту жизнь Бог как благо дарует и своему творению; жизнь вечная сочетается с природным качеством Бога — любовью; в даровании жизни вечной проявляется любовь Божия к человеческому роду: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3.16). В духовной жизни ап. Иоанн акцентирует внимание на двух основных категориях духовного опыта: свет и любовь как средства богопознания и опытного приобщения.

Слова Христа: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14.6), становятся основой христианской мистики, как опытного пути соединения с Богом. Символика света, присутствующая почти во всех работах христианских мистиков, также имеет своим истоком пролог Евангелия от Иоанна: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его <...> Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1.5 и далее). Христос в качестве залога вечной жизни дарует каждому верующему возможность приобщиться истинной жизни посредством приобщения Его Тела и Крови. Упомянутые темы повторяются и в первом Послании Иоанна: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой

<sup>37</sup> См.: *De Villiers, Pieter G.R.* Union with the transcendent God in Philo and John's Gospel // *Hervormde Teologiese Studies*. 2014. Vol. 70, N 1. P. 1–8.

<sup>38</sup> *Шафф Ф.* История христианской церкви... С. 368.



тьмы» (1 Ин. 1.5); «исповедующий Сына имеет и Отца» (1 Ин. 2:23). Сюда же относится имеющая большое значение для поздней мистики переживаний тема различения духов: «...не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире» (1 Ин. 4.1). В основе различения лежит исповедание Иисуса Христа: «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь <...> Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4.8, 4.16); «Будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас» (1 Ин. 4.19). Кроме того, книга «Откровения» ап. Иоанна как особый жанр христианской литературы привнесла в христианскую традицию множество образов, которые появлялись в мистике. Само положение ап. Иоанна на острове Патмос было сходно с положением пророков и провидцев и стало образом подобных явлений христианской святости. «Я был в духе в день воскресный, и слышал позади себя громкий голос» (Откр. 1.10). В дальнейшем в мистической традиции будет часто встречаться понятие «откровение в духе», которое может считаться устойчивой формулой в описании вдохновения, озарения, экстаза.

Подытожить сказанное можно следующим образом. Осмысление мистического опыта составляет суть мистического богословия. В основе мистического христианского опыта лежит **Боговоплощение**, которое является краеугольным камнем всей православной мистики. Во Христе родился новый человек; Бог стал человеком, чтобы человек стал богом. Непознаваемый и непостижимый Бог посредством воплощения становится доступен человеку. Онтологическая пропасть между природой Божественной и человеческой не уничтожается, но и не становится отныне препятствием для единения человека и Бога. Разум Божественный несравненно превосходит разум человеческий, но человек может стяжать «ум Христов», благодаря чему возможно познавать «тайны Царствия Божия». Наконец, человек уподобляется Богу посредством послушания и смирения воли: поскольку во Христе воля человеческая согласована воле Божественной, постольку каждый человек как отдель-

ная личность уподобляется Христу, становясь членом Его Тела<sup>39</sup>. Между волей Божией и волей человеческой нет пропасти, напротив, происходит синергия — содействие человеческой и Божественной природы, когда человек становится «богоносцем».

Сам процесс преобразования человека таинственный и определяется Евангелием, как познание тайн Царствия Небесного. Это познание доступно избранным и начинается оно уже здесь на земле и закончится в будущей жизни. Этот опыт единения с Богом постоянно осмысливается в духовной жизни Церкви и православном святоотеческом богословии.

Главная цель христианского мистического опыта — достичь богоуподобления и соединения с Богом, что есть жизнь вечная в Царствии Божию. Процесс богоуподобления совершается в рамках новой жизни, которая называется духовной, а в мистико-аскетическом опыте православной Церкви называется стяжанием благодати Святого Духа. Средоточием, удостоверением и залогом будущего истинного соединения человека и Бога является Церковь (мистическое Тело Христово) и ее Таинства, которые имеют видимую и невидимую, духовную составляющие<sup>40</sup>. Мистический опыт предполагает, что уже здесь, в зависимости от духовного состояния, человек может в той или иной степени реально, опытно причаститься благодати и соединиться со Христом и через земную жизнь в Церкви достигнуть жизни вечной в Царствии Божию.

Эти идеи, заложенные в Священном Писании, будут впоследствии раскрыты в Священном Предании православной Церкви, в трудах выдающихся подвижников и аскетов, отцов и учителей Церкви. К рассмотрению первого этапа — доникейского богословия — теперь и следует перейти.

---

<sup>39</sup> *Richardson A., Bowden J.* The Westminster Dictionary of Christian Theology. Westminster, 1983. P. 285–286.

<sup>40</sup> На эту тему написано довольно много работ. См. напр.: *Vorgrimler H.* Sacramental Theology. Liturgical Press, 1992; *Mick L.E.* Understanding the Sacraments Today. Liturgical Press, 2006; *Stoutzenberger J.* Celebrating Sacraments. Saint Mary's Press, 2000; *Chauvet L.-M.* The Sacraments: The Word of God at the Mercy of the Body. Liturgical Press, 2001.

### 1.3. Доникийский период

#### *Эпоха мужей апостольских*

В период мужей апостольских духовная жизнь, как и при апостолах, была наполнена жадной богообщения, единения с Богом через Иисуса Христа: «Вера ваша влечет вас на высоту, а любовь служит путем, возводящим к Богу. Поэтому все вы спутники друг другу. Богоносцы и храмоносцы, Христоносцы, святоносцы, во всем украшенные заповедями Иисуса Христа»<sup>41</sup>. Известно, что некоторые мужи апостольские, в лице сщмч. Игнатия Богоносца, сщмч. Климента Римского и сщмч. Поликарпа Смирнского, являются примером величайших образцов мученического подвига<sup>42</sup>. При этом мученичество понималось как особый духовный опыт. Впоследствии, когда гонения на Церковь прекратились, ревнители духовной жизни и аскеты, вдохновляемые примерами мучеников, совершали духовные подвиги, стремясь уподобиться мученикам. Внешняя среда и историческая ситуация вносили свой вклад в формирование духовного опыта раннего христианства. В духовной жизни христианина формируются новые формы мистического опыта — различного рода духовные дарования: «Что Дух Святой обитает в учениках Христа, как в храме, — и есть источник обновления и силы, противостоящей всему миру, — это было не предметом веры, а самым очевидным фактом обыденной жизни. Вся древнехристианская апологетика была построена на доказательствах Духа и силы»<sup>43</sup>. Духовный опыт, в свою очередь, стал основой построения богословских теорий.

<sup>41</sup> *Ignatius Antiochenus. Ad Ephesios 9.1*; рус. пер.: *Игнатий Богоносец. Послание к ефесянам // Писания мужей апостольских*. М., 2008. С. 273 (в дальнейшем рус. пер. указывается по этому изданию).

<sup>42</sup> Хотя подлинность жития св. Климента отвергается современными исследователями (*Quasten J. Patrology. Westminster, 1986. Vol. 1. P. 43*), тем не менее никаких других сведений о его кончине не сохранилось.

<sup>43</sup> *Попов И.В. Труды по патрологии: Святые отцы II-IV вв. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 55.*

Наследие мужей апостольских представляет собой не теоретическую рефлексию, а живое ощущение благодати Божией. Один из выдающихся представителей этой эпохи, чье наследие наиболее интересно с точки зрения рассматриваемой темы — сщмч. Игнатий Антиохийский. Согласно учению сщмч. Игнатия, вся христианская жизнь проходит в тесном мистическом единстве с Богом. В Послании к ефесянам он называет христиан «подражателями Бога»<sup>44</sup> и призывает «всегда быть и в союзе с Богом»<sup>45</sup>. В писаниях сщмч. Игнатия человек занимает особое место; он словно изъят из повседневности: «Вы истинные камни храма Отчего, уготованные в здание Бога Отца»<sup>46</sup>. С.Л. Епифанович видит в этих словах свидетельство единства мысли еп. Игнатия с рассуждениями ап. Иоанна Богослова: «Та же возвышенная христология, во плоти созерцавшая Христа, то же чувство мистического единения со Христом»<sup>47</sup>. Одна из главных тайн, согласно учению сщмч. Игнатия, заключается в том, что «Бог явился по-человечески для обновления вечной жизни, и получило начало то, что было приготовлено у Бога»<sup>48</sup>. В Послании к магнезийцам он описывает как таинства – рождение, страдание и воскресение Христа: «Наша жизнь воссияла через Него и через смерть Его <...> через ее тайну (δι' οἷ μυστηρίου) получили мы начало веры»<sup>49</sup>. Внутреннее состояние и духовное переживание мужей апостольских характеризовались ощущением личной причастности к Господу. Как пишет сщмч. Игнатий: «Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего. Кто сам имеет Его в себе, тот пусть поймет, чего желаю»<sup>50</sup>. По словам прот. Георгия Флоровского, у сщмч. Игнатия присутствует «мистический эрос мученичества, мученического подражания Христу»<sup>51</sup>. Это таинственное состояние мистического

<sup>44</sup> *Ignatius Antiochenus*. Ad Ephesios 1.1; рус. пер.: С. 331.

<sup>45</sup> *Ibid.* 4.2; рус. пер.: С. 271.

<sup>46</sup> *Ibid.* 9.1; рус. пер.: С. 273.

<sup>47</sup> Епифанович С.Л. Лекции по патрологии. СПб., 2010. С. 133.

<sup>48</sup> *Ignatius Antiochenus*. Ad Ephesios 19.3; рус. пер.: С. 277.

<sup>49</sup> *Ignatius Antiochenus*. Ad Magnesios 9.1; рус. пер.: С. 282.

<sup>50</sup> *Ignatius Antiochenus*. Ad Romanos 6.3; рус. пер.: С. 293.

<sup>51</sup> Флоровский Г. Отцы первых веков. Кировоград, 1993. С. 10.

переживания дает такую уверенность и такое боговедение, которое не обеспечивается никаким разумным познанием.

В самом деле, на первое место сщмч. Игнатий ставит духовный опыт, живое ощущение и переживание Христа в своем сердце. Самое главное — иметь Христа в сердце, быть христоносцем, а все, что необходимо для познания, открывает Бог: «Кто приобрел слово Иисусово, тот истинно может слышать и Его безмолвие, чтобы быть совершенным, дабы и словом действовать и в молчании открываться. <...> Посему будем все делать так, как бы Он Сам был в нас, чтобы мы были Его храмами, а Он был в нас Богом нашим, — как Он и действительно есть, и некогда явится пред лицом нашим, потому мы справедливо любим Его»<sup>52</sup>. Таким образом, «ношение Христа» в сердце объединяет человека с Богом, что является началом познания Божественных тайн. «В возвышенном воззрении на Сына Божия св. Игнатий примыкает к логологии св. Апостола Иоанна Богослова, — пишет С.Л. Епифанович. — Он называет Его “Словом, изшедшим из молчания”, “мыслию Божией”, и этим показывает, как древние христиане понимали таинственное наименование сына Божия Словом: они рассматривали Его как истинное начало Откровения, явление Которого открыло нам тайны “Божественного безмолвия”, как слова человека открывают мысли»<sup>53</sup>.

Основные мистические интуиции мужей апостольских направлены на понимание соотношения жизни земной, временной с жизнью вечной. Мужья апостольские вырабатывали способы проникновения во внутренний, таинственно-духовный смысл Священного Писания, особенно тех мест, которые свидетельствовали о боговоплощении и искупительной силе Христа. У сщмч. Климента Римского эта способность «высшего ведения» именуется гнозисом<sup>54</sup>. Характерная особенность мистики мужей апостольских состоит в том,

<sup>52</sup> *Ignatius Antiochenus*. Ad Ephesios 15.2–3; рус. пер.: С. 276.

<sup>53</sup> *Епифанович С.Л.* Лекции по патрологии. СПб., 2010. С. 127.

<sup>54</sup> *Clemens Romanus*. Epistula ad Corinthios 1.2; 11.2; 27.7; 36.2; 40.1; 41.4; 44.1; 48.5; см. также: *Писарев Л.И.* Очерки из истории христианского вероучения патристического периода: Век мужей апостольских. СПб., 2009. С. 261.

что они органически связывали духовный опыт с идейным содержанием Писания, особенно – Нового Завета. При этом их мистика строго христологична. Поэтому, как отмечает Л.И. Писарев, «У мужей апостольских оттеняется двойкий смысл [Священного Писания] — духовно-идейный, таинственный, и буквально-реальный, плотский. Причем устанавливается тесное соотношение между этими двумя смыслами, как между “духом” и “плотью” в личности Христа Богочеловека»<sup>55</sup>. В спасении во Христе сочетаются догматический, этический и мистический аспекты. Таким образом, мистика мужей апостольских есть выражение их духовного опыта, при том, что у них еще нет его теоретического обоснования. Архим. Киприан Керн писал об учении св. Игнатия: «Хотя он и не говорит самого слова “усыновление”, “сыновство”, однако он знает, что надо “достичь Бога” или “достичь Иисуса Христа”. Это не только нравственное уподобление, это мистика непосредственного единения с Богом <...> Для св. Игнатия эта мистика богообщения, а следовательно, и обожения, осуществляется в том, что христианин есть храм Христа. <...> Достигается это стяжанием Святого Духа, “чтобы было единение плотское и духовное”»<sup>56</sup>.

### *Период раннехристианских апологетов*

Как и писатели эпохи мужей апостольских, раннехристианские апологеты не выделяли тему мистики и мистического в отдельную рубрику. Так, свт. Мелитон Сардийский развивал идею соотнесения тайн происхождения космоса, которые раскрывались в античных мистериях, с тайнами домостроительства Божия о спасении человека. Термин *μυστήριον* им употреблялся для обозначения церковных священнодействий и таинственных образов Ветхого Завета. Митрополит Кирилл (ныне патриарх) видит в Мелитоне учителя о Таинствах Церкви: «Мелитон пишет о Христе как о таинстве. Христос яв-

<sup>55</sup> Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода: Век мужей апостольских. С. 287.

<sup>56</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология святителя Григория Паламы. Париж: YMCA-Press, 1950. С. 85; *Ignatius Antiochenus. Ad Magnesios* 8.2.

ляется для него высшим христианским таинством — таинством Пасхи и таинством Спасения <...> Таким образом, на примере гимна св. Мелитона мы видим, как мистерия в христианстве приобретает христоцентрическое измерение»<sup>57</sup>. В анонимном «Послании к Диогнету» говорится о том, что свидетельство о Христе и подражание Ему — важнейший внутренний фактор духовной жизни. Автор пишет о христианах, что они имеют «таинство собственного их богопочтения (τὸ θεοσεβείας μυστήριον)»<sup>58</sup>, которым нельзя научиться от человека, ибо это дар Божий. Христианский Бог «не послал к людям, как мог бы кто предположить, кого-либо из слуг своих <...>, но самого Художника и Создателя всего, Которым Он сотворил небеса, Которого тайны (τὰ μυστήρια) верно сохраняют все небесные тела»<sup>59</sup>. Автор также отмечает, что достигнув совершенства, человек начинает понимать тайны Божии: «Тогда ты, находясь на земле, увидишь, что есть Бог живущий на небесах, тогда начнешь изрекать тайны Божии (μυστήρια Θεοῦ)»<sup>60</sup>.

Более ясно учит о мистическом богопознании сщмч. Иринея Лионский. Тексты сщмч. Иринея показывают его глубокое понимание христианских истин, основанное не только на рациональном размышлении, но и на опытном познании. Он пишет: «Мы не имеем нужды ни в каком законе в качестве воспитателя; вот, мы говорим с Отцом и стоим пред Ним лицом к лицу, сделавшись младенцами в злобе и укрепившись в праведности и благопристойности»<sup>61</sup>. Сщмч. Иринея развивает мысль о постепенном познании Бога, которое открывалось как исторически, так и мистически. Исторически Бог открывал Себя пророкам, которые познавали его отчасти прикровенно; полное от-

<sup>57</sup> Кирилл (Гундяев), митр. Таинства в жизни Церкви // Православное учение о церковных таинствах: V Международная Богословская Конференция Русской Православной Церкви (Москва, 13–16 ноября 2007 г.). М., 2009. Т. 1. С. 25.

<sup>58</sup> *Justinus Martyr. Epistula ad Diognetum* 4.6; рус. пер.: Послание к Диогнету // *Иустин Философ*. Творения. М., 1995. С. 375 (с изм.).

<sup>59</sup> *Ibid.* 7.2; рус. пер.: С. 378.

<sup>60</sup> *Ibid.* 10.7; рус. пер.: С. 382 (с изм.).

<sup>61</sup> *Irenaeus Lugdunensis. Demonstratio apostolicae praedicationis* 96; рус. пер.: *Иринея Лионский*. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. С. 628–629.

кровение и богопознание стало возможным после боговоплощения<sup>62</sup>. Как отмечает В.Н. Лосский, «св. Иринеи Лионский различает три ступени видения: видение пророческое — через Духа Святого, видение усыновления — Сыном, и видение Отчее в Царствии Небесном»<sup>63</sup>. Вместе с тем сщмч. Иринеи первым ставит вопрос о принципиальной непознаваемости Бога (Божественной сущности). Многие вопросы должны быть смиренно предоставляемы Богу, ибо истинное ведение будет доступно только в жизни вечной<sup>64</sup>. Согласно с древним принципом «подобное стремится к подобному», который был важен для античной эпистемологии, богопознание дарует человеку приобщение к Богу, через богопознание сам человек достигает богоуподобления: «Люди будут видеть Бога, чтобы жить, через видение сделавшись бессмертными и достигая даже до Бога»<sup>65</sup>. Богопознание начинается на земле. И здесь мы не только можем, но и должны стяжать истинное познание о Боге: «Приличнее нам <...> упражнять себя в исследовании таинства и распоряжения Сущего Бога и возрастая в любви к Тому, Кто ради нас столь много сделал и делает, но никогда не отступать от того верования, которым весьма ясно возвещается, что Тот только есть по истине Бог и Отец, Кто сотворил сей мир и создал человека и дал Своей твари способность возрастания»<sup>66</sup>. Но познание вещей божественных требует откровения, ибо мы «лишены знания Его таинств» силой своего собственного разума<sup>67</sup>. Вместе с тем сщмч. Иринеи отводит особое место единению человека и Бога, которое совершается через Христа. Он впервые богословски обосновал значимость боговоплощения как фактор, ведущий человека к обожению: «Для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий — Сыном Человеческим, чтобы [человек], соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божи-

<sup>62</sup> *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses* II.30.9.

<sup>63</sup> Лосский В.Н. Боговидение. М., 2006. С. 338.

<sup>64</sup> *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses* II.28.6.

<sup>65</sup> *Ibid.* IV.20.6; рус. пер.: С. 378.

<sup>66</sup> *Ibid.* II.28.1; рус. пер.: С. 192.

<sup>67</sup> *Ibid.* II.28.2.



им»<sup>68</sup>. Эту идею с особой глубиной разовьет свт. Афанасий Великий, после чего она делается догматической формулой не только сотериологии, но и мистического богословия. Как отмечает архим. Киприан (Керн), «богословская заслуга св. Иринея состоит в том, что он первый из христианских писателей ясно высказал мысль об обожении человека. Эту мысль и до него можно было угадать в христианской письменности, но обычно считается, что это заслуга св. Афанасия Великого, но классическая формула последнего “Бог воочеловечился, чтобы человек обожился”, была в сущности, только более четкой формулировкой мысли, уже принадлежащей св. Иринею. В этом св. Иринею, несмотря на всю свою жизнь на Западе, преимущественно греческой, восточный отец Церкви»<sup>69</sup>. Опытный путь богопознания, согласно учению сщмч. Иринея, невозможен вне Церкви. Христос учредил Церковь, которая есть тело Христово, и в этом теле правит Святой Дух: «Где Церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там и Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина»<sup>70</sup>. Все устройство и действие Церкви направлено на спасение человека<sup>71</sup>.

В учении о Духе Святом св. Иринею раскрывает содержание христианской мистики. Благодать Святого Духа делает человека совершенным: «Мы слышали многих братьев в Церкви, которые имели пророческие дарования и через Духа говорили разными языками, и для общей пользы выводили наружу сокровенные [тайны] людей и изъясняли таинства Божии, таковых Апостол называет также “духовными”, и они духовны по причастию Духу»<sup>72</sup>. По мысли архим. Киприана, богословие Иринея, которое выражает «сознание “обожения” человека и мысль о стяжании Св. Духа, представляют значительные заслуги его как богослова и мистика. Вся восточная мистическая линия

<sup>68</sup> *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses III.19.1; рус. пер.: С. 296.*

<sup>69</sup> *Киприан (Керн), архим. Золотой век святоотеческой письменности. С. 101.*

<sup>70</sup> *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses III.24.1; рус. пер.: С. 317.*

<sup>71</sup> *Osborn E. Irenaeus of Lyons. Cambridge university press, 2003. P. 251–264.*

<sup>72</sup> *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses V.6.1; рус. пер.: С. 462.*

пойдет именно этим путем»<sup>73</sup>. И далее: «Читая св. Иринея, нельзя не признать мистической традиции св. Евангелиста Иоанна», а также апостола Павла<sup>74</sup>. В свою очередь В.Н. Лосский обращает внимание на прослеживаемую св. Иринеем связь между общением с Богом и жизнью вечной. Именно богоспознание приводит человека к жизни вечной в Царствии Небесном: «Отец же дарует нетление в жизнь вечную, которая для всякого происходит от видения Отца <...> Поэтому, видящие Бога причастны жизни»<sup>75</sup>. Этот процесс начинается уже здесь, на земле, и простирается в вечность.

В этот период термин *μυστήριον* употребляется в отношении тайны Божества и домостроительства, в то же время появляется и связь этого термина с церковными Таинствами. Впоследствии в сочинениях святых Отцов христианское вероучение и церковные священнодействия, которые в IV в. получили именование «Таинств», понимались как тайное знание и тайное священнодействие, которые не следует разглашать непосвященным. Однако истинный смысл церковных Таинств состоял именно в том, что над человеком совершалось Божественное священнодействие, в котором человек посредством веры неизреченно приобщался тайнам Божиим. Дух Святой в таинстве непосредственно открывал человеку путь ко спасению, именно в том смысле, в каком оно получило развитие в православном мистическом богословии. Эта позиция в корне отлична от положения различных еретических движений, согласно которым тайное знание само по себе спасительно. Православное богословие пошло по иному пути: не знание само по себе спасало, но сила и благодать Божия, а эта сила подавалась каждому по вере. За церковными священнодействиями закрепилось затем общее название «Таинств», как тайно подающих человеку благодать Божию для приобретения спасения. Отсюда видно, что понятие таинства с древних времен присуще христианскому вероучению как одна из важнейших его категорий. Оно указывает не только

<sup>73</sup> *Киприан (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. С. 103.

<sup>74</sup> Там же.

<sup>75</sup> *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses IV.20.5*; рус. пер.: С. 377.

и не столько на путь гностического, дискурсивного постижения, но на путь мистической трансформации. Таким образом, уже во II-III вв. вырабатываются категории и понятия мистического богословия, которые впоследствии станут традиционными. Главной темой мистического богословия становится богопознание.

*Александрийская школа.*

С приходом в Церковь образованных людей начался процесс «христианизации эллинизма», как назвал это явление прот. Георгий Флоровский. Он выражался в том, что начало формироваться теоретическое богословие. Как говорит Г.Г. Майоров, «нужно было христианизировать философию и философизировать христианство»<sup>76</sup>. Если в жизни и трудах мужей апостольских опыт и знание были чем-то единым, ибо веровать для них значило жить, а жизнь была жертвой ради Христа, то в дальнейшем произошло разделение знания и мистического опыта. Появились катехитические школы, в которых христианское богословие развивалось на глубоком теоретическом уровне. Одним из самых известных было Александрийское катехитическое училище.

Древняя Александрия была уникальным местом. Здесь издревле была иудейская община, которая отличалась многочисленностью и ученостью. В частности, здесь писал свои труды Филон Александрийский, многие идеи которого органично влились в богословие христианства<sup>77</sup>. Александрийский иудаизм создал необходимые предпосылки для развития теоретического богословия. Как отмечает В.Я. Саврей: «Именно Септуагинта вводит категорию “Сущего” (ὁ ὄν) как не просто “Единого”, но единоначального, личного бытия. В этом слове, как в зерне, заложено все развитие апофатического (ми-

<sup>76</sup> Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. С. 56.

<sup>77</sup> О влиянии Филона на христианскую мысль: *Runia D. Philo in Early Christian Literature*. Minneapolis, 1993; *Runia D. Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers*. Leiden, 1995.

стического) богословия»<sup>78</sup>. Постепенно александрийские мыслители «возвели методологию толкования сакрального текста Писания в форму всеобъемлющего философского мышления»<sup>79</sup>. Александрийская школа создала последовательную религиозную философию, значительный вклад в развитие которой внесли Климент Александрийский и Ориген.

### *Климент Александрийский*

Основная тема богословия Климента — это богопознание, которое для христианина по своей значимости равнозначно спасению<sup>80</sup>. В основе богопознания, по Клименту, лежат два основных принципа: Логос и гнозис. Логос есть Премудрость Божия, сокровенная в тайне; она не замыкается в себе, но дается для откровения человеку. Гнозис — это духовная сила, проникающая до сущности вещей и открывающая для человека сокровенное знание<sup>81</sup>. Руководящее начало познания — вера, она содержит в себе познавательную силу — гнозис: «Разумное учение должно восприниматься душой наставляемого, как семя земель, и душа и есть нива духовная»<sup>82</sup>. Так человек становится гностиком, то есть искателем божественной истины. Климент выстраивает систему богопознания, «теорию “познающей веры”»<sup>83</sup>, главным ориентиром которой является Евангелие. Этот ориентир имеет значение в двух важнейших аспектах. Во-первых, это жизнь по Евангелию. Выстраивая свою жизнь по образцу евангельского жития, человек становится добродетельным, что

<sup>78</sup> Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2011. С. 37.

<sup>79</sup> Там же. С. 14.

<sup>80</sup> См.: Сидоров А.И. Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия // *Он же*. Святоотеческое наследие и церковные древности. М., 2013. Т. 3. С. 69–204; Шуфрин А.М. Гнозис, Богоявление, Обожение: Климент Александрийский и его источники. М., 2013.

<sup>81</sup> Подробнее о гнозисе у Климента: *Lilla S. Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford university press, 1971. P. 142–188.

<sup>82</sup> *Clemens Alexandrinus. Stromata 1.1.3*; рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы* // Отцы и учителя церкви III века: Антология. М., 1996. Т. 1. С. 30.

<sup>83</sup> Саврей В.Я. Александрийская школа... М., 2011. С. 99.

есть необходимое условие приобщения к мудрости. Во-вторых, в Евангелии сокрыта премудрость Логоса<sup>84</sup>.

По сравнению с предшествующими авторами, Климент достаточно часто использует понятие *μυστήριον* и вообще довольно много говорит о таинствах, причем как христианских, так и эллинских, отличая первые от последних как истинные от неистинных. В частности, в «Протрептике» он восклицает: «О поистине святы мистерии (Ὡ τῶν ἁγίων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων), о чистый свет!»<sup>85</sup>. Согласно учению Климента, человек стремится к Богу: уподобляется Ему, совершенствуется в добродетели, и достигает единения с Богом в той мере, в какой только ему это совершенство доступно: «Наша цель по возможности уподобляться Богу жизнью, согласно со здравым разумом, или Логосом»<sup>86</sup>. Христос для Климента — помощник, Логос-путеводитель, без которого невозможно единение с Богом<sup>87</sup>. При этом исследователи подчеркивают стадийный характер познания в учении Климента, своего рода лестницу духовного восхождения. Она сводится к такой последовательности познания сокровенного смысла Евангелия: исторический, моральный, пророческий, философский и мистический смыслы<sup>88</sup>. На вершине познания гностик достигает истинной теологии: Логос возводит гностика на высоту духовного совершенства. Как пишет архим. Киприан Керн, «идея обожения была уже до Климента высказана св. Иринеем в Галлии, но высказана в несколько более общих выражениях, то Клименту принадлежит первенство в употреблении самого термина “обожение”, точнее: “обоготворение”

<sup>84</sup> Как показывает о. Иоанн Бэр, имеется глубокая связь между аскетизмом и антропологией, причем именно у свт. Иринея и Климента аскетизм принимает такую форму, которая соответствует антропологии и обосновывается ею. См.: *Behr J. Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*. Oxford; New York, 2000.

<sup>85</sup> *Clemens Alexandrinus*. *Protrepticus* 12.120.1; рус. пер.: *Климент Александрийский*. Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасется. СПб., 2006. С. 140.

<sup>86</sup> *Clemens Alexandrinus*. *Stromata* 2.134.2; рус. пер.: С. 181.

<sup>87</sup> *Lilla S. Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford university press, 1971. P. 199–211.

<sup>88</sup> *Саврей В.Я.* Александрийская школа... С. 105.

(θεολογῆν)»<sup>89</sup>. Цель веры — уподобление Богу, которое осуществляется через откровение, созерцание и богоуподобление — это и есть высшее благо для человека: «Первым началом доброй деятельности человека совершенного будет действие, совершаемое не ради блага. <...> Он достиг такой бесстрастности, что ожидает лишь облечения себя в Божественный образ»<sup>90</sup>. Путь к Богу приводит человека к святости; состояние святости мистично — в нем человек непосредственно созерцает божественные вещи, наполняется неизреченной радостью, достигает высшей степени блаженства и боговедения<sup>91</sup>. Однако, как отмечает В.Н. Лосский, «в представлении Климента созерцание является высочайшим блаженством, и в это созерцание вовлечена почти что одна только интеллектуальная сторона человека»<sup>92</sup>. Таким образом, система богопознания у Климента имеет интеллектуально-мистический характер.

### *Ориген*

Преемником Климента в александрийском училище стал Ориген. Центральное место в его богословских построениях занимает тема богопознания, которое разделяется на несколько этапов. Прежде всего, нужно пройти (1) практический путь борьбы со страстями и достижения добродетелей, среди которых на первом месте стоит любовь; затем происходит (2) умозрительное проникновение в тайны сотворенного мира; наконец, (3) верующий может достичь степени богословия, т.е. проникновения в божественные тайны с помощью озарения и духовного созерцания<sup>93</sup>. Данное тройственное деление — этика (πρακτική), физика (φυσική), созерцание (θεολογική) — впоследствии станет основой теории аскетизма и мистицизма у Евагрия Понтийского, преп.

<sup>89</sup> *Киприан (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. С. 110.

<sup>90</sup> *Clemens Alexandrinus. Stromata* 4.137.1–138.1; рус. пер.: С. 210.

<sup>91</sup> *Ibid.* 7.13.1–2.

<sup>92</sup> *Лосский В.Н.* Боговидение. М., 2006. С. 351.

<sup>93</sup> Б. Штайдле усматривает в структуре трактата «О началах» тройственную стратегию, которая сводится к прохождению трех ступеней: этики — физики — богословия. См.: *Steidle B. Neue Untersuchungen zu Origenes* Περὶ ἀρχῶν // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. Berlin, 1941. Vol. 40. S. 236–243; ср.: *Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford university press, 2007. P. 55.

Максима Исповедника и других мыслителей. Оно может быть представлено иначе терминологически, но по существу основная структура всегда остается прежней: *πράξις* — *θεωρία* — *θέωσις* (аскетика — созерцание — обожение)<sup>94</sup>. Как отмечает П.Б. Михайлов, значение этой схемы для богословия древней Церкви сложно переоценить, потому что оказывается весьма востребованной в патристике, ее элементы воспроизводятся в самых разных разделах богословского знания, например, догматике, экзегетике, аскетике и сакраментологии: «В догматике эта схема предстает в виде поступательного прохождения трех этапов совершенствования на пути человека к Богу: этика — физика — теология. В экзегетике она чаще всего применяется к соответствующему перечню книг трилогии Соломона: книга Притч — Екклесиаст — Песнь песней. В аскетике ей соответствует духовное очищение — освящение — обожение. Наконец, в сакраментологии — Крещение — Миропомазание — Евхаристия. Истоки ее употребления можно найти в наследии выдающихся богословов, относящихся к александрийской богословской традиции: у Климента Александрийского, Оригена, Каппадокийцев, в особенности у Григория Нисского, у Евагрия Понтийского и других. Ее использование выходит далеко за рамки первого тысячелетия христианского богословия»<sup>95</sup>.

В самом деле, ученик Оригена свт. Григорий Чудотворец описывает методику обучения в школе александрийского дидаскала, которая в целом соответствует указанным ступеням. А именно, Григорий отмечает, что Ориген с помощью диалектики возводил ученика от простых ко все более слож-

<sup>94</sup> См.: *Harl M.* Les trois livres de Salomon et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le Cantique des Cantiques d'Origène aux chaînes exégétiques grecques // *Text und Textkritik. Ein Aufsatzsammlung / Hrsg. J. Dummer.* Berlin, 1987. S. 249–269; *Михайлов П.Б.* Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские отцы. М.: ПСТГУ, 2011. С. 13–22. Следует отметить, что, подобно Б. Штайдле, усматривает истоки этой триады в платонизме и Ж. Даниелу: *Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse. Paris: Aubier, 1944.

<sup>95</sup> *Михайлов П.Б.* Естественное созерцание в богословии преп. Максима Исповедника // *Альфа и Омега.* М., 2011. № 3 (62). С. 44–45; см. также: *Он же.* Категории богословской мысли. М., 2013. С. 74–84.

ным предметам<sup>96</sup>: ученик осваивал физиологию, геометрию и астрономию<sup>97</sup>, следующей ступенью было нравственное воспитание<sup>98</sup>, затем углубление в философию<sup>99</sup> и, наконец, с помощью любомудрия и добродетели, «чистым умом уподобившись Богу, приблизиться к Нему и пребывать в Нем»<sup>100</sup>. Данное свидетельство соответствует позиции самого Оригена. Так, александрийский дидакал говорит о мистическом единении души с Логосом, а именно, о рождении Христа в сердце человека и постепенном Его возрастании в душе<sup>101</sup>. Кроме того, он использует образ мистического брака души и Логоса, употребляя такие выражения, как «духовное объятие» или «раны любви»<sup>102</sup>. При этом его понимание мистики глубоко проникнуто идеей крестной смерти Христа: настоящий ученик следует за Ним до Креста<sup>103</sup>. Для тех же, кто по каким-либо причинам не может идти на мученичество, Ориген предусматривает другой путь — отречение от мира. Как мученик, так и аскет имеют один и тот же идеал — Христа. И здесь Ориген впервые в истории христианского вероучения понимает богословие именно как мистическое богословие.

В своих богословских построениях Ориген положил начало многим темам христианской мистики<sup>104</sup>. Все его мистические построения имели источник в Священном Писании, которое он считал Божественным Откровением, содержащим всю полноту Божественных истин<sup>105</sup>. Эти истины содержат

<sup>96</sup> *Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica* 93–108.

<sup>97</sup> *Ibid.* 109–114.

<sup>98</sup> *Ibid.* 115–126.

<sup>99</sup> *Ibid.* 127–145.

<sup>100</sup> *Ibid.* 146–149.

<sup>101</sup> *Origenes*. *Canticum canticorum*. Prol. 85; In *Jeremiam* 14.10.

<sup>102</sup> *Origenes*. *Canticum canticorum*. Prol. 67.7.

<sup>103</sup> *Origenes*. *Commentarii in evangelium Joannis* 2.8; *Exhortatio ad martyrium*, *passim*.

<sup>104</sup> Основное исследование на эту тему принадлежит Анри Крузелю (*Crouzel H. Origène et la "connaissance mystique"*. Paris, 1961), который не ограничивает лексикон мистического у Оригена понятием *μυστήριον*, но анализирует целый спектр терминов, таких как *ἀλήθεια*, *ἀπόρρητος*, *βάθος*, *κρυπτός*, *ἀόρατος* и др. (Р. 25–46).

<sup>105</sup> П.Б. Михайлов говорит о «библиоцентризме» Оригена (речь идет о понимании истории, но, как кажется, это можно распространить и на осмысление мистического у александрийского дидакала), см.: *Михайлов П.Б.* Тайна истории у Оригена: Конфликт интерпретаций // *Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви*. М.: 2014. Вып. 1 (56). С. 16–30.



ся в Библии как бы в закодированном состоянии, поэтому задача христианина состоит в том, чтобы расшифровать, т.е. раскрыть и уяснить священные письма (как известно, Ориген внес огромный вклад в становление экзегетики как предмета<sup>106</sup>). Так, в своем толковании на Песнь Песней он пишет: «Тебе должно выйти из Египта, и по выходе из земли египетской, перейти Чермное море, чтобы ты мог воспеть первую песнь, говоря: “Пою Господу, ибо Он высоко превознесся” (Исх. 15.1). ... Достигнув по порядку книги Царств, приступи к песне, которую воспел Давид, когда избавился от руки всех врагов своих и от руки Саула и сказал: “Господь — твердыня моя и прибежище мое, Избавитель мой, Бог мой” (Пс. 17.3). Затем тебе следует перейти к пророку Исаии, чтобы вместе с ним воспеть: “Воспою Возлюбленному моему песнь Возлюбленного моего о винограднике Его” (Ис. 5:1) И когда ты пройдешь все это, тогда уже взойди к более возвышенному, чтобы с душою украшенною, тебе можно было воспеть вместе с женихом и эту Песнь Песней»<sup>107</sup>. В этом тексте Ориген говорит о том, что восхождение души к Богу [1] начинается с ее бегства из Египта и пересечения Чермного моря, т.е. обращения в христианство и крещения. Дальнейший путь [2] лежит через пустыню и лишения — речь идет о духовной борьбе. И только после этого [3] душа достигает того состояния, в котором она может воспевать Бога. При этом, как отмечает о. Э. Лаут, следует обратить внимание на особенность взглядов Оригена: эта мистика не знает облака, темной ночи — представление, которое затем будет широко распространено в православной мистике<sup>108</sup>.

Как и в случае Климента Александрийского, можно сказать, что мистика Оригена в значительной степени интеллектуальна. Впрочем, П. Минин подчеркивает существенные различия между двумя выдающимися александрийскими мистиками.

<sup>106</sup> Об экзегезе Оригена см.: *Нестерова О.В. Allegoria pro typologia: Ориген и судьба иноказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху.* М., 2006.

<sup>107</sup> *Origenes. Homiliae in Canticum canticorum I.1*; рус. пер.: *Ориген. Гомилии на Песнь песней* // *Патристика: Новые статьи и переводы.* Нижний Новгород, 2001. С. 50–51.

<sup>108</sup> *Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition...* P. 55.

дрийцами: если Климент отводит первое место гнозису и слиянию с Монадой, то Ориген говорит о любви, т. е. Климент — отец спекулятивной мистики, а Ориген — нравственно-практической<sup>109</sup>. Не вдаваясь в подробности, основные элементы его воззрений по этому предмету можно описать следующим образом.

Полнота христианской истины дана в Священном Писании и Предании, однако прикровенно, вследствие чего, как было сказано выше, ее еще нужно расшифровать<sup>110</sup>. Ориген поднял аллегорический метод интерпретации Священного Писания на предельно высокий уровень. По его учению, путь к разумению истины лежит через проникновение в сокровенный смысл как мира видимого, так и мира невидимого. Сам сотворенный мир становится символом, притчей, и Священное Писание содержит ключ для их познания. Ориген выстроил определенную схему познания. Мир познается через притчи и символы; Ветхий Завет есть притча Нового Завета; Новый Завет есть притча Вечного Евангелия. Священное Писание содержит некий архитекткст, ключ разумения которого содержится во Христе<sup>111</sup>. Кроме того, Ориген впервые в христианской литературе представил мистику единения с Богом как мистику брака<sup>112</sup>. Мистический брак души с Божественным Логосом дает человеку возможность получить новое, духовное зрение, а также духовные чувства, для созерцания и приобщения к вещам сверхтелесным<sup>113</sup>. Обожение заключается в достижении умом человека того состояния, когда он как бы охватывает Бога своей мыслью и беседует с ним<sup>114</sup>. Он погружается в богопознание, и ничего другого больше не помышляет. Никакая другая мыслительная сила не

<sup>109</sup> См.: *Минин П.* Главные направления древне-церковной мистики. Сергиев Посад, 1915. С. 42; впрочем, здесь можно вспомнить о В.Н. Лосском, который отмечал избыточный интеллектуализм Оригена. См.: *Лосский В.Н.* Боговидение // *Он же.* Боговидение. М., 2006. С. 363–366.

<sup>110</sup> *Origenes.* De principiis I. Prol. 8; подробно тема боговдохновенности Священного Писания обсуждается в книге IV.1–7.

<sup>111</sup> *Crouzel H.* Origène et la “connaissance mystique”. P. 47–60; *Савре́й В.Я.* Александрийская школа... С. 511, 532–547.

<sup>112</sup> *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. P. 131.

<sup>113</sup> *Origenes.* Canticum canticorum. Prol. 67.7.

<sup>114</sup> *Origenes.* Homiliae in Canticum canticorum III.14.

проникает и не нарушает созерцание Бога<sup>115</sup>. В истории мистики особенное значение имеет аллегорическое толкование «Песни песней», из которого вытекает учение о мистическом браке Христа с Церковью<sup>116</sup>. Невеста «Песни песней» идентифицируется не только с Церковью как с коллективом, но и с отдельной душой отдельного человека, ищущего Господа. Вместе с тем, душа познает Бога только тогда, когда сама становится способной к познанию. Божественная личность раскрывается, но понять ее тайну может только тот, кто достоин этого<sup>117</sup>.

Большое значение имеет его учение об обожении: Ориген говорит об обожении как мистическом единении души со Христом, после чего эта традиция останется в христианской мысли<sup>118</sup>. Утверждение, что человек получил возможность «стать богом» благодаря воплощению Бога-Слова, стало основополагающим для всего святоотеческого учения об обожении человека<sup>119</sup>. Поднимаясь по лестнице богопознания, человек поднимается на высоту духовного совершенства. Этап восхождения Ориген объясняет следующим образом: «Он сказал: *“по образу Божьему сотвори его”*, но умолчал о подобии. Этим он показывает не что иное, как то, что достоинство образа человек получил в первом творении, совершенство же подобия получается в конце, т.е. человек сам должен приобрести его себе собственными прилежными трудами в подражании Богу, так как возможность совершенства дана ему вначале через достоинство образа, совершенное же подобие он должен получить в конце сам, через исполнение дел»<sup>120</sup>.

Многие положения Оригена легли в основу мистической теологии. Как отмечает прот. Георгий Флоровский, «именно с Оригена обычно начинают

<sup>115</sup> Ср.: Минин П. Главные направления древне-церковной мистики. С. 42–44.

<sup>116</sup> Савре́й В.Я. Александрийская школа... С. 523.

<sup>117</sup> Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition... P. 54–58.

<sup>118</sup> См.: Цуркан А.В. Ориген: Проблема взаимодействия религии и философии. М., 2002. С. 137.

<sup>119</sup> Origenes. In Numeros homilia 24.2.

<sup>120</sup> Origenes. De principiis III.6.1; рус. пер.: Ориген. О началах. Против Цельса. СПб., 2008. С. 323.

историю христоцентрической мистики. Но в действительности это не мистика Христа, но мистика Логоса, мистика вечного Слова. В ней есть опасное отвлечение от истории, от исторического Христа, от воплощения Слова <...> Этим умаляется единственность и несоизмеримость Христова лика. Открывается какой-то потаенный путь к Богу, в обход Христа»<sup>121</sup>. Тем не менее в лице Оригена александрийская школа поставила задачу духовного поиска, рвения, богоискательского желания проникнуть в тайны Божественного Откровения. Главной задачей, которую ставили перед собой александрийцы, был поиск в Священном Писании особого духовного смысла. 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.

#### 1.4. Богословы IV в.

##### *Свт. Афанасий Великий*

Хотя святитель удерживал сознательную дистанцию по отношению к различным положениям Оригена, в богословии свт. Афанасия отчетливо улавливаются темы, традиционные для александрийской школы. В частности, в ранних трактатах святитель говорит о познании (γνώσις) и созерцании (θεωρία) Бога тварным умом<sup>122</sup>. Это становится возможным после очищения, «когда душа слагает с себя всю излившуюся на нее скверну греха, и соблюдает в себе один чистый образ, тогда (чему и быть следует) с просветлением его, как в зеркале, созерцает в нем Отчий образ — Слово, и в Слове уразумевает Отца, Которого образ есть Спаситель. Или, если учение души недостаточно, потому что ум ее омрачается внешним, и не видит она лучшего, то ведение о Боге можно также заимствовать от видимого; потому что тварь по-

<sup>121</sup> Флоровский Г. Восточные отцы IV в. М., 1992. С. 67.

<sup>122</sup> Athanasius. Contra gentes 30–31.

рядком и стройностью, как бы письменами, дает уразуметь и возвещает своего Владыку и Творца»<sup>123</sup>. Учение о богопознании, которое ведет к обожению, предполагает, таким образом, нравственное очищение как необходимый этап восхождения к Богу. После этого, созерцая в себе чистый образ Божий, душа обращается к созерцанию Бога. Однако о Боге свидетельствует не только внутренний мир человека, но и красота внешнего — человек может восходить мыслью к Творцу, поскольку из порядка в мире познается его Творец и Создатель, хотя Он и невидим телесными очами<sup>124</sup>. Аналогия между миром и душой, по мысли свт. Афанасия, заключается в следующем: подобно тому, как мы не видим душу, но знаем, что она есть в теле, так и о невидимом Боге мы умозаключаем, что Он присутствует в мире<sup>125</sup>.

Однако, кроме естественного богопознания, свт. Афанасий говорит и о мистическом познании Бога. Такого рода познание также непосредственно связано с высоким достоинством человека, утраченным после грехопадения. Вот как святитель описывает первоначальное состояние Адама: «Ни в чем не имея препятствия к ведению о Боге, человек, по чистоте своей, непрестанно созерцает Отчий образ, Бога-Слова, по образу Которого и сотворен, приходит же в изумление, уразумевая Отчее чрез Слово о всем промышление, возносясь мыслью выше чувственного и выше всякого телесного представления, силою ума своего касаясь божественного и мысленного на небесах. Когда ум человеческий не занят телесными предметами и не примешивается к нему совне возбуждаемое ими вожделение, но весь он горé и собран в себе самом, как было в начале»<sup>126</sup>. Однако в нынешнем своем состоянии человек не способен непосредственно созерцать Бога — именно поэтому нравственное очищение рассматривается как необходимый этап на пути к Богу. В нынешнем состоянии, как отмечает свт. Афанасий, человеку трудно познавать даже

<sup>123</sup> *Athanasius. Contra gentes* 34.

<sup>124</sup> *Ibid.* 35.

<sup>125</sup> *Ibid.* 38.

<sup>126</sup> *Athanasius. Contra gentes* 2; рус. пер.: *Афанасий Великий. Слово на язычников // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого. Сергиев Посад, 1903. Т. 1. С. 137.*

тварную природу, не говоря уже о Божественной<sup>127</sup>. Тем не менее, несмотря на свое падшее состояние, человек не утратил окончательно образ, по которому был сотворен. Согласно свт. Афанасию, образом Божиим в человеке являются разумность и свобода (λόγος, προαίρεσις)<sup>128</sup>, тогда как утраченное подобие (ὁμοίωσις, ὁμοιότης) Богу человек обретает благодаря реализации этих способностей: познавая мир и его Творца, стремясь к благу и уподоблению Богу в добродетелях<sup>129</sup>.

При этом следует отметить, что обретение подобия Божия не является лишь этической практикой. Как отмечал И.В. Попов: идеал свт. Афанасия — не просто нравственный элемент, но нечто высшее<sup>130</sup>. В самом деле, этот путь наполнен мистическим содержанием, ибо он приводит к высшей цели — к тому, что свт. Афанасий называет обожением (θεολοίησις) человека<sup>131</sup>. Вслед за сщмч. Иринеем Лионским, свт. Афанасий говорит о Христе и Его спасительном действии: «Он вочеловечился, чтобы мы обожились (θεολοιηθῶμεν)»<sup>132</sup>. Святитель полагает, что самым фактом Своего воплощения Христос обожил людей<sup>133</sup>, однако при этом он отводит важнейшую роль в этом процессе Святому Духу, без Которого обожение невозможно. Вот как он пишет об этом: «В Духе Слово сподобляет славы тварь, обожая и всыновляя, приводит ее ко Отцу. А Кто тварь сочетавает со Словом, Тот сам не может быть из числа тварей. И Кто всыновляет тварь, Тот не может быть чужд Сыну. Иначе необходимо будет искать иного Духа, в котором бы и Дух сочетавался с Словом. Но это неуместно. Итак, Дух не в числе существ созданных, но Он собствен Отчему естеству. В Нем и Слово обожает (ὁ Λόγος θεολοιεῖ) существа созданные. А в Ком приемлет обожение (θεολοιεῖται)

<sup>127</sup> *Athanasius*. Epistulae quattuor ad Serapionem I.17–18.

<sup>128</sup> *Athanasius*. Contra gentes 2–4; De incarnatione Verbi. 3; 13–14.

<sup>129</sup> *Athanasius*. Contra gentes 2; De incarnatione Verbi 4; Oratio contra arianos II.19.

<sup>130</sup> См.: Попов И.В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского // *Он же*. Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 92.

<sup>131</sup> См.: Скурат К.Е. Учение о спасении святителя Афанасия Александрийского. Сергиев Посад, 2006. С. 241–257.

<sup>132</sup> *Athanasius*. De incarnatione Verbi 54.

<sup>133</sup> *Athanasius*. Oratio contra arianos I 38; De decretis 14.

тварь, Тот не может быть вне Отчего Божества»<sup>134</sup>. Понятие обожения у свт. Афанасия включает в себя несколько аспектов:

1) Прежде всего, под обожением понимается усыновление (*υἰότης, υἰοθεσία, υἰοποίησις*) людей Богу<sup>135</sup>. Иными словами, люди становятся сынами Божьими и таким образом становятся богами, т.е. обоживаются<sup>136</sup>.

2) Другой важный аспект понятия обожения у свт. Афанасия связан с темой вознесения человеческой природы одесную Бога Отца<sup>137</sup>.

3) Кроме того, согласно святителю, обоженными становятся «причастники Божеского естества (*κοινωνοὶ θείας φύσεως*)» (2 Пет. 1.4), что возможно только через приобщение Святому Духу (*ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου Πνεύματος*)<sup>138</sup>.

4) Наконец, свт. Афанасий подчеркивает связь обожения и Евхаристии<sup>139</sup>: если в теле Христа совершилось полное обожение, то в телах людей в земной жизни оно лишь начинается, а во всей полноте откроется только в жизни будущей<sup>140</sup>.

Таким образом, свт. Афанасий объединяет сотериологию и нравственный идеал, которые он наполняет подлинным мистическим содержанием. Это содержание, т.е. учение об обожении, впоследствии будет составлять, по выражению И.В. Попова, самое зерно религиозной жизни христианского Востока: идея обожения была центром религиозной жизни, «вокруг которой вращались все вопросы догматики, этики, мистики»<sup>141</sup>.

Как известно, Отцы Каппадокийцы выработали не только важнейшие богословские термины, но и затронули основные темы мистического бого-

<sup>134</sup> *Athanasius*. Epistulae quattuor ad Serapionem I.25; рус. пер.: *Афанасий Великий*. К Серапиону, епископу Тмуйскому // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого. Сергиев Посад, 1903. Т. 3. С. 38.

<sup>135</sup> *Athanasius*. Oratio contra arianos I.39.

<sup>136</sup> *Ibid.* I.38–39, 43.

<sup>137</sup> *Ibid.* I.45; I.48; II.70; III.34.

<sup>138</sup> *Athanasius*. Epistulae quattuor ad Serapionem I.24.

<sup>139</sup> *Athanasius*. Epistula ad Maximum philosophum 2.

<sup>140</sup> См.: *Фокин А.Р.* Афанасий I Великий // *Православная энциклопедия*. М., 2002. Т. 4. С. 41.

<sup>141</sup> *Попов И.В.* Идея обожения в древневосточной Церкви // *Он же*. Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 48.

словия, что стало в дальнейшем основой всей последующей традиции христианской мистики. Однако, поскольку объем исследовательской литературы по этому предмету практически необозрим, целесообразно будет сосредоточиться лишь на главных темах наследия Великих Каппадокийцев.

*Свт. Василий Великий*

Каппадокийцы выработали принципы богопознания, которые легли в основу православного вероучения: Бог непознаваем в Своей сущности и познаваем через энергии. Как пишет свт. Василий Великий, «действия (ἐνέργεια) многообразны, а сущность проста. Мы же утверждаем, что познаем Бога нашего по действиям, но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ибо хотя действия Его и до нас нисходят, однако сущность Его остается неприступною»<sup>142</sup>. Поэтому богопознание не сводится к интеллектуализму, но неотделимо от духовного опыта, от действий как со стороны человека, так и со стороны Бога. Свт. Василий известен как составитель монашеских правил, которые являют собой образец сочетания научной деятельности и аскетического образа жизни; он много сделал для распространения монашества. По его замечанию, «мир — ...училище разумных душ, в котором преподается им боговедение»<sup>143</sup>. Поскольку ум человека есть то, «что делает нас созданными по образу Творца», он «находится в непрерывном движении» в поиске познания истины, «стремится прямо к истине»<sup>144</sup>. Познание приобретает сверхъестественный характер, когда ум человека сочетается с благодатью Святого Духа.

Богопознание в трудах свт. Василия Великого — сложный и многоаспектный процесс<sup>145</sup>. Так, свт. Василий осмысляет самопознание как средство

<sup>142</sup> *Basilius Magnus*. Epistulae 234.1; рус. пер.: *Василий Великий*. Письма. М., 2007. С. 414.

<sup>143</sup> *Basilius Magnus*. Homiliae in hexaemeron I. 6; рус. пер.: *Василий Великий*. Беседы на Шестоднев // *Он же*. Творения: В 2 т. М., 2008. Т. 1. С. 327.

<sup>144</sup> *Basilius Magnus*. Epistulae 233.1; рус. пер.: С. 412.

<sup>145</sup> Подробнее см.: *Михайлов П.Б.* Василий Великий, свт. // *Православная энциклопедия*. М., 2004. Т. 7. С. 154–158; см. также: *Фокин А.Р.* «Парадигма Августина» ab exterioribus ad



богопознания, описывая «анагогию» души к Богу. В частности, в гомилии на слова «Внемли себе» он пишет: «Внемли себе, то есть, внемли не тому, что твое и что около тебя, но одному себе; ибо иное — мы сами; иное — принадлежащее нам, а иное — что около нас. Душа и ум — это мы, поколику сотворены по образу Создавшего... Но внемли себе, то есть, душе своей. ... Вообще же, точное наблюдение себя самого даст тебе достаточное руководство и к познанию Бога. Ибо, если внемлешь себе, ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя»<sup>146</sup>. Однако более полное описание процесса восхождения души к Богу свт. Василий дает в беседе «О вере», где он говорит, что человек должен (1) отрешиться от тела и от всего мира, (2) сосредоточиться в себе, в своей душе, (3) вознестись к познанию Бога: «А ты, если хочешь говорить или слышать о Боге, [1] отрешись от своего тела, отрешись от телесных чувств, оставь землю... Миновав все сие, оставив ниже своих помышлений всю тварь, возведя ум за пределы сего, [2] представь в мысли Божие естество... Там Отец, и Сын, и Святой Дух, — несотворенное естество, владычественное достоинство, естественная благость. ...Мысль, [3] когда она в состоянии очистить себя от вещественных страстей, оставить ниже себя всякую умопредставляемую тварь и, подобно какой-нибудь рыбе, из глубины изникнуть на самую поверхность, став в чистоте твари, там узрит Духа Святого, где Сын и где Отец, узрит, что и Дух, сосущественно и по естеству, имеет все — благость, правоту, святыню, жизнь»<sup>147</sup>. Восходя таким образом к горнему, человек становится способным созерцать Бога, насколько это возможно человеку. При этом такая возможность дается благодаря единению души и Святого Духа: «Дух, восси-

---

interiora, ab inferioribus ad superiora в христианской мистике Запада и Востока // Философия религии: Альманах. 2014–2015. М., 2015. С. 85–88.

<sup>146</sup> *Basilius Magnus*. Homilia 3.26–27, 35; рус. пер.: *Василий Великий*. Беседа 3 // *Он же*. Творения: В 2-х т. М., 2008. Т. 1. С. 884, 890.

<sup>147</sup> *Basilius Magnus*. Homilia 15 // PG 31. Col. 465.12–37, 468.37–45; рус. пер.: *Василий Великий*. Беседа 15 // *Он же*. Творения: В 2-х т. М., 2008. Т. 1. С. 1009–1010.

явая очищенным от всякой скверны, через общение с Собой делает их духовными. <...> Отсюда — предвидение будущего, разумение таинств, постижение сокровенного, раздаяние дарований, небесное жительство, ликостояние с Ангелами, нескончаемое веселье, пребывание в Боге, уподобление Богу (ἢ πρὸς Θεὸν ὁμοίως) и крайний предел желаемого — стать богом (θεὸν γενέσθαι)<sup>148</sup>. Как видно из текста, свт. Василий еще не использует термин «обожение», говоря о том, что человек должен «стать богом» (θεὸν γενέσθαι); как было отмечено выше, свт. Афанасий использует термин θεοποίησις; впервые в христианской литературе понятие θέωσις встречается у свт. Григория Богослова<sup>149</sup>.

#### *Свт. Григорий Богослов*

Как у свт. Иринея и свт. Афанасия Великого, обожение у свт. Григория связано с боговоплощением, однако, вопреки мнениям о неполном восприятии Христом человеческой природы, он делает существенное уточнение: «Сын Божий, бесстрастный по Божеству, страждущий по воспринятому человечеству, столько же для тебя человек, сколько ты ради Него делаешься богом»<sup>150</sup>. Тем самым подчеркивается как полнота человеческой природы во Христе, так и обожение всего человеческого естества, в соответствии с принципом: что не воспринято, то не исцелено<sup>151</sup>. По мысли свт. Григория Богослова, обожение человека осуществляется в Церкви посредством ее таинств (Крещения и Евхаристии), действием Святого Духа<sup>152</sup>. Как пишет прот. Геор-

<sup>148</sup> *Basilius Magnus. De spiritu sancto 9.23*; рус. пер.: *Василий Великий. О Святом Духе // Он же*. Творения: В 2-х т. М., 2008. Т. 1. С. 114.

<sup>149</sup> О терминологии свт. Григория см.: *Russell N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford university press, 2004. P. 214–215*. Как отмечает Н. Расселл: «Хотя θέωσις — традиционный термин, благодаря которому обожение было известно среди византийцев, он не сразу стал популярен. Он не был принят до тех пор, пока в конце пятого века его не начал использовать Дионисий Ареопагит, и только в седьмом веке он был полностью ассимилирован благодаря Максиму Исповеднику» (*Ibid. P. 215*).

<sup>150</sup> *Gregorius Nazianzenus. Oratio 29.19; 40.45*.

<sup>151</sup> *Gregorius Nazianzenus. Epistulae 101, 32–33*. Подробнее см.: *Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение святителя Григория Богослова. М., 2007. С. 393–398*.

<sup>152</sup> Там же. С. 398–413.

гий Флоровский, самой терминологией свт. Григорий подчеркивает полноту богообщения<sup>153</sup>. Как справедливо отмечает исследователь, «под обожением, конечно, Григорий понимает не превращение естества, не пресуществление, но всецелую причастность, сопроникнутость Божеством»<sup>154</sup>. Таким образом, природа человеческая не превращается из человеческой в Божественную, но существенно преображается из тленной в нетленную, оставаясь природой человеческой<sup>155</sup>.

При этом стоит отметить, что для свт. Григория все это было не просто словами — за этим стоял реальный опыт. Для понимания мысли Богослова, как отмечает митр. Иларион (Алфеев), нужно учитывать обстоятельства его жизни, в частности, его упоминания о личном опыте «ночных видений», пробудивших в нем любовь к целомудренной жизни: Григорию явились Чистота и Целомудрие<sup>156</sup>. «Речь идет о его первом мистическом видении Божественного света, которое было одновременно первым опытным соприкосновением Григория с тайной Святой Троицы...»<sup>157</sup>. Вот как сам святитель описывает это событие: «С тех пор как впервые, отрешившись от житейского, соединил я душу со светлыми небесными помышлениями, и высокий Ум, подняв меня, поставил вдали от плоти, унес отсюда и скрыл в чертогах небесной скинии, озарил мои взоры светом (φῶς) нашей Троицы, светозарнее Которой ничего не мог я и представить, которая с высокого престола изливает на всех неизреченное сияние, которая есть начало всего, что отделено от высшей [реальности] временем — с тех пор умер я для мира, а мир — для меня»<sup>158</sup>. Исходя из этого формируется и представление свт. Григория о богословии и о том, как и при каких обстоятельствах вообще можно «философствовать о Боге».

<sup>153</sup> См.: Флоровский Г. Восточные отцы IV в. С. 115.

<sup>154</sup> Там же. С. 116.

<sup>155</sup> Подробнее об обожении у свт. Григория: Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение святителя Григория Богослова. М., 2007. С. 445-460.

<sup>156</sup> *Gregorius Nazianzenus. De se ipso 45 // PG 37. Col. 1369–1371.*

<sup>157</sup> Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение святителя Григория Богослова... С. 34.

<sup>158</sup> *Gregorius Nazianzenus. De se ipso // PG 37. Col. 984–987 (пер. митр. Илариона (Алфеева)).*

Как пишет митр. Иларион (Алфеев), «раннехристианская идея “тайного учения” (*disciplina arcana*) вместе с ее античным предшественником... получает новое преломление в устах Григория. ... Богословие есть мистерия-тайнство; превращаемое в предмет публичных дебатов, оно десакрализуется, утрачивает свою мистическую сущность. ... Богословие не есть ни наука, ни искусство, ни профессия: оно есть мистическое восхождение к Богу»<sup>159</sup>. В связи с этим свт. Григорий замечает: «О таинственном будем говорить таинственно (*μυστικῶς*), и о святом — свято»<sup>160</sup>.

Вместе с тем свт. Григорий отмечает, что формы богообщения различны, но «памятовать о Боге необходимее, нежели дышать; и, если можно так выразиться, кроме сего не должно и делать ничего иного»<sup>161</sup>. Величие Бога настолько превосходит человеческое разумение, что до конца постигнуть Бога человек не в состоянии: «Что со мной сделалось, друзья, таинники (*μύστα*) и подобные мне любители истины? Я шел с тем, чтобы постигнуть Бога; с этой мыслью, отрешившись от естества и вещественного, собравшись, сколько мог, сам в себя, восходил я на гору. Но когда простер взор, едва увидел задняя Божия (Исх. 33.22-23), и то покрытый Камнем (1 Кор. 10.4), то есть воплотившемся ради нас Словом»<sup>162</sup>. Можно заметить, что в описании мистического восхождения свт. Григорий близок к тому, о чем говорил свт. Василий. В частности, он выделяет такие этапы, как созерцание творений и величия Божия в них, отрешение от телесного и обращение внутрь себя<sup>163</sup>.

Свт. Григорий осмысляет восхождение пророка Моисея на гору Фавор — в последующей византийской традиции этот текст станет *locus classicus* мистического богословия. Богослов говорит о том, что невозможно познать

<sup>159</sup> Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение святителя Григория Богослова... С. 278.

<sup>160</sup> *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 27.5 (пер. митр. Илариона (Алфеева)).

<sup>161</sup> Ibid. 27.4; рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского: В 2-х тт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 387.

<sup>162</sup> *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 28.3; рус. пер.: С. 393.

<sup>163</sup> См.: Фокин А.Р. «Парадигма Августина» ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora в христианской мистике Запада и Востока. С. 89.

Бога умозрительно, созерцанием можно познать только величие Божие или, как он пишет, «задняя Божия» (θεοῦ τὰ ὀπίσθια), т.е. познать можно не Бога, а только то, что после Бога. Познать же «первое и чистое естество» невозможно: «Созерцаю не первое и чистое естество, познаваемое Им самим, то есть самую Троицу; созерцаю не то, что пребывает внутри первой завесы и закрывается херувимами, но одно крайнее и к нам простирающееся. А это, сколько знаю, есть то величие, или, как называет божественный Давид, то великолепие (Пс. 8,2), которое видим в тварях, Богом и созданных и управляемых. Ибо все то есть задняя Божия, что после Бога доставляет нам познание о Нем»<sup>164</sup>. Как указывает свт. Григорий в другом месте: «Божество беспредельно и неудобосозерцаемо. В нем совершенно постижимо сие одно — Его беспредельность (ἀπειρία)»<sup>165</sup>. Тем не менее свт. Григорий высказывает и такую мысль: «Бога, что Он по естеству и сущности (τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν), никто из людей никогда не находил и, конечно, не найдет. А если и найдет когда-нибудь, то пусть разыскивают и любомудрствуют об этом желающие. Найдет же, как я рассуждаю, когда это богоподобное и божественное, то есть наш ум и наше слово, соединятся со сродным себе, когда образ взойдет к Первообразу, к Которому теперь стремится. И это, как думаю, выражается в том весьма любомудром учении, по которому познаем некогда, насколько сами познаны [1 Кор. 13.12]. А что в нынешней жизни достигает до нас, есть тонкая струя и как бы малый отблеск великого света (μεγάλου φωτός)»<sup>166</sup>.

Таким образом, процесс богопознания во всем проникнут тайной. Христос также есть тайна — и мы можем только приобщаться к этой тайне спасительного домостроительства, и посредством этого приобщения спастись: «Сколько торжеств доставляет мне каждая тайна Христова! Во всех же в них главное одно — мое совершение, воссоздание и возвращение к первому Ада-

<sup>164</sup> *Gregorius Nazianzenus. Oratio 28.3; рус. пер.: С. 393.*

<sup>165</sup> *Ibid. 38.8; рус. пер.: С. 444.*

<sup>166</sup> *Gregorius Nazianzenus. Oratio 28.17; рус. пер.: С. 341.*

му!»<sup>167</sup>. Для свт. Григория вся жизнь человека покрыта тайной. Бог сотворил человека и поставил его на путь совершенства: «Творит живое существо, здесь предуготовляемое и переселяемое в иной мир, и (что составляет предел тайны) через стремление к Богу достигающее обожения»<sup>168</sup>. Понятие обожения, которое использует святитель, свидетельствует о том, что познание носит не чисто интеллектуальный, умозрительный характер, а онтологически преобразует всю природу человека. В соответствии с этим путь к обожению лежит через молитву, мистический опыт, восхождение ума к Богу: «Чем хочешь ты стать? Хочешь ли стать богом — богом, светоносно предстоящим великому Богу, ликующим с ангелами? Иди же вперед, расправь крылья и вознесись ввысь»<sup>169</sup>. Таким образом, по мысли свт. Григория Богослова, человек приобретает опыт богопознания через молитву и очищение ума, восходя к обожению<sup>170</sup>.

#### *Свт. Григорий Нисский*

Свт. Григорию Нисскому, как продолжателю дела своих старших сподвижников и завершителю разработки данной проблематики в рамках каппадокийского богословия, по праву принадлежит место признанного основателя мистического богословия православной церкви. Неслучайно авторитетный французский ученый Ж. Даниэлу называет свт. Григория «подлинным основателем мистического богословия»<sup>171</sup>. Как отмечают исследователи, отойдя в конце жизни от политики и догматических споров, свт. Григорий полностью посвятил себя духовной жизни; он устроил монастырь в Ниссе и попытался

<sup>167</sup> *Gregorius Nazianzenus. Oratio 38.16; рус. пер.: С. 449.*

<sup>168</sup> *Ibid. 38.11; рус. пер.: С. 446 (с изм.).*

<sup>169</sup> *Gregorius Nazianzenus. De se ipso, 88 // PG 37. Col. 1438 (пер. митр. Илариона (Алфеева)).*

<sup>170</sup> *См.: Gregorius Nazianzenus. Oratio 38. 7.*

<sup>171</sup> *Daniélou J. Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris, 1944. P. 7, 185.*

придать монашеству внутреннее мистическое содержание, которого ему не доставало<sup>172</sup>.

Основные произведения свт. Григория Нисского: «О душе и воскресении», «О жизни Моисея Законодателя», «Толкование Песни Песней», в которых он раскрывает тему пути богопознания и соединения с Богом. Схему восхождения в самых общих чертах можно описать следующим образом: у человека есть врожденная потребность в богопознании, поскольку представление о Боге вложено в природу человека<sup>173</sup>; богопознание начинается с очищения сердца и жизни от грехов и страстей<sup>174</sup>; по мере очищения души от грехов и размышления о Боге в человеке открывается внутренний орган богопознания, человек начинает просматривать внутри себя образ Божий, и через познание этого образа он приближается к Первообразу<sup>175</sup>. Святитель пишет: «Ибо как глаз услаждается светом, потому что в себе самом имеет естественный свет для восприятия однородного с ним... так, чтобы сделаться причастником Божиим, совершенно необходимо в естестве приобщающегося быть чему либо сродному с тем, чего оно приобщается. Посему Писание говорит, что человек сотворен по образу Божию, чтобы, как думаю, подобным взирать на подобное; обращать же взор к Богу, как сказано выше, есть жизнь души»<sup>176</sup>. Здесь онтология соприкасается с гносеологией: исходя из того, что человек создан по образу Божьему, в него заложены и потребности, и способности уподобиться этому Первообразу<sup>177</sup>. Через очищение сердца, рас-

<sup>172</sup> Daniélou J. Vie de Moïse. Introduction // Sources Chrétiennes. Paris, 1987. Vol. 1 bis. P. 14.

<sup>173</sup> Gregorius Nyssenus. Orationes de beatitudinibus, V // PG 44. Col. 1249D.

<sup>174</sup> Об этом свт. Григорий упоминает неоднократно, подробнее см.: Daniélou J. Platonisme et théologie mystique. P. 223–235.

<sup>175</sup> Gregorius Nyssenus. De virginitate XI.5.3–9.

<sup>176</sup> Gregorius Nyssenus. De infantibus // GNO III.2. P. 79.16–80.1; рус. пер.: Григорий Нисский. О младенцах // Творения святого Григория Нисского. М., 1862. Т. 4. С. 341.

<sup>177</sup> При этом идет речь, разумеется, не об уравнивании естеств, но о стремлении подражать Богу: «Земному человеку невозможно уподобиться небесному Богу. Но сказано об этом ясно: Евангелие повелевает не приравнивать естество к естеству — в смысле человеческое к Божескому, — но, сколько возможно, подражать в жизни благим Его действиям (ἐνέργεια)» (Gregorius Nyssenus. De professione Christiana ad Harmonium // GNO 8.1. P. 138; рус. пер.: Григорий Нисский. К Армонию о том, что значит звание «христианин» // Он же. Аскетические сочинения и письма. М., 2007. С. 210).

крывая в себе эти возможности, человек начинает их осознавать и исполняется силы. А.Р. Фокин следующим образом суммирует взгляды свт. Григория по вопросу богопознания: «Согласно св. Григорию, состояние мистического богопознания достигается в результате последовательного восхождения души к Богу, состоящего из трех основных ступеней...

(1) очищение (κάθαρσις) = отрешение (ἀναχώρησις) души от страстей и материальных образов (= extra nos);

(2) восхождение (ἀνοδος, ἀνάβασις) души через видимое к невидимому, умопостигаемому и сокрытому, к истинно Сущему (= intra nos и, отчасти, supra nos);

(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 (supra nos)»<sup>178</sup>.

Подобно тому как солнечный свет может настолько ярко проявить себя, что станет причиной ослепления человека, так и на вершине мистического богопознания нетварный божественный свет становится для человека блеском, который ослепляет его умственное познание, и которое святитель именует Божественным мраком<sup>179</sup>. Моисей, с сияющим от славы Божией лицом, становится идеалом и символом этого духовно-телесного преображения для всех христианских мистиков. В таком мраке Моисей общался с Богом не посредством сознания и языка, но непосредственно, душой и сердцем, исполняясь божественного ведения. Понимание света как проявления божественной славы и Его энергий становится основной темой всех построений

<sup>178</sup> Фокин А.Р. «Парадигма Августина» ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora в христианской мистике Запада и Востока. С. 95; Daniélou J. Platonisme et théologie mystique... P. 229. Как отмечает о. Э. Лаут: «Подобно Оригену, Григорий соотносит эту тройственность этапов с тремя книгами Премудрости: Притчи, Екклесиаст и Песнь Песней; и как Ориген, он понимает эти три этапа как три стадии духовного роста человека, которые проходят от детства (Притчи), через юность (Екклесиаст) к зрелости (Песни Песней)» (Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition... P. 79).

<sup>179</sup> Образ «божественного мрака» очень важен для свт. Григория, см. напр.: *Gregorius Nyssenus*. In Canticum canticorum, 2 // GNO 6. P. 323; De vita Mosis, II. 163–164; 168; De virginitate X.1–2.



мистического богословия. Так, говоря о «Песни Песней», он видит в этой книге путеводитель к вершине «Божественного и трезвенного упоения», то есть христианского экстаза<sup>180</sup>. Экстаз здесь понимается не как выход ума в иные сферы познания, а как «экстаз бессмыслия, созерцание вне понятий и вне образов, — экстаз без видений»<sup>181</sup>. Это познание не умственное, но иного измерения, истинно мистическое. Не только нужно *знать* Бога, но и иметь Его в себе<sup>182</sup>, о чем говорили еще мужи апостольские. Как отмечает прот. Георгий Флоровский, «это мистика Христа, а не Логоса, — как то было у Климента Александрийского и у Оригена. Песнь Песней для Григория — книга о Христе. И не только очерк мистической теории, но прежде всего интимный мистический дневник, в несоответственной форме экстатического трактата»<sup>183</sup>. На высоте духовного совершенства душа соединяется с Богом и уподобляется ему, живет в Нем. Душа умолкает и в неизреченной таинственности созерцает непостижимость и величие Божие.

При этом в процессе богопознания святитель отводит существенную роль водительство души Святым Духом. Путь стяжания Святого Духа святитель раскрывает в аскетическом сочинении «О цели жизни по Богу и об истинном подвижничестве». Вождеделение к познанию истины, которое является врожденной потребностью, направляет человека к познанию Бога, говорит свт. Григорий. Ступени очищения и озарения человек проходит не своими силами, но с помощью благодати Духи Святого, т.е. «цель благочестия, которую должны иметь перед (очами своими) избравшие боголюбивую жизнь... есть очищение души и вселение Духа через преуспеяние в добрых делах»<sup>184</sup>. При этом пост, молитва и прочие дела есть только средства стяжания Свято-

<sup>180</sup> См.: *Daniélou J. Platonisme et théologie mystique...* P. 18–24.

<sup>181</sup> *Флоровский Г.* Восточные отцы IV в. С. 135.

<sup>182</sup> Свт. Григорий говорит о тождестве знания и обладания в богопознании: *Gregorius Nyssenus. Orationes de beatitudinibus, VI // PG 44. Col. 126B.*

<sup>183</sup> *Флоровский Г.* Восточные отцы IV в. С. 135.

<sup>184</sup> *Gregorius Nyssenus. De instituto Christiano IX.1 // GNO 8.1. P. 79; рус. пер.: Григорий Нисский. О цели жизни по Богу и об истинном подвижничестве // Он же. Аскетические сочинения и письма. М., 2007. С. 197.*

го Духа, ибо «какая выгода от поста и молитвы, и бдения, если нет мира, и радости, и любви, и прочих плодов благодати Духа»<sup>185</sup>. Таким образом, стяжав благодать святого Духа, душа посредством Христа соединяется с Богом. В другом месте святитель пишет: «Ум человеческий, когда он, оставив эту суровую и нечистую жизнь и очистившись силою Духа, соделается световидным и соединится с истинной и высочайшей чистотой, и сам каким-то образом становится в ней прозрачным, проникается лучами и становится светом, по обетованию Господа, возвестившего, что *праведницы просветятся наподобие солнца* (Мф. 13.43)»<sup>186</sup>. Это познание, мистическое по своей природе, запредельно для возможностей интеллекта<sup>187</sup>. На вершине этого пути происходит тесное единение с Богом: «Когда сие сделано, начинается взаимное переходение одного в другого: и Бог бывает в душе, и душа также переселяется в Бога»<sup>188</sup>. В этот момент душа осознает бесконечность совершенствования: «В сию-то тьму поставленная душа научается тогда, что от достижения совершенства она столько же далека, как и не приступающая еще к началу»<sup>189</sup>. Таким образом осуществляется вечный поиск Бога, символически изображенный в Песни Песней: эту книгу святитель считал исполненной Божественных тайн.

<sup>185</sup> *Gregorius Nyssenus. De instituto Christiano IX.11 // GNO 8.1. P. 83; рус. пер.: Григорий Нисский. О цели жизни по Боге и об истинном подвижничестве // Он же. Аскетические сочинения и письма. М., 2007. С. 199–200.*

<sup>186</sup> *Gregorius Nyssenus. De virginitate XI. 4; рус. пер.: Григорий Нисский. О девстве // Он же. Аскетические сочинения и письма. С. 100. Святитель показывает два направления мистического восприятия: путь совершенства через жизнь во Христе и путь стяжания святого Духа. В послании к Армонию свт. Григорий показывает путь духовного совершенства через подражание Христу: «Если исконно человек был подобием Божиим, то, может быть, мы нашли верное определение, сказав, что христианство есть подражание божескому естеству (τῆς θείας φύσεως μίμησις)» (*Gregorius Nyssenus. De professione Christiana ad Harmonium // GNO 8.1. P. 136; рус. пер.: Григорий Нисский. К Армонию о том, что значит звание «христианин» // Он же. Аскетические сочинения и письма. С. 209).**

<sup>187</sup> Как отмечает Ж. Даниелу, поскольку Бог непостижим, его невозможно познать даже на третьем этапе восхождения, поэтому свт. Григорий описывает его как этап единения в любви. См.: *Daniélou J. Platonisme et théologie mystique... P. 199–208.*

<sup>188</sup> *Gregorius Nyssenus. In Canticum canticorum, 6 // GNO 6. P. 179; Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни Песней Соломона // Он же. Экзегетические сочинения. Краснодар, 2009. С. 307.*

<sup>189</sup> *Ibid. P. 180; рус. пер.: С. 308.*

Как отмечает свт. Григорий в трактате «О жизни Моисея», высшая степень богопознания — познание во мраке, когда человек, достигший высоких степеней просветления, «возводится... к таинственному оному боговедению» и пытается «войти в мрак, где Сам Бог»<sup>190</sup>. На этой ступени богопознания человек понимает, что он может познать только одно: что Бога познать нельзя. «Посему и возвышенный Иоанн, бывший в сем светозарном мраке, говорит: *Бога никто же виде нигде же* (Ин. 1.18), решительно утверждая сим отрицанием, что не людям только, но и всякому разумному естеству, недоступно ведение Божией сущности»<sup>191</sup>. Таким образом, процесс богопознания от созерцания переходит в славословие и поклонение<sup>192</sup>.

Этот путь — нескончаемый, «ибо истинное совершенство в том и состоит, чтобы никогда не останавливаться в возрастании к лучшему и никаким пределом не ограничивать совершенства»<sup>193</sup>. Нескончаемость пути обуславливается беспредельностью сущности Божией. Этот аспект мистического богопознания Ж. Даниелу называет «эпектасис»<sup>194</sup>, что означает «устремление вперед»<sup>195</sup>. В этом смысле «нет никакой границы, которая могла бы прервать возрастание восхождения к Богу, потому что не найдется никакого предела у Блага и никакое насыщение не прекратит продвижение желания Блага»<sup>196</sup>. Итак, в мистическом богословии свт. Григория речь идет не просто о подражании, но о приобщении Божественной жизни, это не психологическое пе-

<sup>190</sup> *Gregorius Nyssenus. De vita Moysis II. 152; рус. пер.: Григорий Нисский. О жизни Моисея законодателя // Он же. Экзегетические сочинения. Краснодар, 2009. С. 70.*

<sup>191</sup> *Ibid. II. 163; рус. пер.: С. 72 (с изм.).*

<sup>192</sup> Можно добавить, что в случае поклонения *ὑπόσις* переходит в *ἀγάπη*, знание переходит в любовь и нескончаемое блаженство, причем последнее означает уподобление Богу: «Вот определение человеческого блаженства: оно есть уподобление Божеству (*ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις*)» (*Gregorius Nyssenus. In inscriptiones Psalmorum 1 // GNO 5. P. 26; рус. пер.: Григорий Нисский. О надписании псалмов // Он же. Экзегетические сочинения. С. 99*).

<sup>193</sup> *Gregorius Nyssenus. De perfectione Christiana ad Olympium monachum // GNO 8.1. P. 214; рус. пер.: Григорий Нисский. К Олимпию о совершенстве // Он же. Аскетические сочинения и письма. С. 237.*

<sup>194</sup> *Daniélou J. Platonisme et théologie mystique... P. 209, 309.* Впрочем, ученый справедливо отмечает, что данное понятие свт. Григорий использует всего один раз: *Ibid. P. 298 n.*

<sup>195</sup> *Gregorius Nyssenus. In Canticum canticorum // GNO. T. 6. P. 174. 14–15.*

<sup>196</sup> *Gregorius Nyssenus. De vita Moysis. 2. 238–239.*

реживание, но стяжание чистоты сердца, в которое снисходит Христос, и душа как невеста соединяется с своим Женихом<sup>197</sup>.

Можно сказать, согласно свт. Григорию, что познание Бога антиномично: Бог одновременно познаваем и непознаваем — непознаваем по существу и познаваем по действиям, в проявлении Его премудрости: «Сей невидимый и неопиcуемый, в другом отношении бывает видим и постигаем»<sup>198</sup>. Познание Бога — не напряжение ума, но приобщение. Этот путь глубоко индивидуален и покрыт тайной для других, «ибо в тебе вместимая для тебя мера постижения Бога»<sup>199</sup>. По мере очищения сердца от грехов «воссияет в тебе боговидная лепота»<sup>200</sup>. В этом состоянии человек и познает Бога, приобщается к Нему, обретая блаженство. Как было сказано выше, для свт. Григория путь богопознания преодолевает естественное познание и восходит к непознаваемому, которое окутывает человека подобно мраку<sup>201</sup>. При этом свт. Григорий подчеркивает, что во мраке душе дается опыт присутствия Бога, причем это надо понимать так, что не душа находит Бога, но Он нисходит к ней. По всей видимости, свт. Григорий основывается на учении о Боговоплощении<sup>202</sup>, что отличает его подход от разновидностей христианского платонизма.

Великие Каппадокийцы разработали важнейшие основания как христианского богословия в целом, так и мистического познания в частности. Отцы показали, что догматическое и мистическое богословие неразрывно связаны между собой. Одной из выдающихся заслуг этой школы была разработка по-

<sup>197</sup> О. Э. Лаут видит в этом учении скрытую полемику с платонизмом и экстаичностью, см.: *Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition...* P. 88.

<sup>198</sup> *Gregorius Nyssenus. Orationes de beatitudinibus VI // PG 44. Col. 1268A*; рус. пер.: *Григорий Нисский. О блаженствах // Он же. Экзегетические сочинения. С. 445.*

<sup>199</sup> *Ibid. Col. 1268D*; рус. пер.: С. 446.

<sup>200</sup> *Ibid.*

<sup>201</sup> «Для Григория Нисского мрак, в который проник Моисей на Синайской вершине <...>, есть модус общения с Богом» (*Лосский В.Н. Боговидение // Он же. Боговидение. М., 2006. С. 382.*)

<sup>202</sup> *Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition...* P. 91-92.

нения личности<sup>203</sup>, и следующая из нее концепция личностного общения человека и Бога. Каппадокийцы показали, что в христианстве существует такой духовный опыт, который превосходит умственное познание и дает ведение Бога без каких-либо логических доказательств. Мистический опыт озарен благодатью Святого Духа. Догматическое раскрытие учения о Святом Духе во второй половине IV в. принесло важное для мистики положение о руководящей роли третьей Ипостаси Святой Троицы в восхождении к Богу. Раскрытие учения о триедином Боге дало правильное направление к Богу. Вместе с тем Каппадокийцы показали отличие христианской мистики от эллинской. Так, например, восхождение к Богу в христианском богословии только на первый взгляд можно сопоставить с неоплатоническим восхождением: «Существенное отличие христианской философии от неоплатонизма заключается в том, что здесь движение должно быть обоюдным, встречным»<sup>204</sup>, как справедливо отмечает В.Я. Саврей, тогда как Единое неоплатонизма совершенно безразлично по отношению к человеку. Философия стала инструментом перевода Божественного Откровения на всеобщий язык разума — поскольку этот язык был доступен каждому образованному человеку. Важную роль при этом сыграли богословские споры: именно в процессе полемики с различными еретическими движениями преодолевались крайности философского влияния (Ориген, Арий и др.).

### 1.5. Понимание мистики в монашеской традиции

Одной из наиболее значимых форм православной духовной жизни стало монашество, возникшее в IV в. в Египте, Сирии и Палестине, в котором нашли свое выражение самые возвышенные идеи духовного опыта. Первоначально это были удалившиеся в пустыню отшельники, поскольку «аскетиче-

<sup>203</sup> Как отмечает о. Георгий Флоровский: «Античный мир не знал тайны личного бытия» (Флоровский Г. Восточные отцы IV в. С. 22).

<sup>204</sup> Саврей В.Я. Каппадокийская школа в истории христианской мысли. М., 2013. С. 204.

ские лишения признаются средством для достижения мистических состояний духа <...> в мистическом единении человеческой души с Богом»<sup>205</sup>.

Вскоре стали появляться монашеские общины, основатели которых были движимы ревностью к духовному совершенству. Эсхатологическое чаяние сменяется мистическим созерцанием. Подвижник уже не стремится к тому, чтобы Царство Божие пришло здесь и сейчас, но сам, нравственно совершенствуясь, стремится прежде смерти его увидеть духовными очами. Вместе с тем происходит и переосмысление мученичества: по замечанию о. Иоанна Мейендорфа, аскетический отказ от мира «рассматривался как вольное мученичество»<sup>206</sup>. Едва ли можно сомневаться в том, что этот путь был наполнен мистическим содержанием.

С видимой стороны духовная жизнь монаха наполнена вполне естественными делами, но с внутренней стороны эти явления со временем наполняются мистическим содержанием. Каждое явление духовного опыта имеет две стороны: внешнюю и внутреннюю, человеческую и Божественную, обыденную и мистическую. На определенном этапе духовного подвига внешнее аскетическое делание может трансформироваться в мистическое. Это происходит в силу действия божественной благодати, которая и является главным содержанием духовного опыта. В частности, уединение, безмолвие, целомудрие, смирение приобретают мистические свойства. И тогда действие благодати выходит на ощутимый и осмысляемый уровень. Так русский церковный историк П.С. Казанский показывает в своем труде «История православного монашества на Востоке», что обеты целомудрия, послушания и произвольной нищеты<sup>207</sup>, создают благоприятные условия для богопознания.

---

<sup>205</sup> *Попов И.В.* Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского // *Он же. Труды по патрологии: Святые отцы II–IV вв.* Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 122, 125.

<sup>206</sup> *Мейендорф И.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003. С. 77.

<sup>207</sup> См.: *Казанский П.С.* История православного монашества на Востоке: В 2 ч. М., 2000. Ч. 1. С. 31.

Поиск идеальных образов для подражания и потребность в духовных наставниках привели к формированию образа святого подвижника. Как уверяет ап. Павел, «подражайте, братия мне и смотрите на тех, которые поступают по образу, какой имеете в нас» (Флп. 3.17). А.И. Сидоров в связи с этим замечает, что прообразами иноков были Илия пророк и Иоанн Креститель<sup>208</sup>.

Имеется немало исследований, посвященных осмыслению места пророка Илии и Иоанна Крестителя в христианской традиции<sup>209</sup>. В частности, Дж. Аккерман замечает: «Его имя [Илии] осталось знаком мистического контакта с Богом»<sup>210</sup>. Я. Риндош в своей монографии сравнивает образы Илии и Иоанна Крестителя, привлекая большое количество материалов<sup>211</sup>. Согласно блаж. Иерониму, Илия и Иоанн Креститель были основателями отшельничества, а Илия, как и Моисей, был свидетелем Преображения Господня<sup>212</sup>. Подражая этим святым подвижники стали уходить в пустыни для преодоления соблазнов мирской жизни и достижения духовного совершенства в уединении. Содействием благодати пустыня становится таинственным местом, где совершается спасение подвижника, который, удалившись от мира, познавал пользу безмолвия — «что именно благодаря ему и стяжаются Божественные силы (τὰς θείας δυνάμεις)»<sup>213</sup>. Неслучайно пустыня имела особое значение в представлении христианских подвижников. С одной стороны, пустыня понималась как место враждебное и губительное для человека; с другой же, именно в пустыне человек во всей полноте ощущал помощь Божию и Его промыслительное действие. Подлинный духовный опыт находил оправдание в личном откровении, без которого пустыня оставалась бы невыносимым ме-

<sup>208</sup> См.: Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 317.

<sup>209</sup> См. напр.: Swindoll Ch. *Elijah: A Man of Heroism and Humility*. Nashville, 2000; Ackerman J. *Elijah, Prophet of Carmel*. Washington, 2003; Dapaah D.S. *The Relationship between John the Baptist and Jesus of Nazareth: A Critical Study*. University Press of America, 2005.

<sup>210</sup> Ackerman J. *Elijah, Prophet of Carmel*. Washington, 2003. P. 107.

<sup>211</sup> Rindoš J. *He of Whom it is Written: John the Baptist and Elijah in Luke*. Peter Lang, 2010.

<sup>212</sup> См.: Dinzelbacher P. *Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*. München, 1994. S. 14.

<sup>213</sup> Ammon. *Epistula 1 // Patrologia orientalis*. Paris, 1915. T. 11. P. 433; рус. пер.: Послания святого Аммона // Творения древних отцов-подвижников. М., 2012. С. 39.

стом, а уединение и безмолвие стали бы причиной психических расстройств. До Христа отношение к пустыне было отрицательным. Но, начиная с самых ранних веков христианской эры, в честь пустыни слагаются похвалы. Однако для человека неподготовленного и нераскаявшегося пустыня представляла реальную опасность. Но чего боится человек грешный — для подвижника это спасительное средство (ср.: Пс. 26. 2-3). Поэтому пустыня осмыслялась даже как образ Царствия Божия, в том смысле, что в пустыне подвижник общается с ангелами и Богом, теряет чувство времени, как бы переносится в иное измерение.

В пустыне внешние условия способствовали формированию такого внутреннего состояния, которое максимально устраняло переживания, воображения и мечтания, способствовало собиранию ума и сердца. Но внешние факторы являлись только вспомогательными, бездейственными без благодати, которая и определяла мистическое содержание подвига. Так, авва Аммон поучает, что сколько бы подвижник ни трудился в своем подвиге, без откровения он зрит только то, что не преступает пределы человеческие: «Когда Господь открывает [тайны] рабам Своим, они видят [их], а когда не открывает, то они зрят только то, что не переступает пределы человеческие»<sup>214</sup>. В этом отношении ценным свидетелем является блаж. Феодорит Кирский, написавший «Историю боголюбцев». Началом пути и причиной стремления к Богу, согласно Феодориту, является любовь: «Любовь к Богу (ὁ περὶ τὸν θεὸν ἔρως) делает подвижников способными выходить за пределы [человеческого] естества»<sup>215</sup>. Как отмечает А.И. Сидоров, у блж. Феодорита представление о монашеском житии — это представление об ангельской жизни, что предполагает идею обожения<sup>216</sup>. На это обращает внимание и прот. Георгий Фло-

<sup>214</sup> *Ammon*. Ἐπιστολὴ Ἀμμωνος 16; рус. пер.: Послание епископа Аммона об образе жития и отчасти о жизни Пахомия и Феодора // *Сидоров А.И.* У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной, аскетической и монашеской письменности. М., 2002. С. 211.

<sup>215</sup> *Theodoretus*. Oratio de divina et sancta caritate 31.4; рус. пер.: *Феодорит Кирский, блаж.* История боголюбцев / Пер. и коммент. А.И. Сидорова. М., 2012 С. 248.

<sup>216</sup> См.: *Сидоров А.И.* У истоков культуры святости... С. 380.



ровский: «Идеал спасения есть идеал «обожения» («теозис»), и путь к нему есть «стяжание Духа», путь духовного подвига и духовных стяжаний и дарований»<sup>217</sup>. Ради этой цели монах отрекается от мира, от привязанности к миру, и направляет все силы своей души к познанию «тайн Царствия Небесного».

В IV в. пустыни Египта становятся цветущим центром иночества. Отцы-пустынники постоянно упражнялись в молитве и аскетических подвигах, послушании и духовных устремлениях, что запечатлелось в христианской духовности. Уже в самом начале образования монашеского жития возникло монашеское писание<sup>218</sup>. В зависимости от потребностей писались послания, слова, главы, патерики, беседы, наставления и прочее. Однако богословие духовного опыта не зависело от грамотности, в этом отношении чистая жизнь и духовный подвиг стояли выше образованности. Поэтому в монашеской среде утвердилось правило, что не тот богослов, кто размышляет о Боге или знает богословские науки, но тот, кто живет по воле Божией; кто непрестанно молится и прилагает усилие к духовному совершенству в добродетелях. Примером такого опытного богослова может служить преп. Антоний Великий<sup>219</sup>. Вместе с тем духовная жизнь процветала, и в пустынях Египта и Палестины насчитывались тысячи монахов, это были целые города<sup>220</sup>, но это было «государство мистическое».

История монастырей свидетельствует, что в монашестве прослеживается единая духовная традиция, которая в православии не изменилась до настоящего времени. Монашество создало определенную систему ценностей, которая утвердилась в восточном христианстве. В разных исторических условиях монашество явилось гарантом соборности, истинности христиан-

<sup>217</sup> Флоровский Г.В. Византийские отцы V–VIII веков. М., 1993. С. 144.

<sup>218</sup> См.: Сидоров А.И. У истоков культуры святости... С. 70.

<sup>219</sup> Подробнее о нем: Войтенко А.А. Египетское монашество в IV веке: Житие преп. Антония Великого, Лавсаик, История монахов. М., 2012.

<sup>220</sup> The Lausiac History of Palladius / Ed. C. Butler. Cambridge, 1904. Vol. 6. N. 2. P. 25; Сидоров А.И. У истоков культуры святости... С. 18.

ской веры. Мистический опыт духовной жизни, имевший место в монашестве, оказывал огромное влияние и на христианское общество в целом. А монашеское движение часто влияло на государственные отношения, поведение в обществе, богословие, литургическую и церковно-каноническую жизнь. Одним словом, мистика индивидуального опыта, которая формировалась в монашеской среде, проецировалась на мистику в широком смысле, она являлась как бы ядром, «духовным кодом» религиозного и в значительной мере общественного сознания. Монашество влияло на формирование единства духовного предания<sup>221</sup>.

Главным свидетелем жизни преп. Антония стал свт. Афанасий Великий, согласно которому преп. Антоний начал свой подвиг с уединения: «Как рыбы, оставаясь долго на сухой земле, умирают, так и монахи, замедля с вами и проводя время в вашем обществе, расслабевают. Поэтому как рыбе должно спешить в море, так нам в гору, чтобы, промедлив у вас, не забыть того, что внутри»<sup>222</sup>. К сожалению, многие тексты, которые в древности приписывались преп. Антонию, сегодня либо признаны неподлинными, либо сохранились в переводах на другие языки (латинский, арабский), что крайне затрудняет изучение его аутентичного наследия. Эта задача сама по себе могла бы стать предметом большого диссертационного исследования. Ввиду этого, не забывая об огромном вкладе преп. Антония, данный обзор все же целесообразно начать с преп. Макария Египетского.

---

<sup>221</sup> Как известно, основателем монашества считается преп. Антоний Великий. Истории жизни и подвига преп. Антония Великого посвящены многочисленные исследования, как отечественные, так и зарубежные (см. напр.: *Стефан (Лобачевский)*. Св. Антоний Великий: Его жизнь, писания и нравственно-подвижническое учение. Одесса, 1906; *Reitzenstein R.* Das Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Heidelberg, 1914; *Klejna F.* Antonius und Ammonas: Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefe // *Zeitschrift für katholische Theologie*. Innsbruck, 1938. Bd. 61. P. 309–348; *Adams H.W.J.* Saint Antony of Egypt // *Cistercian Studies Quarterly*. Wrentham, 1979. Vol. 14. P. 156–170, 269–279 и др.).

<sup>222</sup> *Athanasius. Vita Antonii*. Col. 961C; рус. пер.: Житие преподобного Антония, описанное святителем Афанасием Великим в послании к инокам, пребывающим в чужих странах // *Антоний Великий, прп.* Поучения. М., 2004. С. 494.

*Преп. Макарий Египетский*

Прежде всего, учитывая современные исследования «макариевского корпуса»<sup>223</sup>, следует сказать, что вопрос об авторстве и сопутствующих проблемах корпуса в настоящей диссертации выносятся за скобки ввиду того, что он не связан напрямую с темой исследования, поскольку колоссальное влияние текстов, вошедших в традицию под именем преп. Макария Великого, не подлежит никакому сомнению. Принимая во внимание вероятное авторство Симеона Месопотамского, следует все же иметь в виду, что тексты, входящие в состав Корпуса, были написаны в 60-90-е гг. IV в.<sup>224</sup> и отражают ту же духовную традицию, которой принадлежал преп. Макарий Египетский, причем авторитет Корпуса настолько велик, что обойти его вниманием не представляется возможным. В связи с этим нужно отметить, что в настоящее время произошел пересмотр типичного для XX в. представления о том, что автор Макариевского корпуса был мессалианином<sup>225</sup>. В частности, как недавно показал М. Плестед, можно с уверенностью утверждать, что автор принадлежит православной традиции<sup>226</sup>. Более того, А.Г. Дунаев, досконально изучивший этот вопрос, настаивает на несовместимости мессалианства и позиции, изложенной в корпусе<sup>227</sup>.

Согласно преп. Макарию<sup>228</sup>, подвижничество дает возможность опытно познать и духовно осмыслить многие законы духовного делания. Это осмыс-

---

<sup>223</sup> Подробно о состоянии проблемы: Дунаев А.Г. Предисловие к русскому переводу слов и посланий Макариевского корпуса первого типа // *Преп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский)*. Духовные слова и послания: Собрание I. Афон; М., 2015. С. 1–225.

<sup>224</sup> Денре В. Макарий Великий // *Православная энциклопедия*. М., 2016. Т. 42. С. 566.

<sup>225</sup> Этой точки зрения придерживается, например, о. Э. Лаут (*Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition...* P. 111–112), что делает его анализ Макариевского корпуса весьма спорным.

<sup>226</sup> Plested M. *The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*. Oxford university press, 2004.

<sup>227</sup> Дунаев А.Г. Предисловие к русскому переводу слов и посланий Макариевского корпуса первого типа... С. 99–113.

<sup>228</sup> Современные ученые часто используют именование «Псевдо-Макарий», однако нужно отметить, что в научной литературе встречается и критика сомнений в авторстве Макария, см.: Сидоров А.И. Предисловие // *Творения древних отцов-подвижников*. М., 2012. С. 10–

ление и изложено в «Духовных словах». Одна из главных тем этих текстов — тесное единение души с Богом, что является целью человеческой жизни. В этом плане Макарий — настоящий христианский мистик, который оставил нам богословское осмысление своего опыта, что крайне ценно для настоящего исследования. Вместе с тем нужно заметить, что он не излагает учение о пути единения души с Богом систематически. Как отмечает прот. Георгий Флоровский, «“Духовные беседы” не богословское рассуждение; скорее это интимные признания созерцателя, учащего и назидającego по личному опыту»<sup>229</sup>. Исходя из личного опыта, автор призывает подвижников к духовному восхождению, указывая им путь. Главная тема всех бесед — душа, стремящаяся к Богу. Учение преп. Макария описывает процесс восхождения души к Богу, тесного общения с Богом и достижения обожения, причем все это осуществляется в тесной синергии человеческих усилий и Божественной благодати. Согласно преп. Макарию, Бог возжелал сделать душу жилищем Себе, и Святой Дух вселяется в душу, очищая ее от скверны и делая седалищем и обителью Бога. Но это есть и высшая цель самого человека. Душа «есть некое умное творение, исполненное лепоты, чудное, великое и прекрасное, подобие и образ Божий, и лукавство темных страстей вошло в него вследствие преступления»<sup>230</sup>. Исходя из этого, она и стремится к высшему благу и красоте как источнику собственных красоты и блага. Христос пришел, чтобы «возвратить Себе собственный Свой дом и храм — человека»<sup>231</sup>.

Для того чтобы соединиться с Богом, душа должна пройти процесс очищения. Энергии Божии, или благодать, совершают в человеке три основных действия: очищают душу от грехов нечистоты, содействуют подготовке души к единению с Богом, соединяют душу с Богом в единое общение. Как

---

25. Ввиду этого, для удобства, а также чтобы избежать перегрузки текста приставкой «Псевдо», мы сочли возможным ее в дальнейшем опустить.

<sup>229</sup> Флоровский Г. Восточные отцы IV в. С. 148.

<sup>230</sup> *Macarius* (B). 9.2.8; рус. пер.: Прп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский). Духовные слова и послания: Собрание I. Афон; М., 2015. С. 383.

<sup>231</sup> *Macarius* (B). 9.2.7; С. 383.

говорит преп. Макарий: «Душе невозможно самой собою перейти, преодолеть и переплыть горькое море греха, непроходимую бездну лукавых сил и темных страстей, если не примет в себя удобоподвижного, небесного, легкокрылого Духа Христова, попирающего и преходящего всякое лукавство»<sup>232</sup>. Созерцание тех чудес, которые Бог совершал через подвижников, и тех дарований, которыми они были исполнены, создавало образ христианского идеала человека, который может достигнуть высот духовного совершенства: «Он Сам укрощает волнение, как Ему это ведомо... А без Небесного Кормчего Христа никому не возможно перейти лукавое море темных сил»<sup>233</sup>. Подвижники открывали для себя то, что еще не изведали, а именно — каких высот и духовной силы, каких возможностей может достичь человек. На пути восхождения к Богу особое место занимает духовная брань, которая есть определенный этап духовного восхождения<sup>234</sup>. Преп. Макарий отмечает, что аскетическое делание, которое направлено на очищение души от греха, является не целью, а средством для достижения сердечной чистоты, т.е. аскезы — это средство достижения мистического состояния<sup>235</sup>.

Важное значение в духовной брани принадлежит сердцу человеческому: «Сердце подвижников представляет из себя зрелище: там лукавые духи борются с душою, а Бог и Ангелы взирают на подвиг»<sup>236</sup>. По выражению прот. Георгия Флоровского, грех разлучает человека с Богом<sup>237</sup>, душа соединяется с сатаною и становится исполнителем его воли. Из этого состояния человек сам не может выйти, если Бог не избавит его от лукавого<sup>238</sup>. Каждая победа над искушениями дается потом и кровью, каждый этап борьбы

<sup>232</sup> *Macarius* (H). 44.6; рус. пер.: *Макарий Египетский, преп.* Духовные беседы. Клин, 2005. С. 279.

<sup>233</sup> *Macarius* (H). 44.7; С. 280.

<sup>234</sup> См.: *Попов И.В.* Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского // *Он же.* Труды по патрологии: Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 178.

<sup>235</sup> *Попов И.В.* Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского С. 122.

<sup>236</sup> *Macarius* (H). 40.5; С. 266; *Macarius* (B). 4.3.4; С. 306.

<sup>237</sup> *Флоровский Г.* Византийские отцы V–VIII веков. М., 1993. С. 150.

<sup>238</sup> См.: *Macarius* (H). 2.3; С. 35.

наполнен напряжением человеческих возможностей до предела. И только тогда, когда человек исчерпывает все духовные силы и терпение, приходит помощь от Бога. «Если человек претерпит до конца, Господь начинает препираться с сатаной»<sup>239</sup>. Духовный путь возрастания совершается постепенно, от силы в силу, от степени менее совершенной к ступени более совершенной. И какой бы степени совершенства ни достиг бы человек, внутри души «остается еще великая пагуба пороку»<sup>240</sup>. Учитывая такие условия борьбы, для подвижника необходимо одно главнейшее условие: смирение. Смирение — это особое таинственное состояние души. Как пишет И.В. Попов: «Христианские мистики IV в. переместили центр тяжести в вопросах нравственности: то, что раньше главным образом привлекало к себе внимание — внешнее поведение и деяние, — для них стало второстепенным, а то, ценность чего смутно сознавалась, выдвинулось на первый план и сосредоточило на себе весь интерес»<sup>241</sup>. Таким образом, они открывали богатство и глубину внутреннего мира человека.

В самом деле, преп. Макарий говорит о том, что восприятие Божественного откровения доступно лишь тогда, когда есть мистические «воспринимающие органы», в той степени, в которой эти духовные органы подвижника способны воспринять это откровение: «Ибо всякий должен знать, что есть очи, которые внутреннее сих очей, и есть слух, который внутреннее сего слуха»<sup>242</sup>. Когда же благодать Господа просветит душу, она становится способна воспринимать Божественные откровения и тайны, «и в душу нашу вложить душу небесную, то есть, Божественного Духа, путеводящего нас ко всякой добродетели, чтобы мы могли жить вечной жизнью»<sup>243</sup>. Жизнь вечная уготована всем, но достигают ее только те, кто прилагает усилия для

<sup>239</sup> *Macarius* (H). 26.8; С. 201.

<sup>240</sup> *Macarius* (H). 41.2; С. 268–269.

<sup>241</sup> *Попов И.В.* Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского... С. 185.

<sup>242</sup> *Macarius* (H). 28.5; С. 226.

<sup>243</sup> *Macarius* (H). 44.9; С. 281.

стяжании благодати Святого Духа. После очищения человек сподобляется соединения с Духом Святым; Он и ведет человека к обожению. Он обретает твердость и постоянство. Перед ним открывается иной духовный путь, путь в радости и веселии, путь всецелой преданности Богу и стремления к Нему. Путь этот наполнен тем, что называется мистикой любви: пафос любви — это любовь к Богу, стремление к небесной красоте, которое утоляется в соединении со Христом<sup>244</sup>. Архим. Киприан Керн пишет: «Из отцов пустыни мало кто так часто и настойчиво писал об обожении человека, как св. Макарий Египетский»<sup>245</sup>. Душа после очищения сподобляется великих благ, но высшее благо — быть вместе и всегда с Богом, Его ощущать, Им дышать, Им наслаждаться. И действительно, преподобный Макарий видит в обожении то состояние, которого достигнет человек в конечном итоге, ради чего и Христос пришел и обновил ветхого Адама. «Силою Духа и вследствие духовного возрождения человек приходит в меру первого Адама, и становится даже выше его, потому что делается обоженным (ἀποθεοῦται)»<sup>246</sup>. Путь обожения — это путь постепенного единения со Христом, который заканчивается в вечной жизни.

Сподобившись стяжать благодать Святого Духа на пути обожения, человек меняется. Созерцание открывает то, что происходит внутри, и тогда подвижник видит там свет, глубочайший и сокровенный. Этот свет приносит радость и мир душе. Кто «в благодати доходит до тайн и до откровений», тот доходит до «ощущения великой благодатной сладости»<sup>247</sup>.

Таким образом, в Макариевском корпусе богословски осмысляются тайны духовной жизни. Познание этих тайн ведет душу к единению с Богом. Это единство есть цель и высшее благо для человека. Через все «Беседы» преп. Макария прослеживается таинственность пути богопознания: с одной стороны, светлое состояние первого человека, с другой, мрачное состояние

<sup>244</sup> См.: Флоровский Г. Восточные отцы IV в. С. 157.

<sup>245</sup> Киприан (Керн) архим. Антропология свт. Григория Паламы. Киев, 2006. С. 220.

<sup>246</sup> Macarius (H). 26.2; С. 197–198; Macarius (B). 7.3.1.

<sup>247</sup> Macarius (H). 7.5; С. 117.

падшего. С осознания своего падшего состояния и начинается путь к восстановлению. Борьба со злом начинается в сердце и в помыслах и продолжается всю жизнь. От человека необходимо напряжение духовных сил, чтобы дать место благодати в сердце своем. Понимание того, что не своими силами человек спасется, требует от человека смирения. Вместе с тем, как отмечает В. Депре: «Подобно греческим отцам он [Макарий — *Н.К.*] учит о бесконечности и неуразумеваемости Бога, в то же время прилагая отрицательные определения к божественным “тайнам”, переживаемым душой. Тем самым его апофатическое богословие приобретает опытный оттенок»<sup>248</sup>. Если наследие преп. Макария характеризуют как «мистику сердца», то в последующей традиции она была дополнена «мистикой ума», которую связывают с наследием Евагрия Понтийского.

#### *Евагрий Понтийский*

Евагрий был руководителем монахов «интеллектуального круга». Будучи последователем Оригена<sup>249</sup>, он не смог удержаться от некоторых богословских уклонений. Тем не менее его сочинения оказали «огромное влияние на историю восточно-христианского аскетизма и мистицизма»<sup>250</sup>. Архиеп. Василий (Кривошеин) характеризует его как первого крупного теоретика и систематика созерцательной жизни и одного из основателей духовного учения Восточной Церкви<sup>251</sup>. В самом деле, Евагрий затронул важные вопросы духовной жизни, которые волновали всех подвижников и на которые они искали ответа. Аскетические идеи Евагрия оказали значительное влияние не

<sup>248</sup> *Депре В.* Макарий Великий // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. 42. С. 569.

<sup>249</sup> О влиянии Оригена на Евагрия см. напр.: *Murphy F.X.* Evagrius Ponticus and Origenism // *Origeniana Tertia* / Ed. R.P.C. Hanson, H. Crouzel. Roma, 1985. P. 253-269; *O’Laughlin M.* Origenism in the Desert: Anthropology and Integration in Evagrius Ponticus. Harvard, 1987; *Bundy D.* The Philosophical Structures of Origenism: The Case of the Expurgated Version (S1) of the «Kephalaia Gnostica» of Evagrius // *Origeniana Quinta*. Leuven, 1992. P. 577–584.

<sup>250</sup> *Фокин А.Р.* Евагрий Понтийский — основоположник восточно-христианской мистико-аскетической традиции // Мистицизм: Теория и история. М., 2008. С. 72.

<sup>251</sup> *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды: 1952-1983. Нижний Новгород, 1996. С. 268.



только на христианский Восток, но и на Запад. Тексты Евагрия сохранялись столетиями, тщательно переписывались. Это свидетельствует о том, что духовный опыт, который изложил Евагрий, был действительно насущным и востребованным в духовной жизни монашества. Сам же Евагрий видел свою задачу в том, чтобы сохранить традицию<sup>252</sup>. Многие современные исследователи и комментаторы подчеркивают оригинальность и глубокую интеллектуальность творений Евагрия<sup>253</sup>.

В своем учении Евагрий изображает духовный путь подвижника. Вся духовная жизнь христианина устроится двумя способами: аскетической практикой (πρακτική) и духовным ведением (γνωστική), которые неразрывно связаны между собой. Через деятельное восхождение, «духовное делание», подвижник приобретает «духовное созерцание» и достигает боговидения: «целью наших деяний является ведение Его»<sup>254</sup>. Духовная жизнь есть путь ко спасению, путь к боговидению, который разделяется на три ступени: «Есть [любомудрие] деятельное, естественное и богословское»<sup>255</sup>. Прежде всего для духовного совершенства необходимы деятельная (πρᾶξις) сторона и естественная или созерцательная (θεωρία). Делание и созерцание — это два необходимых и взаимообусловленных этапа<sup>256</sup>. Они формируют такое внутреннее устройство души, когда она через достижение бесстрастия (ἀπάθεια) достигает духовного созерцания<sup>257</sup>, «совокупное с истинным ведением сущих»<sup>258</sup>. В другом месте он пишет: «Пределом (духовного) делания является любовь,

<sup>252</sup> См.: *Evagrius. Practicus* 91; рус. пер.: *Евагрий. Слово о духовном делании, или монах // Евагрий, авва. Творения. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 110.*

<sup>253</sup> См.: *Dempf A. Evagrius Ponticus als Metaphysiker und Mystiker // Philosophisches Jahrbuch. Bonn, 1970. Bd. 77. S. 297–319; Stewart C. Evagrius Ponticus on Monastic Pedagogy // Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West: Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia / Ed. J. Behr. Crestwood; N. Y., 2003. P. 241–271.*

<sup>254</sup> *Evagrius. Practicus* 32; С. 101.

<sup>255</sup> *Evagrius. De oratione. Prol.*; рус. пер.: *Евагрий. Слово о молитве // Евагрий, авва. Творения. Аскетические и богословские трактаты. С. 77.*

<sup>256</sup> *Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition... P. 99–100.*

<sup>257</sup> Как замечает о. Э. Ляут: «Душа, которая достигла апа́θεια, может созерцать совершенно беспристрастно» (*Ibid.* 104).

<sup>258</sup> *Evagrius. Practicus* 2; С. 96.

пределом же ведения — богословие»<sup>259</sup>. В соответствии с этим целью духовной жизни является богословие — ведение Пресвятой Троицы (γυνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος)<sup>260</sup>. Это достигается через полное бесстрашие и выход за пределы естественного созерцания, что Евагрий называет Царством Божиим: «Царство Божие есть ведение Святой Троицы, сосуществующее и распространяющееся вместе с [внутренним] устройением ума, а также выходящее за пределы нетления его»<sup>261</sup>. Это состояние и есть мистическое состояние души, непосредственное мистическое познание Бога<sup>262</sup>.

Достигнув совершенства в результате духовной деятельности и познания логосов сущего, подвижник входит в область мистического богословия. «Целью духовного делания является очищение ума и приведение его в состояние бесстрастия; целью естественного созерцания — раскрытие истины, сокрытой во всех сущих; но отстранение ума от материальных вещей и обращение его к Первой Причине является даром богословия»<sup>263</sup>. И это состояние богословия есть мистическое состояние человека, основанное на молитве.

В самом деле, молитва есть одно из наиболее существенных средств единения человека и Бога. Поэтому Евагрий отводит молитве самое значительное место на пути к Богу: «Молитва есть состояние ума, уничтожающее всякое земное помышление; оно возникает только тогда, когда ум озаряется Светом Святой Троицы»<sup>264</sup>. Она является средством мистического общения человека с Богом, средством познания тайн, средством единения. Это состо-

<sup>259</sup> *Evagrius. Practicus* 84; С. 109.

<sup>260</sup> *Ibid. Prol.*

<sup>261</sup> *Ibid.* 3; С. 96. Подробнее о «тринитарном мистицизме» Евагрия: *Bunge G. The «Spiritual Prayer»: On the Trinitarian Mysticism of Evagrius of Pontus // Monastic Studies. 1987. N 17. P. 191–208.*

<sup>262</sup> См.: *Фокин А.Р. Евагрий Понтийский — основоположник восточно-христианской мистико-аскетической традиции...* С. 84.

<sup>263</sup> *Evagrius. Gnosticus* 49; С. 119. Бесстрашие, о котором идет речь, следует понимать в положительном смысле. Как поясняет Э. Лаут: «Что Евагрий понимал под *apatheia*? ...Евагрий не подразумевал бесчувственного состояния, когда душа подобна камню, как утверждал Иероним. Скорее, *apatheia* означает состояние безмятежности, состояния, когда душу больше не беспокоят ее страсти» (*Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition...* P. 99–100).

<sup>264</sup> *Evagrius. Capita cognoscitiva* 17; С.124.

яние постоянного пребывания в общении с Богом есть предел устремления человеческого желания: «Что может быть возвышенной устремленности к собеседованию с Богом и к общению с Ним?»<sup>265</sup>. Ведь тогда Сам Господь «входит в сам ум и влагает в него ведение о тех вещах, какие Ему угодны; посредством же ума Он унимает и невоздержанность тела»<sup>266</sup>. Евагрий говорит о высшей форме молитвы как о «чистой молитве» (или иногда — «истинной молитве» или «духовной молитве»). Как полагает У. Хармлес, в следующем столетии после Евагрия в Палестине V в. практическое воплощение этого опыта приобрело форму «Иисусовой молитвы»<sup>267</sup>. При раскопках в Келлии археологи обнаружили надпись на стене кельи шестого века, которая показывает, что молитва Иисуса была примером благочестия<sup>268</sup>.

Евагрий дает известные определения молитвы: «Молитва есть побег от древа кротости и незлобивости. Молитва есть плод радости и благодарения. Молитва есть защита от печали и уныния. <...> Нерассеянная молитва есть высшее мышление ума. Молитва есть восхождение ума к Богу»<sup>269</sup>, а также — «беседа ума с Богом»<sup>270</sup>. Он как никто другой наделяет молитву мистическими определениями, видит в ней мистическую силу: «Молясь, не облакай в самом себе Божество в зримые формы и не позволяй, чтобы ум твой запечатлевался каким-либо [чувственным] образом, но приступай к Нематериальному нематериально, и тогда постигнешь Его»<sup>271</sup>. Таким образом, по мысли прот. Георгия Флоровского, у Евагрия через молитву душа подвижника входит в Божественный экстаз, когда душа озаряется Троическим светом<sup>272</sup>. И уже ничего не отвергает ее от созерцания Творца, ибо, как выражается Евагрий, «блажен ум, который во время молитвы стяжал совершенную свободу

<sup>265</sup> *Evagrius. De oratione* 34; С. 81.

<sup>266</sup> *Ibid.* 64; С. 83.

<sup>267</sup> *Harmless W. Mystics*. Oxford, 2008. P. 151.

<sup>268</sup> *Ibid.*

<sup>269</sup> *Evagrius. De oratione* 14–16, 35–36; С. 79, 81.

<sup>270</sup> *Ibid.* 3, 34, 55.

<sup>271</sup> *Ibid.* 67; С. 84.

<sup>272</sup> См.: *Флоровский Г. Восточные отцы IV в.* С. 164.

от материальных образов»<sup>273</sup>. Благодаря этому ум достигает «совершенного нечувствия», «обладает духовным разумением», простирается «к ведению Божественных вещей»<sup>274</sup>.

Евагрий часто использует термин «богословие», которое у него обозначает высшую форму ведения, по сути, мистическое знание. В самом деле, он мыслил богословие как упражнение в созерцательности: «Если ты богослов (θεολόγος), ты будешь молиться истинно, и если ты истинно молишься, ты — богослов»<sup>275</sup>. Поэтому молитва у Евагрия соответствует богословию, т.е. опытному мистическому богопознанию<sup>276</sup>. Вместе с тем, термин «гностик» у Евагрия используется для обозначения совершенного монаха, который, после того как достиг бесстрастия и чистоты сердца, становится созерцателем высших тайн Божиих: «Ведение, привходящее к нам извне, пытается представить материальные вещи посредством логосов их; ведение же, рождаемое благодатью Божией, представляет вещи непосредственному узрению мысли, и ум, взирая на них, воспринимает и логосы [их]»<sup>277</sup>. В связи с этим Евагрий замечает: «Таким образом, “местом Божиим” является разумная душа, а “жилищем” — светоподобный ум, отвергший мирские похоти и научившийся взирать на логосы земли»<sup>278</sup>. Евагрий подчеркивает, что молитва не просто деятельность разума, это — состояние разума.

Вхождение в «чистую молитву» связано с видением света. Такой опыт доступен только для совершенных — «тех, которые во время молитвы созерцают собственное сияние своего ума, озаряющее их»<sup>279</sup>. Евагрий ссылается на этот опыт видения света как на один из трех признаков того, что некто достиг совершенства и перешел на высшую ступень духовного опыта и мисти-

<sup>273</sup> *Evagrius. De oratione* 117; С. 89.

<sup>274</sup> *Ibid.* 120, 144–145; С. 90, 92.

<sup>275</sup> *Ibid.* 60; ср.: *Kephalaia Gnostica* IV.90; *Sententiae ad monachos* 120.

<sup>276</sup> *Harmless W. Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism.* Oxford; N.Y., 2004. P. 350.

<sup>277</sup> *Evagrius. Gnosticus* 4; С. 113.

<sup>278</sup> *Evagrius. Capita cognoscitiva* 12; С.124.

<sup>279</sup> *Evagrius. Gnosticus* 45; С. 118.

ческого знания, когда «ум начинает зреть собственное сияние»<sup>280</sup>. Согласно Евагрию, во время молитвы ум становится световидным<sup>281</sup>, видит свой собственный свет<sup>282</sup> и, будучи образом Божиим, в этом свете познает Бога — сущностный Свет<sup>283</sup>, т. е. Свет Св. Троицы (τὸ τῆς ἁγίας Τριάδος φῶς)<sup>284</sup>. Во время «чистой молитвы» очищенный разум видит самого себя, истинного себя, истинное свое состояние. Видя себя таким образом, разум обнаруживает свое подобие Богу. Предел молитвы — вхождение в область молчания, мистического богословия: «Когда ум твой, [возжигаемый] пылкой любовью к Богу, постепенно отрешается от плоти и отвергается от всех мыслей, исходящих от чувства, памяти и темперамента, и, в то же время становится преисполненным благоговения и радости, тогда считай, что ты приблизился к пределам молитвы»<sup>285</sup>.

Евагрий систематизировал мистико-аскетический опыт и впервые обосновал понятие об умной молитве, что легло в основание исихастского движения, которое станет опорой христианской опытной мистики. Но вместе с тем он еще не вышел полностью из-под влияния интеллектуалистической мистики Оригена. Так, у него определяющее значение на пути богопознания играет гносис. Интересно, что на пути к богопознанию он не придает значение боговоплощению Иисуса Христа. Как отмечает о. Иоанн Мейендорф, Евагрий написал трактат «О молитве», не упоминая Христа<sup>286</sup>. Тексты Евагрия рассчитаны на образованный круг монахов, он поднимает вопрос спасе-

<sup>280</sup> *Evagrius. Practicus* 64; С. 107.

<sup>281</sup> *Evagrius. Capita cognoscitiva* 25.

<sup>282</sup> *Evagrius. Practicus* 64; ср.: *Gnostus*. 45.

<sup>283</sup> *Evagrius. Kephalaia Gnostica* I.35.

<sup>284</sup> *Evagrius. Capita cognoscitiva* 4, 26–27; *Kephalaia Gnostica* V.3. Относительно этого Света о. Габриэль (Бунге) замечает, что он представляет собой библейский символ познания Бога (*Габриэль (Бунге), схиархим. С греческого на сирийский и обратно: об одной цитате из Евагрия Понтийского // Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. М., 2014. С. 201*).

<sup>285</sup> *Evagrius. De oratione* 62; С. 83.

<sup>286</sup> *Мейендорф И., прот. Святой Григорий Палама и православная мистика // Он же. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 284.*

ния души<sup>287</sup>. В этом отношении тексты, особенно написанные в конце его жизни, являются своеобразной мистагогией, которая открывает читателю Боговедение и обожение<sup>288</sup>.

*Преп. Иоанн Кассиан Римлянин*

Благодаря преп. Иоанну мистико-аскетическое богословие Евагрия стало частью духовного наследия Запада. Так, преп. Иоанн развивал взгляды Евагрия об умной молитве без зрительных образов. Как и Евагрий, преп. Кассиан говорит о мистическом пути к Богу как о восхождении на гору, но если Евагрий говорил о «внутренней горе», на которой монахи радовались видению Бога, то Кассиан говорил о монахе, поднимающемся со Христом на гору Преображения, где Христос открывает сияние Своего Лица и являет Свой яркий образ тому, кто взирает на него чистым взглядом души. Согласно преп. Иоанну, подвижник — «всегда готовый к борьбе воин Христов»<sup>289</sup>. В этой борьбе пост, молитва и бдение есть средства на пути к Богу. «Египтяне ... не теряют из памяти псалмов и никогда не оставляют размышления о Священном писании, и таким образом соединяя с рукоделием молитвы, весь день проводят в службах», которые «добровольно совершают в течение всего дня»<sup>290</sup>.

Главная тема мистики преп. Иоанна Кассиана раскрывается в различении «жизни деятельной» (*vita activa*) и «жизни созерцательной» (*vita contemplativa*): первая описывает жизнь начинающих монахов в монастыре, которые упражняются в добродетелях и должны очистить свое сердце, тогда как вторая описывает жизнь более зрелых анахоретов, непрерывно стремящихся обрести представление о Господе в чистой молитве. Эта высшая форма мо-

<sup>287</sup> См.: Мейендорф И., *прот.* Святой Григорий Палама и православная мистика... С. 23.

<sup>288</sup> См.: там же.

<sup>289</sup> *Ioannes Cassianus. De institutis coenobiorum I.2*; рус. пер.: Иоанн Кассиан Римлянин, *преп.* О постановлениях киновитян // *Он же.* Писания. Сергиев Посад, 1993. С. 9.

<sup>290</sup> *Ioannes Cassianus. De institutis coenobiorum III.2*; рус. пер.: С. 22.

литвы достигнута, если верующий больше не осознает, что он молится<sup>291</sup>. Вслед за Евагрием, преп. Иоанн полагал, что от аскетического делания нужно восходить к «чистому созерцанию» (*theoretica puritas*)<sup>292</sup>, которое он называет «истинным познанием» Бога (*vera scientia*)<sup>293</sup>. Созерцательное познание — это цель монашества, оно осуществляется с помощью человеческого сердца (*cor*), или духа (*mens, animus, anima*)<sup>294</sup>. При этом созерцание следует ценить больше, чем добрые дела, потому что его целью становится высшее из благ. В самом деле, добрые дела по необходимости связаны с мыслью о земном, отвлекая тем самым человека от высшей цели, тогда как принести покой и сердечную чистоту может только молитва.

Как было сказано, созерцательное познание — это цель монашества. В соответствии с этим преп. Иоанн осмысляет евангельские образы Марфы и Марии. Так, он говорит о том, что добродетели, образом которых выступает Марфа, конечно, необходимы, но в сущности они вторичны по отношению к главному благу — созерцанию<sup>295</sup>. Вместе с тем преп. Иоанн выделяет несколько видов созерцания. Во-первых, он говорит о созерцании Бога (*contemplatio Dei*), которое принадлежит будущей жизни<sup>296</sup>. Во-вторых, есть созерцание Божественных действий и свойств, которые проявляются в Промысле, суде и познаются через творение<sup>297</sup>. В-третьих, согласно преп. Иоанну, к созерцанию относится толкование Священного Писания и размышление над его смыслами<sup>298</sup>.

Наряду с различными видами созерцания, преп. Иоанн Кассиан также различает четыре привычных вида молитвы (можно молить Бога одним возгласом, можно отдаться целиком, молиться за других или благодарить), од-

<sup>291</sup> *Ioannes Cassianus*. *Collationes* 9. 31.

<sup>292</sup> *Ibid.* 14. 9.

<sup>293</sup> *Idem*. *De institutis coenobiorum* V.2, 34; ср.: *Collationes* 6. 3; 11. 13; 14. 9, 13, 16.

<sup>294</sup> *Idem*. *De institutis coenobiorum* VIII 22; *Collationes* 20. 9.

<sup>295</sup> *Ioannes Cassianus*. *Collationes* 1. 8; см. также: 1. 7-8, 13; 9. 6; 23. 11, 15.

<sup>296</sup> *Ibid.* 1. 15; ср.: *Ibid.* 23. 3; 1. 8.

<sup>297</sup> *Ibid.* 1. 15; 23. 3.

<sup>298</sup> *Ioannes Cassianus*. *Collationes* 14. 8.

нако в высшей форме молитвы душа проходит эти формы как пламя, «за сими четырьмя видами молитв следует состояние возвышеннейшее, которое заключается в созерцании единого Бога и в пламенной любви к Нему, и где ум наш, объятый и проникнутый сею любовью, беседует с Богом ближайшим образом и с особой искренностью, как с Отцем своим»<sup>299</sup>. В пламенеющей, или чистой молитве, которую стяжали только некоторые, молящийся больше не выражает себя в словах или звуках, он достигает состояния «умоисступления» (*excessus mentis*)<sup>300</sup> и исполняется небесного света<sup>301</sup>. Вместе с тем преп. Иоанн говорит о непрестанной молитве, схожей с Иисусовой молитвой: «Для приобретения непрестанной памяти о Боге... такое правило благочестия: Боже, в помощь мою вонми; Господи, помощи ми потщися»<sup>302</sup>.

Как уже отмечалось, Евагрий оказал большое влияние на преп. Иоанна Кассиана Римлянина, хотя последний нигде и не упоминает своего наставника по имени<sup>303</sup>. В плане преемства особое значение имеет трактат «О воплощении», в котором он, по мнению некоторых исследователей, выражает идеи, соответствующие высшей ступени духовного совершенства в схеме Евагрия Понтийского — *θεολογία*<sup>304</sup>. В «Собеседованиях» преп. Иоанн говорит о трех отречениях: «Первое из них есть то, в котором мы телесно оставляем все богатства и стяжания мира; второе — то, в коем оставляем прежние нравы и порочные страсти, как телесные так и душевные; третье — то, в коем, отвлекая ум свой от всего настоящего и видимого, созерцаем только будущее и желаем невидимого»<sup>305</sup>. Когда подвижник восходит на высшую сту-

<sup>299</sup> *Ioannes Cassianus*. *Collationes* 9.18; рус. пер.: С. 335.

<sup>300</sup> *Idem*. *De institutis coenobiorum*. II 10; *Collationes* 6. 10; 9. 31; 19. 4. Преп. Иоанн также говорит о молитвенном «исступлении», см.: *De institutis coenobiorum* IX.1; *Collationes* 4. 2, 4; 9. 15, 27; 10. 10–11; 11. 12; 12. 12; 19. 6.

<sup>301</sup> См.: *Ioannes Cassianus*. *De institutis coenobiorum* II.10; *Collationes* 3. 7; 4. 2, 5, 19; 6. 10; 9. 14–15, 26–29; 10. 10–11; 12. 12; 19. 4–6.

<sup>302</sup> *Idem*. *Collationes* 10. 10; Пс 69. 2; на эту тему см. также: *Stewart C. Cassian the Monk*. Oxford; New York, 1998. P. 100–113.

<sup>303</sup> *Chadwick O.* *John Cassian: A Study in Primitive Monasticism*. Cambridge, 1968. P. 8.

<sup>304</sup> См.: *Casiday A.M.C.* *Tradition and Theology in St. John Cassian*. Oxford, 2007. P. 257.

<sup>305</sup> *Ioannes Cassianus*. *Collationes* 3.6; рус. пер.: *Иоанн Кассиан Римлянин, преп.* *Собеседования египетских подвижников // Он же*. Писания. Сергиев Посад, 1993. С. 208.



пень, он вступает в область мистических созерцаний: «Ум так далеко входит в область невидимого и до того углубляется в высшие бестелесные предметы, что не чувствует ни своего положения телесного, ни даже облекающего его вещества; возносится до такого восхищения, что не только не ощущает никаких звуков телесным слухом и не обращает внимания на проходящих мимо людей, но не замечает даже груды деревьев и других огромных предметов, находящихся перед глазами»<sup>306</sup>. В этом состоянии человек соединяется с Богом в любви (*caritas, amor*)<sup>307</sup>.

Таким образом, преп. Иоанн Кассиан Римлянин в своих писаниях постарался выразить и запечатлеть духовный опыт Востока и перенести его на Запад. При этом он отмечает, что некоторые ступени духовного восхождения были неизвестны на Западе. Так, говоря об отречении, он замечает: «О втором роде отречения еще знали мы от отцев в киновиях, а о третьем, в коем заключается все совершенство и которое несравненно превосходнее других первых — низших, мы ничего не знали даже по слуху»<sup>308</sup>. По словам А.Р. Фокина, преп. Иоанну Кассиану Римлянину удалось синтезировать части восточной аскетики в систему, причем не ограниченную интеллектуализмом, но соединяющую западную идею воздействия благодати с восточной «мистикой любви»<sup>309</sup>.

#### *Преп. Иоанн Лествичник*

В книге «Лествица» преп. Иоанн Лествичник (VI–VII вв.) построил схему духовного восхождения, прообразом которого послужила лестница Иакова (Быт. 28.12–16). Как известно, «Лествица» стала настольной книгой не только в монастырях, но и для многих любителей духовного делания в

<sup>306</sup> *Ioannes Cassianus*. *Collationes* 3.7; рус. пер.: С. 210.

<sup>307</sup> *Ibid.* 9.18; 10.7; 11.7–12; 16.13–14.

<sup>308</sup> *Ioannes Cassianus*. *Collationes* 3.22; рус. пер.: С. 224.

<sup>309</sup> Фокин А.Р. Иоанн Кассиан Римлянин // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 24. С. 334.

миру. Постепенно идея лестницы стала естественной частью традиции<sup>310</sup>. Вместе с тем, как отмечает о. А. Кордочкин, Лествичник описывает средства достижения духовной целостности, а не собственно мистический опыт<sup>311</sup>. Тем не менее, он все же затрагивает важнейшие темы исследуемого нами предмета, которые нельзя обойти вниманием.

Согласно учению преп. Иоанна, духовная жизнь подвижника есть путь на Небо. Кто хочет пройти весь путь и «с телом взойти на небо»<sup>312</sup>, должен перестроить полностью внешнюю жизнь и внутреннее устройство. Каждая ступень есть отрицание какого-либо аспекта старой жизни и насаждение законов новой. Подвижник создает таким образом условия внешней среды, которые помогают полностью переключить внимание на внутреннее духовное устройство. В этих условиях он постепенно забывает о прежнем образе жизни до такой степени, что даже во сне не вспоминает об этом. Подвижник как бы создает свою собственную «внутреннюю землю», где управляет уже не воля человека, но воля Божия.

Как отмечают исследователи, учение об исступлении сближает преп. Иоанна с автором Макариевского корпуса; выражение ἀδιάστατος ἔκστασις (не имеющее протяжения исступление) указывает на глубину опыта богообщения, т.е. огонь и свет «Лествицы» — это реальный мистический опыт, доступный преображенным чувствам человека<sup>313</sup>. Движение к «земному небу, богоподражательному бесстрастию»<sup>314</sup> осуществляется через послушание. Этот подвиг начинается с покаяния, сокрушения о грехах и борьбы со страстями, в основе которых лежит схема восьми основных грехов (помыслов). При этом аскетическое делание есть средство, а не цель — этот процесс со-

<sup>310</sup> См.: Дионисий (Шлёнов), Кордочкин А. Иоанн Лествичник // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 24. С. 422.

<sup>311</sup> См.: Kordochkin A. John Climacus and the Spiritual Tradition of the IV-VII Cent. PhD diss., University of Durham. Durham, 2003. P. 140.

<sup>312</sup> *Joannes Climacus. Scala paradisi* // PG 88. Col. 636B; *Иоанн Лествичник. Лествица, возводящая на небо*. М., 2013. С. 25.

<sup>313</sup> См.: Дионисий (Шлёнов), Кордочкин А. Иоанн Лествичник // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 24. С. 421; *Scala*. 23. 24 (22. 22).

<sup>314</sup> *Joannes Climacus. Scala paradisi*, Col. 1148A; С. 409.

проводится мистическим опытом. В результате аскетического подвига полностью меняется внутренняя шкала ценностных ориентаций<sup>315</sup>.

Отречение от умственной деятельности в отношении мира сего — это борьба с помыслами и путь к достижению состояния безмолвия. Умственная деятельность прекращается, потому что человек переходит во внеразумное общение, в молчание разума, в область непосредственного, то есть без посредства разума, общения. Это область мистического созерцания. Как говорит преп. Иоанн: «есть еще особенное состояние, в котором восхищенный представляется Христу во свете неизреченно, непостижимо»<sup>316</sup>. Поэтому в деле духовного восхождения и в самом достижении совершенства основную роль в учении преп. Иоанна Лествичника играет молитвенное предстояние. Само понятие безмолвия — понятие духовное, воспринимаемое неизреченно: «Безмолвие есть непрерывная служба Богу и предстояние пред Ним»<sup>317</sup>. Это непрестанное предстояние пред Богом достигается и осуществляется посредством молитвы.

В понимании молитвы преподобный выводит духовный опыт на новый уровень. Можно сказать, что он становится отцом христианского исихазма<sup>318</sup>. Во всяком случае, А.Г. Дунаев отмечает, что синайский исихазм предстает

---

<sup>315</sup> Можно отметить, что наследие преп. Иоанна вызывает интерес даже с точки зрения светской психологии. В частности, М. Саммер исследует подвижнические практики, отношение к телесности и ряд других вопросов с точки зрения юнгианской аналитической психологии. См.: *Sumner M.O. St. John Climacus: The Psychology of the Desert Fathers. London, 1953.*

<sup>316</sup> *Joannes Climacus. Scala paradisi. Col. 1065A; C. 346.*

<sup>317</sup> *Joannes Climacus. Scala paradisi. Col. 1112C; C. 387.*

<sup>318</sup> Как отмечает А.Г. Дунаев: «По-видимому, прп. Иоанн Лествичник – первый автор, у которого можно найти намек на соединение молитвы Иисусовой с дыханием» (*Дунаев А.Г. Исихазм // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 27. С. 244*). Имеются в виду следующие слова преп. Иоанна: «Память Иисусова да соединится с дыханием твоим; и тогда познаешь пользу безмолвия (ἡσυχίας)» (*Joannes Climacus. Scala paradisi, Col. 1112C*). Исследователь также отмечает: «На высших ступенях молитвы исихаст достигает преобразования и обожения – созерцания (θεωρία) и полного покоя, характеризующегося бесстрашием (ἀπάθεια) и даже прекращением деятельности внешних чувств («выход» из себя, «экстаз», ἔκστασις)» (*Дунаев А.Г. Исихазм // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 27. С. 244 [обширные ссылки на источники и научную литературу в цитате опущены]*).

уже как вполне сформировавшееся явление<sup>319</sup>. Следует, однако, уточнить, что хотя и не преп. Иоанн выработал практики умной молитвы и священного безмолвия, но он органически объединил умную молитву и безмолвие в духовном подвиге, таким образом став у истоков опыта умного делания. Как по этому поводу пишет о. Иоанн Мейендорф: синайский игумен, по-видимому, знал практику соединения Иисусовой молитвы с дыханием<sup>320</sup>.

Согласно «Лестнице», безмолвие и молитва совпадают: «Те, которых ум научился истинно молиться, глаголют с Господом лицом к лицу, как бы в уши царя»<sup>321</sup>. Для темы диссертации важно обратить внимание на то, что в безмолвии подвижник воспринимает ответ от Бога: «Кто постиг безмолвие, тот узнал глубину таинств <...> Ухо безмолвника примет от Бога дивные откровения»<sup>322</sup>. Вместе с тем преп. Иоанн отмечает, что безмолвники стараются подражать Ангелам в любви и «не перестанут простираться вперед, пока не будут Ангелами»<sup>323</sup>. Более того, человек уже на земле вступает на путь преображения и обожения: «совершенно соединивший чувства свои с Богом тайно научается (μυσταγωγεῖται) от Него словесам Его»<sup>324</sup>. Как отмечает А. Кордочкин: «Вероятно, под мистическим просвещением λόγοι Лествичник имеет в виду не только слова в узком смысле слова, но, подобно Максиму Исповеднику, некую форму созерцания созданного порядка»<sup>325</sup>. Божественные дары, которые получает человек от Бога, суть откровение, духовное устройство и телесное преображение.

<sup>319</sup> Дунаев А.Г. Исихазм // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 27. С. 245; см. также: Лосский В.Н. Боговидение. М., 2006. С. 429.

<sup>320</sup> См.: Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003. С. 287.

<sup>321</sup> *Joannes Climacus*. *Scala paradisi*. Col. 1100B; С. 373.

<sup>322</sup> *Ibid.* Col. 1100C; С. 374.

<sup>323</sup> *Joannes Climacus*. *Scala paradisi*. Col. 1101B; С. 375.

<sup>324</sup> *Ibid.* Col. 1157C; С. 420.

<sup>325</sup> *Kordochkin A.* *John Climacus and the Spiritual Tradition of the IV–VII Cent...* P. 46.

*Преп. Исаак Сирин*

Известно, что св. Исаак был поставлен в епископы Ниневии (современный г. Мосул в Ираке) в монастыре Бет-Аве, но отказался от епископства и удалился на гору Мату<sup>326</sup>. Здесь он долгое время жил в уединении вместе с отшельниками; позднее он ушел в монастырь Раббан-Шабур, где пребывал до глубокой старости. Подвизаясь в такой среде, св. Исаак глубоко проник в духовный опыт христианских подвижников. Его тексты наполнены глубоким мистическим содержанием, познанием и личным духовным опытом. Как отмечал архим. Киприан Керн, тексты преп. Исаака дают богатый материал для совершенствования монаха<sup>327</sup>. Св. Исаак понимает духовную жизнь как путь в Царствие Небесное, который трудно систематизировать. На этом пути есть определенные законы, в связи с чем преп. Исаак употребляет выражения «духовный порядок», «ступени» духовного совершенства, «виды духовного жития»<sup>328</sup>.

Анализируя творения преп. Исаака, можно выделить следующие идеи духовной жизни, содержащие мистические аспекты<sup>329</sup>.

Духовная жизнь человека — это лестница в Царствие Небесное: «Лестница оного царства внутри тебя, сокровенна в души твоей»<sup>330</sup>. Путь духовного совершенства осуществляется с помощью ведения (познания) и веры. Ведение есть врожденное свойство человека: «Ведение есть Божие даяние

<sup>326</sup> В этом разделе я опираюсь главным образом на фундаментальное исследование: *Иларион (Алфеев), митр.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. СПб., 2008; кроме того, важными исследованиями по теме являются следующие работы: *Brock S.* The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life. Kalamazoo, 1987; *Hagman P.* Understanding Asceticism: Body and Society in the Asceticism of St. Isaac of Nineveh. Åbo, 2008; *Hansbury M.* «Insight without sight»: Wonder as an Aspect of Revelation in the Discourses of Isaac the Syrian // *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*. Toronto, 2008. Vol. 8. P. 60–73.

<sup>327</sup> См.: *Киприан (Керн), архим.* Антропология свт. Григория Паламы. С. 225.

<sup>328</sup> *Исаак Сирин, преп.* Слова подвижнические. М., 1993. С. 123.

<sup>329</sup> Не имея возможности работать с сирийским оригиналом, я опирался на следующие переводы: Аввы Исаака Сириянина слова подвижнические. М., 1993; *Исаак Сирин, преп.* О божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты / Пер. с сирийского, прим., предисл. и посл. еп. Илариона (Алфеева). СПб., 2006; также недавно появился перевод: *Мар Исхак Ниневийский (преп. Исаак Сирин).* Книга о восхождении инока. Первое собрание (трактаты I–VI) / Пер. А.В. Муравьев. М., 2016.

<sup>330</sup> *Исаак Сирин, преп.* Слова подвижнические... С. 10.

естеству разумных тварей, данное вначале, при их создании»<sup>331</sup>. Душа, проходящая стезями жития, становится на путь истинного ведения путем веры. Ведение в сочетании с верой ведет подвижника к совершенству, «когда ведение сопрягается с верою, делается с нею едино, облекается ею в огненные помышления, возгорается духом, приобретает крыла бесстрастия, и от служения земному, употребив иные способы, возносится в область Создателя своего»<sup>332</sup>. Познание имеет целью познание воли Божией ради достижения спасения; таков процесс духовной жизни подвижника, включающий в себя аскетическое делание, духовное ведение и веру. Все эти аспекты духовной жизни взаимосвязаны.

Преп. Исаак Сирийский выделяет три степени ведения<sup>333</sup>, каждая из которых имеет свои особенности и закономерности. Как пишет митр. Иларион (Алфеев): знание в конечном итоге «...поглощается мистическим опытом веры, чтобы потом воскреснуть в новом качестве»<sup>334</sup>. В самом деле, первая степень ведения направлена на познание мира вещественного. Такое ведение именуется естественным, «голым ведением», ведением «о себе». Оно начинается с осознания падшего и неестественного состояния и осознания необходимости отречения от мира. В этом ведении еще нет места Богу: «В нем надмение и гордыня; потому что всякое доброе дело присвоится себе, а не Богу приписывается»<sup>335</sup>. Вторая степень ведения достигается, когда ведение укрепляется верою: «Сей второй ступени ведения, деланием силы его совершает Дух Святой. И оно-то указывает сердцу стези, ведущие нас к вере, через

<sup>331</sup> *Исаак Сирийский, преп.* Слова подвижнические... С. 214.

<sup>332</sup> Там же. С. 122.

<sup>333</sup> Подробнее о взаимоотношении веры и знания, которое является теоретической основой мистицизма преп. Исаака, см.: *Иларион (Алфеев), митр.* Духовный мир преподобного Исаака Сирийского... С. 363–378; см. также: *Hunter E.* Isaac of Nineveh: The Persian Mystic // *Iqbal Review*. Karachi, 1988. Vol. 29. N 3. P. 91–95; *Guillaumont A.* Le mystique syriaque Isaac de Ninive // *Idem.* Études sur la spiritualité de l'Orient Chrétien. Bégrolles-en-Mauges, 1996. P. 211–225.

<sup>334</sup> *Иларион (Алфеев), митр.* Духовный мир преподобного Исаака Сирийского... С. 370.

<sup>335</sup> *Исаак Сирийский, преп.* Слова подвижнические... С. 122.

него собираем напутствие к будущему веку»<sup>336</sup>. Человек отрекается от мира, уединяется, собирает свои помыслы воедино и вооружается верой и страхом Божиим, который «есть начало добродетели»<sup>337</sup>. Постепенно погружаясь в чтение Священного Писания, в безмолвие, покаяние и плач о грехах, он начинает двигаться по истинным ступеням познания. Он преодолевает познание чувственного мира и начинает познавать внутреннее состояние своей души. В духовном делании подвижник достигает ведения, которое научает его смирению<sup>338</sup>, его ум преображается, переходит на новую ступень познания и становится способным воспринимать откровения от Бога. Наконец, очищая сердце от грехов, погружаясь в состояние смирения, подвижник подымается на третью ступень познания: «Поверь, брат мой, что смирение есть некая сила, которую невозможно описать языком и приобрести человеческим усилием. Но по молитве дается оно тому, кому дается, и среди бдений с молениями и горячими прошениями приобретают его»<sup>339</sup>. Это ведение преподобный называет сверхъестественным<sup>340</sup>, духовным ведением: «Когда ведение вознесется над земным и над попечением о делании земного, и начинает испытывать свои помышления в том, что сокрыто от очей внутри <...> последует вере в попечении о будущем веке, и в вожделении обетованного нам, и в изыскании сокровенных таинств, тогда сама вера поглощает сие ведение, и обращается, и рождается оное снова, так что всецело становится оно духом»<sup>341</sup>. Душа такого человека пробуждается, ум проникает непосредственно в тайны познания духовного мира. Тогда ведение воспаряет «на крылах в область бесплотных, касается глубин неосязаемого моря, представляя в уме Божественные и чудные действия <...>, исследует духовные тайны, постига-

<sup>336</sup> *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические... С. 127.

<sup>337</sup> Там же. С. 1.

<sup>338</sup> Стоит заметить, что тема смирения крайне важна для преп. Исаака, см.: *Иларион (Алфеев), митр.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина... С. 184–205.

<sup>339</sup> *Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни... 27.3; С. 224.

<sup>340</sup> *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические... С. 132.

<sup>341</sup> Там же. С. 128.

емые мыслию, простою и тонкою»<sup>342</sup>. В другом месте преп. Исаак замечает: «Велика тайна, сокрытая в домостроительстве Господа нашего: она выше, чем оставление грехов и уничтожение смерти, о возлюбленные мои»<sup>343</sup>.

Особое внимание в духовном делании уделяет преподобный духовному опыту безмолвного уединения, когда подвижник через непрерывный плач и покаяние достигает высшей степени молитвы<sup>344</sup> — безмолвной, или умной молитвы<sup>345</sup>. Безмолвное житие есть залог успеха духовной брани: «Безмолвие [необходимо], ибо оно предохраняет чувства от внешнего смятения и способствует трудам телесным и душевным благодаря миру, который дает оно в силу свойственной ему свободы, и [благодаря] сознательности, обитающей в теле и душе, а также прекращению внешней активности — добровольному ли, или случайному»<sup>346</sup>. Наконец, безмолвие — это мистическое состояние единения человека с Богом, которое осуществится в будущем веке: «молчание есть таинство будущего века»<sup>347</sup>.

Как отмечает о. Дионисий (Шлёнов), можно выделить четыре основных этапа-состояния безмолвия<sup>348</sup>: безмолвие есть начальная точка подвижничества как удаление от мира, постоянное состояние жизни подвижника, когда подвижник опытно постигает сладость безмолвия в келлии своей, тогда безмолвие становится нормой, внутренним правилом; безмолвие возводит подвижника от деятельной жизни к созерцательной, в безмолвии посвящается он в таинства; наконец, безмолвие в сочетании со слезами и молитвой формирует то духовное устройство, преображенное состояние, когда человек

<sup>342</sup> Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические... С. 128.

<sup>343</sup> Исаак Сирин, *прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни... 3.4.84; С. 84.

<sup>344</sup> По теме плача и сокрушения у преп. Исаака см.: Хант А. Монах как плачущий: преподобный Исаак Сирин и монашеская идентичность в VII столетии и в последующее время // Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. М., 2014. С. 213–224; Акики Ж. Ритуал слез у св. Исаака Ниневийского // Там же. С. 225–241.

<sup>345</sup> См.: Andia Y. de. Hézychia et contemplation chez Isaac le Syrien // Collectanea Cisterciensia. Fleurus, 1991. Vol. 53. N 1. P. 20–48.

<sup>346</sup> Исаак Сирин, *прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни... 1.19; С. 41.

<sup>347</sup> Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические... С. 180.

<sup>348</sup> Дионисий (Шлёнов), *игум.* Исаак Сирин и Симеон Новый Богослов как учителя безмолвия // Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. М., 2014. С. 333–334.



достигает полного бесстрастия и постоянного созерцания Божественной премудрости, откровения тайн и ощущения нескончаемого блаженства любви Божией. Таким образом, безмолвие становится основным мистическим аспектом, возводящим человека к познанию Бога и единению с Ним: подвижник преображается, но это невозможно без безмолвия<sup>349</sup>.

Наряду с этим преп. Исаак раскрывает значение молитвы как средства таинственного созерцания<sup>350</sup>. Молитва есть предстояние, тайна, она открывает человеку истинный путь богопознания. Начало молитвы — богообщение и ведение, конец — созерцание божественных тайн. Молитва начинается с движения языка, ума и сердца, после чего поднимается до молитвенного созерцания. Пределом молитвы становится чистая молитва: «Ум имеет возможность различать движения только до предела чистой молитвы»<sup>351</sup>. Чистая молитва — это молитвенное предстояние, когда прекращается движение ума и сердца<sup>352</sup>. Тогда умолкает ум, сердце, движение языка, мысль становится бездейственной, прекращается, и наступает молитвенное молчание. «После чистой молитвы иной молитвы нет»; «но бывает в восхищении, при созерцании непостижимого, — того, что за пределами мира смертных, и умолкает в неведении всего здешнего. Сие-то и есть то неведение, о котором сказано, что оно выше ведения»<sup>353</sup>. Таким образом, в молитве подвижник достигает мистического состояния ума и души и восхищается в мистические области Богопознания. Вот как преп. Исаак передает это: «О Тайна, возвышенная за пределы слова и молчания, вочеловечившаяся, чтобы обновить нас посредством добровольного соединения с плотью, открой мне путь, по которому я был бы возведен к Твоим тайнам, идя по ясной тропе безмолвия от помыш-

<sup>349</sup> Дионисий (Шленов), игум. Исаак Сирийский и Симеон Новый Богослов как учителя безмолвия. С. 340.

<sup>350</sup> Подробно по этой теме: Иларион (Алфеев), митр. Духовный мир преподобного Исаака Сирина... С. 222–313.

<sup>351</sup> Исаак Сирийский, прп. Слова подвижнические... С. 63.

<sup>352</sup> См. также: Габриэль (Бунге), схиархим. С греческого на сирийский и обратно: об одной цитате из Евагрия Понтийского // Преподобный Исаак Сирийский и его духовное наследие. М., 2014. С. 199–212.

<sup>353</sup> Исаак Сирийский, прп. Слова подвижнические... С. 67.

лений мира сего. Собери ум мой в молчание молитвы, и да умолкнут во мне блуждающие помыслы благодаря этой просветленной беседе моления и изумления, исполненного тайн»<sup>354</sup>.

Молитвенное безмолвие формирует внутреннее состояние нескончаемого блаженства, вследствие чего сердце исполняется неисчерпаемой любви Божией. Это — мистика любви у преп. Исаака, сходная с мистикой св. Макария Великого. Как пишет св. Исаак: «Блажен человек, который познал то, что рождается от любви к людям...»<sup>355</sup>, «ибо, когда нас еще не было, возжелал Ты в любви Твоей, чтобы творение пришло в бытие для познания Тебя»<sup>356</sup>. Подвижник «упоевается ею, как вином; расслабевают члены его, мысль его пребывает в изумлении, сердце его отводится в плен к Богу»<sup>357</sup>. Он как бы переходит в сверхъестественное мистическое измерение состояния духовного созерцания.

Достигнув третьей ступени совершенства — сверхъестественного состояния — душа наполняется духовными дарованиями и богоявлениями особого порядка. Преп. Исаак как никакой другой аскетический писатель описывает мистические аспекты духовной жизни и явления духовного опыта. Это и экстатическое молитвенное предстояние, сверхразумное проникновение в откровение Божественных тайн, нечувственное и сверхъестественное восприятие неизреченного света и огня любви, общение с бесплотными, которое невозможно передать человеческим языком. Достигшие более совершенной степени духовной чистоты получают более высокую степень уразумения и понимания содержания видения<sup>358</sup>.

Согласно преп. Исааку, в безмолвии молитвы возникают особые духовные состояния, когда человек особо приближается к Богу и бывает прича-

<sup>354</sup> *Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни... 5.7; С. 93.

<sup>355</sup> Там же. 1.71; С. 56.

<sup>356</sup> Там же. 1.87; С. 61.

<sup>357</sup> *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические... С. 415.

<sup>358</sup> См.: *Tsirpanlis C.N.* Praxis and Theoria: The Heart, Love and Light Mysticism in Saint Isaac the Syrian // *The Patristic and Byzantine Review*. Kingston, 1987. Vol. 6. P. 93–120.

стен Его блаженству. И вот тогда происходит изменение духовного и телесного устройства — происходит процесс обожения: «Если находишь в себе, что по временам мысль твоя, без предварительного о том промысления, вне обычного порядка, погружается внутрь себя, и пребывает в этом состоянии около часа или сколько-нибудь времени, а потом замечаешь, что члены твои как бы в великом изнеможении, и мир царствует в помыслах твоих, и то же самое повторяется с тобою всегда, то знай, что облако начало приосенять скинию твою»<sup>359</sup>. Подвижник погружается в облако Божественного света, который проникает в душу человека и освещает его изнутри. Это начало обожения и предвкушение небесного блаженства будущего века. Таким образом, молитвенное предстояние в безмолвии есть вершина духовного совершенства в духовном подвиге преподобного Исаака Сирина. И в этой безмолвной молитве душа опытно соединяется с Богом: «О Солнце правды, благодаря Которому праведные увидели самих себя и сделались зеркалом для своих поколений, Ты открой во мне дверь познания Тебя; даруй мне зоркую мысль, не претыкающуюся о подводные камни ошибок, пока не достигну я того светлого пристанища, которого достигли древние Отцы, угодившие Тебе всеми своими подвигами»<sup>360</sup>.

Емкое описание мистического учения преп. Исаака дает митр. Иларион (Алфеев): духовная молитва, как схождение ума в состояние покоя, приводит к созерцанию, озарению, откровению, прозрению, однако все это не есть молитва, потому что последняя прекращается по достижении этих даров: «По временам... молитва частично остается, однако ум уводится от нее на небо, словно пленник, и слезы, словно источники воды, льются и орошают все лицо вопреки воле его. При этом сам человек покоен, безмолвен и внутри себя наполнен изумленным видением. Весьма часто не позволяется ему даже молиться, и поистине это есть то прекращение <молитвы>, которое выше молитвы: оно заключается в том, <что человек> пребывает в постоянном изум-

<sup>359</sup> *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические... С. 187.

<sup>360</sup> *Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни... 5.13; С. 96.

лении перед всяким созданием Божиим... Блажен, кто вошел этой дверью <и испытал это> на собственном опыте! Слишком бессильна вся сила чернил, букв и словосочетаний, чтобы выразить наслаждение этой тайной»<sup>361</sup>.

### **1.6. Завершающий период формирования мистического богословия в греческой патристике: «Ареопагитики», Максим Исповедник**

#### *Ареопагитский корпус*

Шестой век, в начале которого появляется *Corpus Areopagiticum*<sup>362</sup>, является переломным периодом для развития восточно-христианского богословия. С одной стороны, этот корпус опирается и во многом принадлежит древнецерковной традиции; как заметил прот. Георгий Флоровский, автор корпуса подводит итоги предшествующей традиции<sup>363</sup>. С другой стороны, как отмечает В.Н. Лосский, здесь мы имеем уже новый этап — мир византийского богословия<sup>364</sup>. Автор корпуса подводит итог развитию древнего богословия и закладывает основание для дальнейшего его развития<sup>365</sup>. По мнению В.Н. Лосского, вероучительные идеи Ареопагитик служат

<sup>361</sup> Иларион (Алфеев), еп. Об основных богословских темах и об эсхатологии преп. Исаака Сирина // *Исаак Сирин, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты* / Пер. с сирийского, прим., предисл. и посл. еп. Илариона (Алфеева). СПб., 2006. С. 310–311.

<sup>362</sup> Введение в тему: *Louth A. Denys the Areopagite*. London, 1989. P. 1–16; современное состояние проблемы: *Suchla B.R. Dionysius Areopagita: Leben–Werk–Wirkung*. Freiburg, 2008. S. 15–54; из работ, касающихся собственно мистической тематики, следует упомянуть: *Völker W. Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*. Wiesbaden, 1958; *Brontesi A. L'incontro misterioso con Dio: Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi*. Brescia, 1970; *Alexander (Golitzin). Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*. Thessaloniki, 1994.

<sup>363</sup> Флоровский Г.В. Византийские отцы V–VIII веков. М., 1993. С. 129.

<sup>364</sup> См.: Лосский В.Н. Боговидение // *Он же*. Боговидение. М., 2006. С. 415.

<sup>365</sup> По справедливому замечанию С.Л. Епифановича: «Ареопагит затронул и сумел ввести в систему своей мистики самую жизненную сторону умственных интересов в Византии — церковный культ, бывший в то время сферой оживленного творчества и всеобщего внимания и все более и более склонявший к себе сердца и умы всех, заслоняя даже и богословско-философские интересы. Ареопагит — родоначальник богослужебной символики. Здесь корень его популярности на Востоке» (*Епифанович С.Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие*. М., 1996. С. 34).

«...догматической основой учения о Боговидении в системе последующего богословия, главным образом XIV века»<sup>366</sup>. Ареопагитики создают особое мистическое направление в богословии, связывающее в единое целое умозаключения и толкования священного текста с духовным опытом богообщения, поклонения, славословия, молитвы, когда все эти действия соединяются в едином созерцательном порыве души к Богу. Автор систематизировал учение об объединяющей и боготворящей благодати Божией. Эта тема непосредственно связана с богопознанием как путем и средством достижения единства человека с Богом: Бог есть высшее Благо, Жизнь и источник жизни для всей твари.

Одна из главных идей 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, процесс обожения<sup>367</sup>. Как отмечает о. Эндрю Лаут: «Цель иерархии, ее σκοπός... — это уподобление Богу и единство с Ним, насколько это возможно. Все ее устройство связано с обожением»<sup>368</sup>. Согласно Дионисию, в универсуме происходят два противоположных процесса. Первый — нисхождение всепроникающей благодати Божией, которая проникает всю систему и охватывает собой всю иерархию и материальный мир. Второй — вся тварь стремится к Богу, источнику жизни и любви, и, получая нисходящий луч Божественной благодати, она восходит к Богу. Этот второй процесс для человека является путем опытного богопознания.

<sup>366</sup> Лосский В.Н. Боговидение // *Он же*. Боговидение. М., 2006. С. 415.

<sup>367</sup> Ср.: «На высших ступенях этой отвлеченной апофатики ум удостоивается высочайшего мистического озарения, непосредственного познания Божества в «таинственном богословии» в состоянии экстаза. Это высшее состояние — состояние единения с Богом и обожения (θεώσις) — есть цель движений всего бытия, есть его τελείωσις, конечное усовершенствование. Смысл жизни всех существ — стремиться к единению с Богом, получая высокие таинственные озарения от Него» (*Епифанович С.Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 35-36).

<sup>368</sup> *Louth A.* Denys the Areopagite... P. 38; *Corpus dionysiacum. De caelesti hierarchia* III. 2.

Бог в учении Ареопагитик «...превыше всякой сущности и жизни, так что никакой свет охарактеризовать Ее не может, и всякое слово и ум неизмеримо отстоят от подобия Ей»<sup>369</sup>. Это указывает на Божественную сокрытость (κρυφία θεότης)<sup>370</sup>, в соответствии с которой Бог выше всякого бытия и всякой сущности<sup>371</sup>. Бога нельзя ни осязать, ни вообразить, ни уразуметь, ни выразить словом, поэтому Бог «безымянен» (ἄνωμον)<sup>372</sup>. С другой стороны, через свои энергии Бог открывает Себя человеку, насколько тот может принять это откровение и поэтому Он «многоименен» (πολύωνμος)<sup>373</sup>. Божественные имена, согласно Дионисию, суть вечные «проявления» (ἐκφάνσεις) и «исхождения» (πρόοδοι) Бога из сокрытости, для того чтобы тварные сущности могли стать Ему причастны<sup>374</sup>. Эти исхождения Дионисий называет «различиями» (διακρίσεις), которые представляют собой Божественные свойства<sup>375</sup>. Как пишет В.Н. Лосский: Бог познается через «различия» (διακρίσεις), действует посредством «выступлений» (πρόοδοι), которым причаствует человек<sup>376</sup>. Исхождение божественной энергии Дионисий называет «исхождением движимого Отцом светосвечения»<sup>377</sup>, «начальное и сверхначальное светодаяние богочающегося Отца»<sup>378</sup>. Откровение Бога миру есть существенная сторона богочающегося, оно играет основную роль в достижении совершенства. Ареопагит обращает внимание на то, что только во Христе и через Христа человек способен достичь конечной цели: «Призвав Иисуса, Отчий “Свет”, сущий, “истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир”, через Которого получили мы доступ к светочающему Отцу»<sup>379</sup>. Нисходящий

<sup>369</sup> Corpus dionysiacum. De coelesti hierarhia II 3; рус. пер.: *Дионисий Ареопагит*. Корпус сочинений. С приложением толкований преп. Максима Исповедника. СПб., 2010. С. 43.

<sup>370</sup> Corpus dionysiacum. De divinis nominibus I.1.

<sup>371</sup> Ibid. I.1, 4; см. также: De mystica theologia IV–V.

<sup>372</sup> Corpus dionysiacum. De divinis nominibus I 6–7.

<sup>373</sup> Ibid.

<sup>374</sup> Corpus dionysiacum. De divinis nominibus I 4; II 5; V 1.

<sup>375</sup> Ibid. II 4, 7, 11.

<sup>376</sup> См.: *Лосский В.Н.* Боговидение // *Он же*. Боговидение. М., 2006. С. 411.

<sup>377</sup> Corpus dionysiacum. De coelesti hierarhia I 1; рус. пер.: С. 34.

<sup>378</sup> Ibid. I 2; рус. пер.: С. 35.

<sup>379</sup> Ibid.

в тварный мир луч божественного откровения открывает божественные тайны особым образом: «Светодаяние богоначального Отца» «воссиявает» тем, кто стремится к нему «по их мере, и единотворит соответственно своему простому единству»<sup>380</sup>. Это значит, что человек воспринимает луч божественный таинственно, не через внешние чувства, но мистически и созерцательно: «Ибо невозможно, чтобы богоначальный луч воссиял нам иначе, нежели возводитительно окутанным пестротой священных завес, соестественно и подходящим для нас образом Отеческим промыслом снаряженным»<sup>381</sup>.

Итак, мир по своему устройству иерархичен. «Иерархия... есть священный порядок, искусство и деятельность, воспринимающие, насколько это доступно, богообразие и к являемым от Бога осияниям соразмерно для богоподражания возводимые. <...> Цель иерархии — уподобление по мере возможности Богу и соединение с Ним»<sup>382</sup>. Начало этой иерархии, по мысли автора, — Святая Троица, из Которой бытие и благо-бытие изливаются сущим через благодать<sup>383</sup>. Человек как составная часть иерархии, имея врожденную потребность в стремлении к Богу, устремляется к источнику блаженства. Божественная Любовь, проникая в природу человека, соединяется с эросом человека и влечет его к Себе<sup>384</sup>. Бог проявляет свою благодать вне Своей сущности, это акт проявления Божественной любви к человеку. Также и человек должен «выйти из себя», из своих пределов, навстречу Богу. Первое, что для этого необходимо — это очищение (κάθαρσις), т.е. личный духовный опыт борьбы и посвящений. Другой аспект является экстатическим, «собственно конец разумного творения, таким образом, — вне себя, ἐν ἐκστάσει, и именование, которое Дионисий усваивает этому последнему этапу бытия, есть единство, ἕνωσις»<sup>385</sup>. Единение с Богом автор корпуса именует обожением

<sup>380</sup> Corpus dionysiacum. De coelesti hierarhia I 1; рус. пер.: С. 36.

<sup>381</sup> Ibid.

<sup>382</sup> Corpus dionysiacum. De coelesti hierarhia III 1; рус. пер.: С. 52.

<sup>383</sup> Corpus dionysiacum. De ecclesiastica hierarhia I 3.

<sup>384</sup> О божественной любви-эросе: *Alexander (Golitzin)*. Et introibo ad altare Dei... P. 66-68.

<sup>385</sup> *Alexander (Golitzin)*. Et introibo ad altare Dei... P. 108.

(θέωσις), которое предполагает три этапа: «очищение» (κάθαρσις), «просвещение» (φωτισμός), «совершенство» (τελείωσις)<sup>386</sup>. Как пишет Ареопагит, Бог «единотворит» человека «согласно упрощающему Своему единению»<sup>387</sup>. Как поясняет С.Л. Епифанович: человек проходит три стадии — очищение, просвещение, мистическое богопознание, — при этом Ареопагит применил эту схему ко всем сторонам духовной жизни, а также к небесной и земной иерархии, чем закрепил ее значение в византийской мистике<sup>388</sup>. Основное значение Воплощения, Искупления и Воскресения состоит в том, что они дают человеку возможность обожения его естества: «Богоначальное блаженство, Божественность по природе, Начало обожения, из которого обоживаемые имеют возможность обоживаться, по Божественной благодати даровало иерархию на спасение и обожение всех разумных существ»<sup>389</sup>. Таким образом, обожение есть смысл и цель христианской жизни. Иерархия является тем живым организмом, в рамках которого может проходить личный путь ко спасению. «Троица пресущественная... направь нас к таинственным слов пренепознаваемой, пресветлой и высочайшей вершине»<sup>390</sup>, где простые, абсолютные и неизменные таинства богословия, окутанные пресветлым мраком сокровенного таинственного молчания (т. е. недоступные размышлениям и осознаниям человеческого познания), «в глубочайшей тьме пресветлейшим образом сияют и совершенно таинственно и невидимо...»<sup>391</sup>.

Как отмечают исследователи, «учение Дионисия о мистическом богопознании стоит в неразрывной связи с его богословием. Если Бог Сам по Себе выше бытия и познания, то Он не может быть познан обычным, рациональным способом. Согласно “Ареопагитикам”, есть иной, особый способ познания Бога — мистический, состоящий в непосредственном внутреннем

<sup>386</sup> Corpus dionysiacum. De coelesti hierarhia III 2, 3; VII 3.

<sup>387</sup> Ibid. I 2.

<sup>388</sup> См.: Епифанович С.Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 38.

<sup>389</sup> Corpus dionysiacum. De ecclesiastica hierarhia I 4; рус. пер.: С. 314 (с изм.).

<sup>390</sup> Corpus dionysiacum. De mystica theologia I. 1; рус. пер.: С. 397.

<sup>391</sup> Ibid.



ощущении Бога, в таинственном прикосновении (συνάπτεσθαι) к Нему и погружении (εἰσδύνειν) в Него»<sup>392</sup>. Согласно Ареопагиту, отрешаясь от всего, в чистом исступлении<sup>393</sup>, человек погружается во «мрак таинственного молчания»<sup>394</sup>, который представляет собой полное безмыслие<sup>395</sup>, в результате чего человек может соприкоснуться с Богом, соединяясь с Ним «превосходящим ум единением»<sup>396</sup>. Это состояние автор Ареопагитского корпуса описывает как «исступление» (ἔκστασις), «покой» (ἀνάπαυσις, στάσις), «безмолвие» (ἡσυχία), «духовное опьянение» (μέθη). Именно в этом состоянии человек соединяется с Богом настолько, насколько это возможно, достигая обожения<sup>397</sup>.

Автор корпуса связывает путь к Богу с тремя видами богословия: символическим, катафатическим и апофатическим. Следует сказать об этом несколько слов.

*Символическое богословие* открывает Бога в таком понимании, в каком Он не является по существу, но при помощи символов человек проникает в тайну божественного откровения. Источником таких символических образов служит Священное Писание, в котором сокрыты тайны, превышающие возможности умственного постижения. Поэтому они требуют мистического созерцания. Как пишет С.Л. Епифанович: все живое стремится к Богу, от Которого изливаются в мир щедроты, просвещающие тех, кто их воспринимает, при этом в чувственном мире они изливаются символически<sup>398</sup>. Таинственность богопознания обоснована тем, что Бог не имеет имени. Однако в Библии мы встречаем множество имен, и даже антропоморфные, человекопо-

<sup>392</sup> Дионисий (Шлёнов), иером., Фокин А.Р. Ареопагитики // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 208.

<sup>393</sup> Corpus dionysiacum. De mystica theologia I.1.

<sup>394</sup> Ibid.

<sup>395</sup> Ibid. III.9.

<sup>396</sup> Corpus dionysiacum. De divinis nominibus I.4; De mystica theologia I.1.

<sup>397</sup> Corpus dionysiacum. De divinis nominibus XIII 3; Дионисий (Шлёнов), иером., Фокин А.Р. Ареопагитики // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 208.

<sup>398</sup> См.: Епифанович С.Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 35-36.

добные образы Бога<sup>399</sup>. Дионисий не отрицает их, а толкует как действия Бога. По этим символам можно частично познавать Бога, поэтому о Боге можно говорить с помощью аналогий<sup>400</sup>. Но никакое напряжение человеческих усилий не способно проникнуть в тайну Богопознания без Божественного откровения. Только тогда, когда человеку бывает от Бога вразумление, «открытое ему неким божественным вдохновением, когда он не только узнавал, но и переживал божественное» и от этого «достиг совершенства в ненаучном и таинственном единстве его веры»<sup>401</sup>. В этом случае познание Бога осуществляется не посредством суждения, но созерцанием в символах и образах Первообраза.

*Катафатическое богословие* показывает Бога в превосходной степени духовных совершенств, какие только возможны человеческому пониманию: посредством духовного созерцания ему открывается величие Божие и неопостижимое превосходство Бога над всей тварью. Этот аспект сочетается с усилием очищения человека от грехов и с достижением сердечной чистоты. Здесь Ареопагит открывает еще один метод познания: божественное переживание. Катафатическое богословие наполнено мистическим содержанием не меньше, чем апофатическое. По существу, все имена Божии составляют единую систему богопознания, единый мистический круг, в котором каждая категория связана одна с другой, и все вместе — с центром, который называется Богом. Так, Откровение Божие являет нам Бога как благодать; благодать — основная категория Божественного самооткровения; благо символически и образно выражается божественным откровением как свет; свет в христианской мистике также носит антиномичный характер: с одной стороны, это свет как отражение Божественного вездесущия, с другой же — как откровение Божественной неприступности. Свет приближает, просвещает человека

<sup>399</sup> См., напр.: *Corpus dionysiacum. De divinis nominibus I 6–8.*

<sup>400</sup> *Corpus dionysiacum. De divinis nominibus I 4*; подробно об аналогии у Ареопагита: *Лосский В.Н. Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита // Богословские труды. М., 2009. № 42. С. 110–136.*

<sup>401</sup> *Corpus dionysiacum. De divinis nominibus II 9*; рус. пер.: С. 155.

(φωτισμός), направляет его к знанию Бога. И он же на высшей ступени становится фактором недоступности познания Божественной сущности. Наконец, Божественный свет ведет человека к самой высшей степени — мистическому познанию, запредельному по отношению к умственному, в сферу Божественного светового мрака как превосходнейшей степени света: «Божественный мрак есть неприступный свет (τὸ ἀπρόσιτον φῶς)»<sup>402</sup>. В этой сфере человеческое познание прекращается, и богообщение переходит на высший уровень соединения человека с Богом. Со светом сопряжена еще одна высокая категория — Любовь. В Ареопагитском корпусе Благодать, Свет, Любовь, Красота и другие имена Божии гармонично выстраиваются в систему катафатического богословия — это те Божественные силы, которые исходят от Бога (πρόδοι), просвещают тварь, объединяют ее и приводят к единству<sup>403</sup>. Идея такого единства твари и Бога составляет основную тему его сочинений.

Однако с помощью катафатического богословия нельзя достичь совершенства познания. Благодаря ограниченным возможностям речи и понимания человек осознает, что Бог отличается от всего того, что можно постичь с помощью человеческих понятий. Так формируется иной метод познания: *апофатический*.

Невозможность постичь Бога приводит к *via negativa* («путь отрицания»). Псевдо-Дионисий в христианской традиции считается основателем апофатического богословия<sup>404</sup>. Этот вид богословия выводит человека за границы всякого умственного познания, отрицая любое качество или понятие в отношении к Богу. Апофатический путь вводит человека в сверхразумную сферу мистического богословия, которое представляет собой непосредственное единение человека с Богом. Эта сфера выше катафатического познания потому, что во мраке человек получает высшую форму откровения непознаваемости Бога. Однако выход за границы разума не означает, что речь идет

<sup>402</sup> Corpus dionysiacum. Epistula V. 5.

<sup>403</sup> Corpus dionysiacum. De divinis nominibus I 4; II 5, 11; V 1.

<sup>404</sup> Собственно говоря, он впервые и вводит понятия апофатического и катафатического богословия: Corpus dionysiacum. De mystica theologia III.

об иррациональном или эмоциональном процессе, что иногда приписывают мистике, у псевдо-Дионисия нет и следа подобных спекуляций: встреча души с Богом означает устранение дискурсивных различий. При этом главной двигательной силой выхода за пределы себя и устремление к Богу есть любовь. Здесь гносис заменяется приобщением.

Вот как автор описывает этот опыт апофатического богословия на примере восхождения к Богу пророка Моисея: «И тогда Моисей отрывается от всего зримого и зрящего и в мрак неведения проникает воистину таинственный, после чего оставляет всякое познавательное восприятие и в совершенной темноте и незрячести оказывается, весь будучи за пределами всего, ни себе, ни чему-либо другому не принадлежа, с совершенно не ведающей всякого знания бездеятельностью в наилучшем смысле соединяясь и ничего-не-знанием сверхразумное уразумевая»<sup>405</sup>. Этот мрак происходит от ослепления сверх-ярким светом. Парадоксальная метафора показывает проблему того, что действительность Бога невозможно постигнуть с помощью усилий человеческого понятийного потенциала, пока он методичен и последователен, а значит, воспринимает различия. Мистическое познание открывает путь к Божественным мистериям посредством созерцания и молитвы<sup>406</sup>. Это преодоление всего видимого и тварного, постигаемого и умосозерцаемого, путь преодоления гносиса вообще, всякого определения, и выход за пределы умственной деятельности в сферу приобщения, причастия, неизреченного, но реального единения с Богом. Используя язык неоплатонизма, Ареопагит стремится скорее «исправить» этот язык. В частности, псевдо-Дионисий выдвигает новую для философского понимания идею: когда человек становится богом, он не растворяется в Нем и не теряет своей лично-

---

<sup>405</sup> *Corpus dionysiacum. De mystica theologia* I. 3; рус. пер.: С. 401 (с изм.).

<sup>406</sup> *Ibid.* I. 1.

сти<sup>407</sup>, поскольку обожение распространяется не только на ум человека, но также и на плоть<sup>408</sup>.

Ареопагитики стали настольной книгой византийских богословов, что оказало огромное влияние на христианское понимание мистического богословия. На Западе Корпус также был воспринят очень рано — впервые на него ссылается папа Григорий Двоеслов<sup>409</sup>.

### *Преп. Максим Исповедник*

Значительный вклад в развитие мистического богословия внес преп. Максим Исповедник. Он продолжил опыт его систематизации. Характерная особенность мистики преп. Максима — строгая христоцентричность<sup>410</sup>. Как учит святой: «Таинство Воплощения Слова содержит [в себе] смысл всех загадок и образов Писания, а также знание являемых и постигаемых умом тварей. Познавший таинства Креста и Гроба [Господня] познает и цель, ради которой Бог первоначально привел все в бытие»<sup>411</sup>. В целом, путь богопознания у преп. Максима включает следующие три этапа: практическая философия (πράξις), естественное созерцание (θεωρία) и мистическое богословие (θεολογία) — схема, восходящая к Евагрию Понтийскому<sup>412</sup>. Эта схема у преп. Максима строится исходя из антропологии, в частности, Исповедник говорит о трех способностях души: чувство (αἴσθησις), разум (λόγος) и ум (νοῦς). Так, преподобный пишет: «Ибо [святые знают], будучи просвещаемы

<sup>407</sup> Лосский В.Н. Боговидение // *Он же*. Боговидение. М., 2006. С. 410.

<sup>408</sup> Corpus dionysiacum. De divinis nominibus I 4; VI 2.

<sup>409</sup> См.: PL 76. Col. 1249–1255.

<sup>410</sup> Tollefsen T.T. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. Oxford University Press, 2008. P. 1, 65; важные наблюдения о богословии преп. Максима: Енуфанович С.Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996; Balthasar H.U. von. Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenner. Einsiedeln, 1961; Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon St. Maxime le Confesseur. Paris, 1996; Larchet J.-C. St. Maxime le Confesseur (580–662). Paris, 2003.

<sup>411</sup> *Maximus Confessor*. Capita theologica et oeconomica I. 66; рус. пер.: Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // Творения преподобного Максима Исповедника. М., 1993. Т. 1. С. 226.

<sup>412</sup> Larchet J.-C. St. Maxime le Confesseur (580–662)... P. 175.

благодатью, что у души есть три главных движения, сводимые к одному, — умное, разумное и чувственное... Чувство, обладающее лишь простыми духовными логосами чувственных [предметов] посредством разума (τοῦ λόγου) они возвели к уму; разум единовидно в простом и нераздельном образе мысли соединили с умом, имеющим логосы сущих; а ум, совершенно отрешенный от движения вокруг всех сущих и упразднившийся от самого своего естественного действия, принесли Богу»<sup>413</sup>. Этим трем способностям души в общем и целом соответствуют указанные три этапа: способности чувственного восприятия соответствует «практическая философия»; способности дискурсивного мышления, т.е. разума — естественное созерцание; наконец, способности интуитивного, т.е. непосредственного постижения — мистическое богословие, которое, по словам преп. Максима, приводит к соединению с Богом.

Результаты практической философии, т.е. аскетического делания, суть освобождение от страстей и стяжание добродетелей — мудрости, разумения, любви и др.: «В одних она становится покаянием, как предтеча будущей праведности, в других — добродетелью, как предуготовление ожидаемого ведения, а в третьих — ведением, как изображение будущего божественного состояния»<sup>414</sup>. Результатом естественного созерцания является познание логосов сущего, которое даруется подвижнику Богом: «Пустыня есть естество зримых [вещей] или мир сей, в котором Слову присуще возводить столпы. Оно дарует просящим благочестивые мнения о сущих, то есть [дарует] в духе правые смыслы догматов, относящихся к естественному созерцанию»<sup>415</sup>. Согласно преп. Максиму, поскольку человек наделен разумом (логосом), он обладает пятью способами созерцания и способен созерцать логосы сущего,

<sup>413</sup> *Maximus Confessor. Ambigua* 10. 3 (Р. 162); рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 94–95 (с изм.).

<sup>414</sup> *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 47.218–225; рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию // Творения преподобного Максима Исповедника. М., 1994. Кн. 2. С. 144.

<sup>415</sup> *Ibid.* 48.83–87; рус. пер.: С. 147.

разделяемые на сущность, движение, различие, сочетание и положение<sup>416</sup>. Наконец, плодами мистического богословия является соединение с Богом — обожение: «Пьющие это слово удаляются от естества всех сущих и возносятся к сокрытому месту Божественной Глубины, в котором вкушают радость и восторг, превышающие всякие знания, — доброе вино, творящее обожение»<sup>417</sup>.

Вместе с тем следует отметить, что эти этапы не отделены один от другого; скорее, преп. Максим осмысляет их как взаимодополняющие: «Ведь восставший из страстного расположения к явленным [вещам] принес в жертву движения их и, успешно доведя до конца деятельное [любомудрие], вкусил добродетель; восставший из ложного мнения о сущих принес в жертву внешние формы явленных [вещей] и, вкушая невидимые логосы, успешно довел до конца естественное созерцание в духе; восставший из лжи многобожия принес в жертву саму сущность сущих и вкусил по вере Причину этих сущих, насыщаемый богословской силой. ... Соответственно этой истине и образовывается естественное созерцание, и оказавшийся превыше сущности сущих обретает сияние Божественной и неприступной Единицы, в которой и создается таинство истинного богословия»<sup>418</sup>. Как видно из этих цитат, всякий раз преп. Максим оканчивает описание пути восхождения соединением с Богом. В самом деле, на вершине духовного совершенства человек достигает обожения, причем залог этого присутствует уже в этой жизни, как отмечает С.Л. Епифанович, в момент «неизреченного познания Бога в акте непосредственного премысленного единения с Ним в экстазе, такого возвышенного состояния удостаивались святые»<sup>419</sup>. Согласно преп. Максиму, любви присуще устранение противоречий, поэтому восхождение приводит к мистическому достижению Бога, так что человек сам становится богом: «Если Бог

<sup>416</sup> *Maximus Confessor*. *Ambigua* 10.19 (Р. 202).

<sup>417</sup> *Maximus Confessor*. *Quaestiones ad Thalassium* 40.18-24; рус. пер.: С. 123.

<sup>418</sup> *Maximus Confessor*. *Quaestiones ad Thalassium* 27.80-91; рус. пер.: С. 97.

<sup>419</sup> *Епифанович С.Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 132.

Слово, Сын Бога и Отца, для того стал Человеком и Сыном Человеческим, чтобы сделать человек божествами и сынами Божиими, то мы веруем, что будем там, где ныне находится Сам Христос, как Глава всего тела (Кол. 1.18)...»<sup>420</sup>. Преп. Максим поясняет, что человек становится богом не по существу, но по причастию благодати<sup>421</sup>, которое может совершиться только через приобщение человека телу Христову: «Станем через Него божествами, ибо ради этого Он и стал человеком, будучи по природе Богом и Владыкой»<sup>422</sup>. За этим высказыванием преп. Максима Исповедника стоит долгая традиция, берущая начало у Иринея Лионского и Климента Александрийского, развитая впоследствии свт. Афанасием Александрийским<sup>423</sup>. Не вдаваясь в подробности, можно отметить, что согласно преп. Максиму, во Христе как новом Адаме была обожена общая природа человека: обожение для преп. Максима относится ко всей природе людей и достигает всех<sup>424</sup>. Однако на практике эта возможность открывается благодаря аскетическому образу жизни: падший человек, который хочет достигнуть Бога, должен начать с воздержания<sup>425</sup>. Поэтому каждый человек, приобщающийся ко Христу, мистически совмещает в себе временное и вечное.

Каким образом соединяется человек с Богом, если они по своей сущности совершенно различны? В человеке есть два вида воли, учит преп. Максим, природная и гномическая<sup>426</sup>. Человек должен согласовать свою гноми-

<sup>420</sup> *Maximus Confessor. Capita theologica et oeconomica* II. 25; рус. пер.: Т. 1. С. 238.

<sup>421</sup> Следует отметить, что понятие причастности играет важную роль у преп. Максима. Тем не менее в научной литературе, как отмечает Т. Толлефсен, на это не обращалось достаточного внимания, к примеру, его упускает Ж.-К. Ларше (*Tollefsen T.T. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor...* P. 191–192).

<sup>422</sup> *Maximus Confessor. Liber asceticus* 43; рус. пер.: Т. 1. С. 94.

<sup>423</sup> См.: *Попов И.В.* Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского // *Он же. Труды по патрологии: Святые отцы II–IV вв.* Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 49–116.

<sup>424</sup> См.: *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur... P. 365.

<sup>425</sup> *Maximus Confessor. Liber asceticus* 23.

<sup>426</sup> До сих пор сохраняет актуальность работа И.А. Орлова на эту тему, вышедшая более столетия назад: *Орлов И.А.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе: Историко-догматическое исследование. СПб., 1888; Краснодар, 2010; из более современных исследований можно упомянуть: *Bathrellos D.* The



ческую волю (ὑπόμνη — намерение<sup>427</sup>) с волей Бога, а согласованы они могут быть именно в любви. Для этого нужно всецело отречься от себя, выйти за пределы себя. Прот. Иоанн Мейендорф по этому поводу пишет: «Человеческая энергия, или воля, во всей полноте присуща Иисусу Христу, и спасение человека — в ее полном и свободном соответствии энергии или воле божественной: все христиане, соединяющиеся в таинствах и мистически со Христом, связывающие себя с Его человеческой волей, соединяют себя и с Его волей божественной»<sup>428</sup>. Практически этот путь человек осуществляет через проникновение в духовный смысл Писания и участие в христианских церковных таинствах<sup>429</sup>. Через мистическое переживание божественной Литургии человек возводит свой ум к Богу и становится сопричастным вечности.

Интересно отметить, как современный американский философ Д. Брэдшоу развивает эти идеи в современном контексте: «Литургия — ...*вечно существующая реальность*, в общение с которой индивид входит как член тела Церкви. ... Точно так же Литургия как целое мистична — в том смысле, что она служит средством вхождения в общение со всем творением, собранным для поклонения Творцу»<sup>430</sup>. Такое понимание литургии, восходящее к патристической традиции, во многом связано с «Мистагогией» — важнейшим текстом преп. Максима, написанным в ранний период деятельности (628–630 гг.)<sup>431</sup> и ставшим определенной вехой для византийской экклезиологии и сакраментологии. Как известно, «Мистагогия» буквально означает тайноводство, в данном случае — аскетическое, символическое, мистическое

---

Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor. Oxford, 2004.

<sup>427</sup> Как «намерение» переводит ὑπόμνη Г.И. Беневич, см.: *Беневич Г.И.* Богословско-полемические сочинения прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства // *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения (Opuscula theologica et polemica). СПб., 2014. С. 123 и далее.

<sup>428</sup> *Мейендорф И.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003. С. 290.

<sup>429</sup> См.: *Larchet J.-C.* St. Maxime le Confesseur (580–662)... Р. 169–188.

<sup>430</sup> *Брэдшоу Д.* Божественная Литургия как мистический опыт // *Философия религии: Альманах.* 2014–2015. М., 2015. С. 122.

<sup>431</sup> *Sherwood P.* An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor. Roma, 1952. P. 32 (N 27).

толкование Литургии. Говоря о том, каким образом Церковь символически изображает человека и сама изображается им как человек, преп. Максим пишет: «Святая Церковь Божия есть человек; алтарь в ней представляет душу, божественный жертвенник — ум, а храм — тело. ...Человек есть в таинственном смысле Церковь, ибо телом своим, словно храмом, он добродетельно украшает деятельную способность души, осуществляя заповеди в соответствии с нравственной философией; душой, как алтарем, он приносит Богу, при посредничестве разума и в соответствии с естественным созерцанием, логосы чувственных вещей, тщательно очищенные в духе от материи; умом же, словно жертвенником, он призывает при помощи возвышающегося над многословием и многозвучием молчания многовоспеваемое в Святая святых Молчание незримой и неведомой велеречивости Божества»<sup>432</sup>. Эти слова гармонично связываются с тем, о чем было сказано выше: человек, входя в Церковь, которая есть Тело Христово, через мистическое переживание Божественной Литургии, будучи членом этого действия, возводит свой ум к Богу и становится сопричастным вечности, поскольку Литургия есть вечно существующая реальность. Таким образом, мистическое богословие преп. Максима, которое наилучшим образом раскрывается через его учение об обожении и экклезиологию, представляет собой весьма согласованную и продуманную концепцию, которая вбирает в себя как земное, так и небесное, или реально-мистическое, по выражению Е.Л. Епифановича: духовные блага Церкви реально-мистически выражается в благодатной жизни, центр которой — богослужение, и хотя эти блага скрываются под покровом символов, но это не мешает сообщению благодати<sup>433</sup>.

По всей видимости, не будет преувеличением сказать, что преп. Максима Исповедника можно считать своеобразным кумулятивным пунктом в развитии православной мистики, так как его трактаты соединяют богатое наследие прошлого, включая философскую рефлексию о соотношении ду-

<sup>432</sup> *Maximus Confessor. Mystagogia* 4; рус. пер.: С. 160–161.

<sup>433</sup> См.: *Епифанович С.Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие... С. 101.

ховного и материального, с аскетическим образом жизни. В отличие от Ареопагитского корпуса, мистика преп. Максима строго *христоцентрична*. Наследие Ареопагитик и преп. Максима Исповедника имело огромное влияние на формирование всех форм мистики, включая и католическую и протестантскую, и оказало существенное влияние на весь период византийского богословия.

### 1.7. Последующее развитие мистического богословия в Византии

#### *Преп. Симеон Новый Богослов*

Преп. Симеон Новый Богослов (949–1022 или 956–1037/38)<sup>434</sup> занимает особое место в истории христианской мистики и аскетики<sup>435</sup>. Он обогатил православную традицию новой формой духовного опыта и богословски обосновал ее в полном согласии со святоотеческим учением. Оригинальностью понимания духовных проблем и их богословским осмыслением он положил начало духовному возрождению христианской жизни, будучи «лучом света в темном веке»<sup>436</sup>.

Основные темы преп. Симеона можно систематизировать следующим образом:

<sup>434</sup> Иларион (Алфеев), еп. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. СПб., 2008. С. 14, 32.

<sup>435</sup> Несмотря на то, что преп. Симеон занимает поистине исключительное место в восточном богословии, о нем написано сравнительно немного работ; кроме упомянутой фундаментальной монографии митр. Илариона (Алфеева), следует отметить: *Deppe K. Der wahre Christ: Eine Untersuchung zum Frömmigkeitsverständnis Symeons des Neuen Theologen und zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Messalianismus und Hesychasmus. Göttingen, 1971; Fraigneau-Julien B. Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien. Paris, 1986; Turner H. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood. Leiden, 1990; Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород, 1996.*

<sup>436</sup> См.: *Лурье В.М. Луч света в темном веке: Симеон Новый Богослов и догматика византийских Dark Ages // Einai: Философия, религия, культура. СПб., 2015. Т. 4, № 1/2 (7/8). С. 406–430; Флоровский Г. Житие Преподобного Симеона Нового Богослова // Путь. Париж, 1929. № 16. С. 100.*

- 1) мистика света, включающая описания видения света самим преп. Симеоном;
- 2) мистика обожения, которой преподобный уделяет большое внимание;
- 3) мистика брака, которая вместе с предшествующим пунктом осмысливается преп. Симеоном с опорой на христологию.

Далее будут рассмотрены наиболее важные темы каждого из перечисленных пунктов.

1) Преп. Симеон на первое место ставит духовный опыт, видение Божественного света — эта тема уже обсуждалась выше, в связи с Ареопагитским корпусом. И хотя зависимость Симеона от Дионисия не следует преувеличивать, т.к. она нуждается в специальном исследовании<sup>437</sup>, тем не менее едва ли будет преувеличением сказать, что мистическое богословие Ареопагитик нашло продолжение в том числе и в аскетической традиции, к которой принадлежал преп. Симеон<sup>438</sup>.

Одной из особенностей духовного опыта преп. Симеона является то, что он ведет диалог с Богом от первого лица. Такие моменты встречаются и в Священном Писании: некоторые места из Псалтыри и из пророческих книг также содержат обращение к Богу от первого лица. Идя этим путем, преп. Симеон раскрывает свой духовный опыт так, как он его переживает. По за-

<sup>437</sup> См.: *Perczel I. Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21–24 septembre 1994 / Ed. de Andia Y. Paris, 1997. P. 341–357.* Тем не менее митр. Иларион высказывает некоторые сомнения относительно влияния Корпуса на преп. Симеона, замечая, в частности, следующее: «В сочинениях Симеона можно найти отдельные реминисценции из Григория Нисского, Максима Исповедника и Дионисия Ареопагита; однако, ни одного из этих авторов Симеон не цитирует дословно» (*Иларион (Алфеев), еп. Преподобный Симеон Новый Богослов... С. 180*).

<sup>438</sup> Очерк развития богословия света у Евагрия Понтийского, Макария Египетского, Максима Исповедника и Исаака Сирина, а также рассмотрение этой темы у прп. Симеона: *Иларион (Алфеев), еп. Преподобный Симеон Новый Богослов... С. 310–331*; см. также: *Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов... 238–264*; обзор метафизики света в античной и средневековой традиции см. в уже упоминавшийся книге: *Шишков А.М. Метафизика света: Очерк истории. СПб., 2012*; целый ряд важных наблюдений также содержится в сборнике: *Огонь и свет в сакральном пространстве: Материалы международного симпозиума / Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 2011.*

мечанию прот. Иоанна Мейендорфа: «Он один среди всех православных средневековых мистиков открыто говорит о собственном внутреннем опыте, описывает собственные видения, не боится противопоставить духовный опыт мистической жизни определенным традиционным церковным установлениям»<sup>439</sup>. Жизнь духовная во времена преподобного несколько изменилась по сравнению с периодом процветания монашества. И хотя о. Иоанн считает, что преподобный похож на великих западных мистиков<sup>440</sup>, тут близость скорее по форме выражения, а не по духу.

Прежде всего, преп. Симеон<sup>441</sup> ставит во главу угла смирение, плач и слезы: «Блажен, братья, кто теперь считает себя низшим всякой твари, смиряется и сокрушается, плачет и рыдает дни и ночи пред Богом»<sup>442</sup>, ибо без такого «очищения никто не спасется, никто не ублажится Господом, никто не узрит Бога»<sup>443</sup>. В духовном опыте подвижник постигает как недостижимость непознаваемого, так и близость Христа к каждому человеку через откровение Святого Духа. Это откровение дает основание полагать, что Бог есть личность, Он любит человека и желает беседовать с ним, Он является ему в виде света или огня любви. Поэтому преп. Симеон отвергает всякое механическое восприятие таинств веры. Он проповедует в духе христианской традиции, но более глубоко раскрывает личный мистический опыт. В связи с этим он полемизирует с теми, кто по лености или нерадению не хотят углубиться в ми-

<sup>439</sup> Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003. С. 291.

<sup>440</sup> Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика. С. 291.

<sup>441</sup> Здесь следует сделать важное пояснение. В данном исследовании я опираюсь только на подлинные тексты, соответственно, писания, принадлежащие Константину Хрисомалу или те, в которых есть вероятность его влияния (Алфавитные главы), во внимание не принимаются; аутентичных произведений вполне достаточно для того, чтобы составить представление о мысли преп. Симеона (индексы текстов: Исихазм: Аннотированная библиография. М., 2004. С. 309–310; *Иларион (Алфеев), еп.* Преподобный Симеон Новый Богослов... С. 431–439). Оригинальные тексты приводятся по *Sources chrétiennes*, где вышли критические издания произведений преп. Симеона (N 51bis, 96, 104, 113, 122, 129), однако русский перевод, осуществленный Феофаном Затворником, не вполне с ними согласуется, вследствие чего при необходимости в него вносились изменения.

<sup>442</sup> *Symeon Neotheologus. Catecheses* 29.312–314; *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения: В 3 т. Сергиев Посад, 1993. Т. 1. С. 433 (с изм.).

<sup>443</sup> *Ibid.* 29.251–253; Там же. С. 431.

стический опыт, полагая, что это невозможно. Он учит, что мистический опыт богообщения настолько реален, что всякий, кто приложит усилия, достигает его. Поэтому можно сказать, что преп. Симеон строит свою систему богопознания исходя из мистического опыта, при этом — сознательного мистического опыта, как добавляет архиеп. Василий (Кривошеин)<sup>444</sup>.

Преп. Симеон ставит задачу не познать Бога по существу, но — лицом к Лицу. Богопознание сосредоточено вокруг боговоплощения, которое есть снисхождение, откровение Божие ради спасения человека. В богопознании тесно переплетаются христологический и пневматологический аспекты. Главная идея боговоплощения — вернуть человеку утраченную в грехопадении благодать, соединить душу с благодатью Святого Духа. Как было отмечено выше, путь к Богу проходит через очищение, озарение, приобщение, познание тайн Божиих и, наконец, единение с Богом и обожение<sup>445</sup>.

Очищение начинается с аскетического упражнения; покаяния и слез, молитвы, безмолвия, удаления от внешних страстей. Постепенно, не сразу и не переступая через ступени, происходит процесс очищения души<sup>446</sup>. На первом этапе особым мистическим содержанием наполнены такие явления, как безмолвие, смирение и слезы. Но, в отличие от преп. Исаака Сирина, он ставит безмолвие в ряду прочих добродетелей, не акцентируя особое внимание на нем как на вершине добродетелей. Согласно Симеону, безмолвие имеет две стороны: начальную — как уединение, подвиг, и совершенную — как тайноводство, предстояние пред Богом, богопознание и боговидение<sup>447</sup>. В та-

<sup>444</sup> Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов... С. 180–185.

<sup>445</sup> Например, относительно «Огласительных слов» митр. Иларион замечает: «Большая группа Огласений посвящена покаянию, слезам и сокрушению, часто затрагиваются и аскетические темы: пост, воздержание, бдение, молчание, память смертная, борьба со страстями. Сборник Огласительных Слов — это школа духовного делания, направленного к одной цели — единению с Богом и обожению» (Иларион (Алфеев), еп. Преподобный Симеон Новый Богослов... С. 34).

<sup>446</sup> О том, что аскетический путь подобен лестнице: *Völker W. Scala Paradisi: Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen. Wiesbaden, 1968.*

<sup>447</sup> См.: Дионисий (Шлёнов). Исаак Сирий и Симеон Новый Богослов как учителя безмолвия // Преподобный Исаак Сирий и его духовное наследие. М., 2014. С. 333–348.

ком безмолвии происходит истинное богопознание, причем безмолвие не только способствует богопознанию, но и само рождается и укрепляется от богопознания.

В тишине, в подвиге безмолвия, в духовном борении и смиренном размышлении просвещается душа подвижника. Первый признак душевного просветления есть слезы, имеющие особое значение, ибо они делают мистический опыт реальной истиной, являются свидетельством его искренности<sup>448</sup>. Как отмечает митр. Иларион (Алфеев), слезы у Симеона носят экстатический и мистический характер<sup>449</sup>. Кроме того, слезы в мистическом опыте преподобного также связаны с темой духовного опьянения<sup>450</sup>. Слезы рожают бесстрашие, тишину и приводят подвижника в состояние безмолвия, предстояния пред Богом.

Исходя из опыта богообщения преподобный описывает мистическое состояние духовного преображения и приобщения тайнам Божиим. Из его текстов следует, что человек приобщается к Богу реально, уже на земле, посредством таинств Церкви. Особое значение Симеон придает Евхаристии. При этом следует обратить внимание на то, что в тех случаях, когда говорится о приобщении телу и крови Христовой, он употребляет термин «сущностно» (οὐσιωδῶς)<sup>451</sup> — этот аспект впоследствии будет разъяснен свт. Григорием Паламой, о чем будет сказано ниже. Но уже сейчас можно отметить, что евхаристическому общению преп. Симеон придает реальный характер: существенное приобщение дает существенное преображение и единение со Христом; оно дает обожение человеку, которое он описывает, например, в гимнах 14 и 27.

<sup>448</sup> Подробно эта тема в контексте святоотеческого учения рассматривается в работе: *Hausherr I. Penthos: La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien. Roma, 1944.*

<sup>449</sup> *Иларион (Алфеев), еп. Преподобный Симеон Новый Богослов... С. 292.*

<sup>450</sup> *Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды: 1952–1983. Нижний Новгород, 1996. С. 292–300.*

<sup>451</sup> *Перцель И. Симеон Новый Богослов и богословие божественной сущности // Einai: Философия, религия, культура. СПб., 2015. Т. 4, № 1/2 (7/8). С. 374–405; см. также: Василий (Кривошеин), архиеп. «Тварная сущность» и «Божественная сущность»... С. 579–586.*

В этой связи следует вернуться к тематике света, широко представленной у преп. Симеона. Сам преподобный упоминает о своих видениях света, первое из которых он описывает от третьего лица: «Однажды, когда он стоял и произносил “Боже, милостив буди ми, грешному” скорее умом, чем устами, внезапно явилось сверху обильно Божественное осияние и наполнило все место. Когда это произошло, юноша перестал сознавать себя и забыл, был ли он в доме и находился ли под крышей. Ибо отовсюду видел он только свет... Всецело пребывая в нематериальном свете и, как казалось, сам сделавшись светом и забыв обо всем мире, он преисполнился слез, несказанной радости и ликования»<sup>452</sup>. Образ света является образом Бога невидимого, который открывается постепенно, по мере духовного возрастания. Свет озаряет всего человека, проникает все его естество, при этом природа человека наполняется огнем и блаженством<sup>453</sup>. Вместе со светом рождается в человеке неизреченная сладость, которую он не может выразить. Другое видение света он описывает так: «Видел я... свет некий сладкий-сладкий; но что это была за сладость, не могу выразить <...> Не знаю, отче, в теле ли я был там тогда, или вне тела; тогда не понимал я, был ли облечен в это тело и носил ли его; впрочем, сознавал, что я существую и что есть во мне неизреченная радость, любовь и пламенение сердца великое, и слезы рекою текли у меня»<sup>454</sup>. На этой высшей ступени также постепенно подвижник достигает такого совершенства, когда он приближается к Богу и явно начинает Его созерцать, ему открываются тайны воли Божией. «Приходит таким образом человек в большую меру совершенства и наиболее приближается к Богу <...>, познает также, просвещаем будучи от самого Бога»<sup>455</sup>.

2) Высшая степень духовного совершенства — это обожение. Тема обожения — еще одна важная тема богословия преп. Симеона. Как пи-

<sup>452</sup> *Symeon Neotheologus*. Catecheses 22.88–100 (пер. митр. Илариона (Алфеева)); см. также: Catecheses 16.78–107; 22.314–318.

<sup>453</sup> См.: *Symeon Neotheologus*. Hymni 11.

<sup>454</sup> *Symeon Neotheologus*. Orationes ethicae V. 296–309; Слова. Т. 2. С. 117–118 (с изм.).

<sup>455</sup> *Ibid.* V. 324–331; Там же. С. 118.



шет митр. Иларион: «Учение об обожении человека — кульминация всей богословской системы Симеона, его антропологии, аскетики и мистики»<sup>456</sup>. Преп. Симеон учит, что человек здесь, на земле, приобщается будущим благам, получает благодать, духовное преображение, откровение тайн Божественного домостроительства: «Я весь через общение с Богом, с чувством и знанием, не существом, но по причастию, конечно, сделался Богом»<sup>457</sup>. Однако окончательного обожения человек достигнет только в будущей жизни. С другой стороны, достигший высшей степени духовного совершенства приходит в особое мистическое состояние и становится «богом по благодати»: «Ум его восходит к созерцанию Его и воспламеняет душу, стремится к Сотворившему ее; вместе с тем возрождается в нем Божественная любовь и слезы, и бывает он весь вне видимого, отрешаясь совершенно от всех тварей»<sup>458</sup>. В этом тексте ясно виден экстатический момент. В самом деле, созерцание Бога происходит неизреченно, непостижимо и невыразимо: «Бог не является в каком-либо очертании или впечатлении, но является как простой, образуемый светом безобразным, непостижимым и неизреченным. Больше этого я не могу ничего сказать. Впрочем, являет Он себя ясно, узнается весьма хорошо, видится чисто невидимый, говорит и слышит невидимо, беседует естественным Бог с теми, кои рождены от Него богами по благодати, как беседуют друг с другом, лицом к лицу»<sup>459</sup>. На каждом этапе духовного восхождения проявляются мистические аспекты духовного делания: «Если же в ведении, действии и созерцании Бог был всем человеком, то должно мудрствовать православно, что и я весь через общение с Богом, с чувством и знанием, не существом, но по причастию, конечно, сделался Богом. <...> Итак, если ты желаешь... сделаться Богом по благодати, не словом, не мнением, не мыслью, не одною верою, лишенною дел, но опытом, делом и созерцанием умным, и таинственнейшим познанием (ἀλλὰ πείρα, πράγματι καὶ θεωρία νοεῖν)

<sup>456</sup> Иларион (Алфеев), еп. Преподобный Симеон Новый Богослов... С. 367.

<sup>457</sup> *Symeon Neotheologus*. Hymni 50. 198–202; Гимны. Т. 3. С. 216.

<sup>458</sup> *Symeon Neotheologus*. Orationes ethicae VI. 251–257; Слова. Т. 2. С. 389.

<sup>459</sup> *Symeon Neotheologus*. Gratiarum actiones I. 201–211; Слова. Т. 2. С. 488.

καὶ γνώσει τε μυστικώτατη), то делай, что Спаситель тебе повелевает и что Он ради тебя претерпел»<sup>460</sup>. Как отмечает архиеп. Василий (Кривошеин): «В гимне 50 общение с Богом не по сущности, а по сопричастности расценено как признак Православия»<sup>461</sup>.

3) Вместе с тем, как было сказано, преп. Симеон строит свое учение об обожении на христологии: человек не напрямую сочетается с Богом, а через Богочеловека: «Мы делаемся членами Христовыми, а Христос нашими членами. И рука несчастнейшего и нога моя — Христос. Я же жалкий — и рука Христова и нога Христова. Я двигаю рукою, и рука моя есть весь Христос, ибо Божественное Божество, согласись со мною, нераздельно; двигаю ногою, и вот она блистает как Он. <...> И мы вместе сделаемся богами, сопребывающими с Богом, совершенно не усматривая неблагообразия в теле, но все уподобившись всему телу — Христу, а каждый из нас — член [Его], весь Христос есть»<sup>462</sup>. С этим учением об обожении как причастии Богу связана мистика брака: «Весь Бог Тот, Кто соединился с нами, о страшное таинство! И поистине бывает брак, неизреченный и божественный»<sup>463</sup>.

Иногда преп. Симеон использует такие выражения, связанные с темой приобщения сущности Бога, которые могут быть превратно истолкованы в том смысле, что они не во всем согласуются с православной традицией. В связи с этим архиеп. Василий (Кривошеин) замечает, что у преп. Симеона нет строгой терминологии<sup>464</sup>. Ясно, впрочем, что это не является свидетельством того, что он в чем-то противоречит общепринятым богословским догматам, скорее, его личный опыт был столь насыщен и глубок, что он просто затруднялся его адекватно выразить, что он и сам всегда подчеркивает в текстах.

<sup>460</sup> *Symeon Neotheologus*. Нymни 50.198–237; рус. пер.: Гимны. Т. 3. С. 216–217.

<sup>461</sup> *Василий (Кривошеин), архиеп.* «Тварная сущность» и «Божественная сущность» в духовном богословии преподобного Симеона Нового Богослова // *Он же*. Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 578.

<sup>462</sup> *Symeon Neotheologus*. Нymни 15. 142–160; Гимны. Т. 3. С. 261.

<sup>463</sup> *Ibid.* 15. 174–176; Там же. С. 263.

<sup>464</sup> См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* «Тварная сущность» и «Божественная сущность»... С. 584.

Иными словами, выражая свой опыт с помощью терминов «сущность» и «сущностно», преп. Симеон пытается выразить реальность и достоверность богообщения. Это подтверждается учением о познаваемости и одновременно непознаваемости Божественной сущности, согласно которому Бог одновременно и постижим и непостижим. В самом деле, как отмечает архиеп. Василий (Кривошеин), «...преподобный Симеон категорически отвергает возможность единения с Богом по сущности, допуская только единение по сопричастности (οὐ τῆ οὐσίᾳ ἀλλὰ τῆ μετουσίᾳ), и, что очень важно, рассматривает это как признак Православия»<sup>465</sup>.

Как отмечалось выше, Симеон положил начало эпохе возрождения христианской духовной жизни. Ко времени жизни святого христианская духовная жизнь пришла в некоторый упадок — считалось, например, что духовный опыт апостольского века неповторим: «Кто из имеющих ведение Бога и сострадание не восплачет от души о том, кто полагает, что сие подобает одним апостолам и древним отцам, и утверждает, что мы, подвизаясь, не должны надеяться стать подобными и равными им, не сравнивать наши [обстоятельства] с оными и оные — с нашими?»<sup>466</sup>. Так убежден преп. Симеон, хотя духовный опыт в полной мере не поддается логическому анализу, он реально должен присутствовать в жизни каждого христианина: «Я вижу умно, но где, что и как — не знаю. Ибо совершенно невыразимо, как, где — это, думается мне, и известно и неизвестно: Известно потому, что во мне видится [нечто], и наоборот вдали показывается; однако же и неизвестно, так как оно вводит меня в место, никаким образом и совершенно нигде [не находящееся]»<sup>467</sup>.

В основе нового духовного рождения, или возрождения, находится благодать Святого Духа. Возрождение, о котором говорит преп. Симеон, есть

<sup>465</sup> Василий (Кривошеин), архиеп. «Тварная сущность» и «Божественная сущность»... С. 585.

<sup>466</sup> *Symeon Neotheologus*. Epistle 4. 301–305; Симеон Новый Богослов, преп. Послания // Богословские труды. М., 2015. Вып. 46. С. 60.

<sup>467</sup> Ibid. 50.12–18; рус. пер.: Там же. С. 211.

опытное стяжание и достижение благодатных даров Святого Духа: «...учу искать благодати свыше и осознанного посещения Святого Духа... причастные этому не только свободны от всяких желаний и страстей и непотребных помыслов, но пребывают богами в Боге... и на всех других верных смотрят как на святых — и не только как на святых, но и как на облеченных во Христа и ставших христами»<sup>468</sup>.

Как пишет И. Смолич, «святым Симеоном заканчивается большая эпоха церковной мистики Восточной Церкви»<sup>469</sup>. Можно сказать, что она не только заканчивается, но и в каком-то отношении начинается, ибо он дал толчок возрождению мистики. По мнению архиеп. Василия (Кривошеина): «Можно сказать, что преподобный Симеон с присущим ему рвением и мистическим реализмом следует тому главному направлению, в русле которого развивалась греческая и византийская духовность от самых древних времен до святителя Григория Паламы»<sup>470</sup>. Поскольку именно свт. Григорий Палама обобщил опыт предшествующих Отцов Церкви, мы, минуя таких византийских богословов, как Михаил Пселл, свт. Феолит Филадельфийский, свт. Григорий Синаит, перейдем сразу к учителю безмолвия — свт. Григорию Паламе.

### *Свт. Григорий Палама*

Как известно, свт. Григорий Палама (1296–1357) большую часть своей творческой деятельности вынужден был посвятить полемике, в ходе которой он смог раскрыть основные идеи своего учения<sup>471</sup>. В частности, когда Варлаам Калабрийский начал осмеивать духовный опыт умного делания, свт. Григорий счел необходимым ответить, причем вначале даже не упоминая оппо-

<sup>468</sup> *Symeon Neotheologus*. Epistle 4. 464–476; Послания. С. 63–64.

<sup>469</sup> *Смолич И.К.* Жизнь и учение старцев // Богословские труды. М., 1992. № 31. С. 107.

<sup>470</sup> *Василий (Кривошеин), архиеп.* «Тварная сущность» и «Божественная сущность»... С. 586.

<sup>471</sup> В XX в. фигура свт. Григория привлекла особое внимание исследователей, в связи с чем корпус научной литературы значительно разросся; библиография до 2004 г. отражена тут: Исихазм: Аннотированная библиография. М., 2004. С. 376–410.

нента по имени. В ходе этой полемики Григорий отстаивал традиционное восточное видение богословия и духовной жизни, которые являлись основой православного вероучения. Интересно отметить, что учение свт. Григория поддерживали подвижники Афона, от имени которых святитель составил «Святогорский Томос», принятый на Соборе 1341 г. В результате богословие святителя было принято всей восточно-православной Церковью<sup>472</sup>. При этом можно добавить, что это богословие по своему содержанию преимущественно мистическое. Как считает советский исследователь М.Я. Сюзюмов, паламитское учение представляет собой теорию византийской мистики<sup>473</sup>. Эта теория есть осмысление мистического опыта исихастов, который благодаря свт. Григорию Паламе подтверждается соборно<sup>474</sup>.

Спор свт. Григория Паламы с Варлаамом вскрыл глубокие проблемы духовной жизни, которые не потеряли актуальности и до сих пор. На повестку дня поставлен был вопрос: возможно ли существование богословия и богопознания вне духовного опыта? Варлаам утверждал, что такая духовная жизнь не только возможна, но и необходима, являясь наиболее верной формой христианской жизни. Прот. Иоанн Мейендорф назвал это явление пропастью между деятельностью интеллекта и духовной жизнью<sup>475</sup>. Судя по всему, Палама интуитивно охватил масштаб проблемы и встал на защиту духовного опыта как истинного пути богопознания, утверждая, что без духовного опыта богопознание невозможно. Заслуга Паламы состоит в том, что он богословски осмыслил святоотеческое наследие, согласовав мистическое богословие

---

<sup>472</sup> См. также: *Иерофей (Влахос), митр.* Святитель Григорий Палама как святогорец. СТСЛ, 2011.

<sup>473</sup> *Сюзюмов М.Я.* Рецензия на сочинение прот. Иоанна Мейендорфа «Введение в изучение святителя Григория Паламы» // *Византийский временник*. М., 1963. Т. 23. С. 266.

<sup>474</sup> См.: Там же.

<sup>475</sup> См.: *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997. С. 164–165.

и духовный опыт, таким образом, создав реалистичное учение о сверхъестественном познании<sup>476</sup>.

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<sup>477</sup>. В этом познании участвует весь человек: он трансформируется, преображается, достигает богоподобного состояния. Первая ступень богопознания — естественное созерцание, ибо Бог в Своей деятельности открывает Себя миру и познается посредством творений<sup>478</sup>. И хотя Палама достаточно скептически относится к внешней мудрости, тем не менее он признает определенную пользу философии<sup>479</sup>, отвергая только дурное применение философии, а не ее саму<sup>480</sup>. Человеческое знание ведет человека к постижению тварного мира, божественное — к постижению божественных тайн; истинная наука и познание — это «познание Божиих тайн»<sup>481</sup>. Как пишет свт. Григорий, «есть и знание о Боге, знание учений о Нем и умозрение, которые мы называем богословием, а сообразное природе применение и движение душевных сил и телесных членов восстанавливает в человеке его разумный первообраз»<sup>482</sup>. Таким образом, познание в определенном смысле преображает человека. Согласно свт. Григорию, богопознание состоит из вероучительной части и опытной. Первая включает в себя учение о божественной сущности и энергиях, а также учение о Святой Троице; вторая состоит из трех этапов, выделен-

<sup>476</sup> См.: Мейендорф И., *прот.* Святой Григорий Палама и православная мистика // *Он же.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 309.

<sup>477</sup> См. напр.: Coffey D. The Palamite Doctrine of God: A New Perspective // St. Vladimir's Theological Quarterly. New York, 1988. Vol. 32. P. 329–358.

<sup>478</sup> См.: *Gregorius Palamas.* Capita physica, theologica, moralia et practica, 21–29.

<sup>479</sup> *Gregorius Palamas.* Pro hesychastis I.1.12.

<sup>480</sup> Ibid. II.1.13; рус. пер.: Григорий Палама, св. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 2005. С. 127.

<sup>481</sup> Ibid. I.1.7; рус. пер.: С. 14.

<sup>482</sup> Ibid. I.3.15; рус. пер.: С. 74–75.

ных уже Евагрием, в которую входят 1) духовное делание, 2) созерцание, 3) мистическое приобщение и единение человека с Богом — обожение<sup>483</sup>.

Но как Бог открывается человеку? Палама учит, что Бог неприступен для человека и одновременно доступен для причастия, как говорил преп. Симеон Новый Богослов. Но если в текстах преп. Симеона можно встретить утверждения о том, что человек причаствует самой сущности Бога<sup>484</sup>, то свт. Григорий вносит ясность в этот вопрос. А именно, он показывает, что сущность Бога остается непричастной, лишь через Евхаристию возможно причастие человеческой сущности Христа, но не Божественной сущности, но и в таком случае оно опосредуется Божественной энергией: «Итак, когда слышишь отцов, говорящих, что природа Божия непричастуема, то помышляй ее неисходной и неявленной. Когда же, с другой стороны, [они называют ее] причастуемой, то помышляй по природе присущее Богу выступление, явление и энергию. И таким образом, соглашаясь и с тем, и с другим, пребывай в согласии с отцами. Но и называя саму эту Божественную природу, хотя и не саму по себе, а через оную энергию (διὰ τῆς τοιαυτῆς ἐνεργείας), причастуемой, ты останешься в пределах благочестия»<sup>485</sup>. Так учение о Божественных энергиях становится важнейшим условием православной мистики<sup>486</sup>.

Свт. Григорий Палама учит: «Слово “Бог”» или «Имя Бог» есть общее и для Божией сущности, и для божественной силы энергии, и для самых ипо-

<sup>483</sup> Тема обожения согласно Григорию Паламе достаточно хорошо исследована в научной литературе. Напр.: *Мандзаридис Г.* Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2003; в контексте предшествующей традиции: *Russell N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford, 2006; см. также: *Панайотис Н.* Обожение: Основы и перспективы православной антропологии. М., 2011.

<sup>484</sup> См.: *Symeon Neotheologus.* Orationes ethicae I.3.82-86; Hymni VII. 30–36.

<sup>485</sup> *Gregorius Palamas.* Theophanes 17; *Григорий Палама, свт.* Собеседование православного Феофана // *Он же.* Трактаты. Краснодар, 2007. С. 211.

<sup>486</sup> Учение об энергиях до преп. Иоанна Дамаскина подробно рассматривает Ж.-К. Ларше: *Larchet J.-C.* La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène. P., 2010; теоретические аспекты этого учения и его предпосылки в античной философии освещаются в книге: *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012; см. также: *Damian Th.* A Few Considerations on the Uncreated Energies in St. Gregory Palamas' Theology and His Continuity with the Patristic Tradition // *The Patristic and Byzantine Review.* New York, 1996/1997. Vol. 15. N 1/3. P. 101–112.

стасей»<...> ибо один Бог пребывает в сущности и энергии, один лишь будучи всеильной сущностью»<sup>487</sup>. Опираясь на свт. Василия Великого, свт. Григорий Палама говорит, что Божественная энергия — это нетварная и деятельная сила Божия, которая различается, но не разделяется от Божественной сущности<sup>488</sup>. И если последняя непознаваема, то все, «что окрест Его — Благодать, Премудрость, Сила, Божество или Величие, является познаваемым»<sup>489</sup>. Энергии раскрывают, или являют сущность: Бог есть Творец, Он действует, и в действии открывается и становится доступным познанию. Поэтому те, кто «говорят, что Бог есть только сущность, в которой не наблюдается ничего другого, представляют Бога не [обладающим способностью] творить, действовать и относиться к чему-либо. Если же они считают, что Бог не имеет этого, то значит, что Он не есть действующий, не есть Создатель и не обладает энергией»<sup>490</sup>. В отличие от философии, в богословии сущность Бога не является предметом познания, потому что она непостижима: «Божественная сущность... вообще не показывается именами, и обнаруживается лишь через энергию»<sup>491</sup>. Божественная энергия – это «нетварная зрительная и деятельная сила Божия»<sup>492</sup>. Божественная энергия «отличается от Божественной сущности» и одновременно преподносится и как единое целое, и как множественность. Божественная энергия — Сам Бог<sup>493</sup>.

Вместе с тем боготворящая благодать, или благодать обожения — это не что иное, как Божественная энергия. «Неизреченное единение совершается благодатью. Благодаря ей всецелый Бог пребывает близ тех, кто всецело

<sup>487</sup> *Gregorius Palamas. Orationes antirrhetae contra Acindynum V.4.13; Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. Краснодар, 2010. С. 201, 205.*

<sup>488</sup> *Gregorius Palamas. Antirrheticus III.13.43; рус. пер.: Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. Краснодар, 2010. С. 127.*

<sup>489</sup> *Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica, 82; рус. пер.: Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. Краснодар, 2006. С. 144.*

<sup>490</sup> *Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica, 134; рус. пер.: С. 199–200.*

<sup>491</sup> *Gregorius Palamas. Orationes antirrhetae contra Acindynum III.44; Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. Краснодар, 2010. С. 128.*

<sup>492</sup> *Ibid. III.43; Там же. С. 127.*

<sup>493</sup> *Ibid. III.44; Там же. С. 128.*



достоин, а вблизи всецелого Бога всецело пребывают всецелые святые, взамен самих себя получающие всецелого Бога, как бы в награду за восхождение к Нему, приобретшие Его Одного, Бога, и Он по образу души, сросшейся с телом, удостоил их, как Своих членов, быть в Нем»<sup>494</sup>. Учение о нетварных божественных энергиях стало основой мистического богословия Православной Церкви, и до сегодняшнего дня является таковым.

Ввиду этого можно сказать, что богопознание в византийском богословии созвучно и соразмерно спасению человека. Бог осмысливается не как застывшая сущность, но энергийно, т. е. в динамике отношений между Ним и человеком. Поэтому учение о Боге раскрывается Паламой через диалектику личного общения. Так, когда Бог беседовал с Моисеем, Он назвал Себя не «сущность», но «Сущий», т. е. живым и действующим, ибо «...не от сущности Сущий, а от Сущего сущность: Сущий объял в себе все бытие»<sup>495</sup>.

Согласно свт. Григорию, поскольку Бог по определению непознаваем, существенной частью богопознания является поклонение Ему, или богочитание. Поклонение Богу открывает путь мистического богопознания — озарения и особого, неопишуемого восприятия Божественной силы нетварного света. Поэтому Палама подчеркивает необходимость понимания познания Бога через поклонение. Так, в поклонении мы исповедуем единство Божие, а не сложение из сущности и энергии, не отдельно Отцу или отдельно Сыну: «...с триипостасной природой приемлет поклонение всякая Божественная сила и энергия»<sup>496</sup>. Вместе с тем в поклонении реализуется духовный опыт: человек обращается к Богу в молитве и участвует в Евхаристии. Таким образом, постижение Бога происходит через молитву и богослужение, ибо последнее есть тайноводство к богопознанию. В самом деле, человек по природе несовершенен, но имеет способность к совершенству, которое осуществляется в причастии Богу — не сущности, но энергии; в соответствии с этим

<sup>494</sup> *Григорий Палама*. Святогорский Томос / Пер. Т.А. Миллер // Альфа и Омега. М., 1995. №3 (6). С. 69–76.

<sup>495</sup> *Gregorius Palamas*. Pro hesychastis III.2.12; рус. пер.: С. 316.

<sup>496</sup> *Gregorius Palamas*. Antirrheticus II.9.30; рус. пер.: С. 57.

изменяется и энергия человека, однако его природа не упраздняется, но преобразуется, обоживается. Как говорит свт. Григорий, «через это вот богомудрие возможно и нам стать и после смерти быть подобным Богу»<sup>497</sup>.

Молитва является важной составляющей этого процесса<sup>498</sup>. В опыте созерцательной молитвы ум движется к Творцу не с ускорением, а наоборот, с успокоением, постепенно достигая покоя; ум останавливается в движении, но деятельность человеческой энергии продолжается: прекращаются словесная молитва, размышление, сомнение, анализ, синтез, в результате чего человек переходит на новый уровень познания, который описывается свт. Григорием как соединение ума и Божественной благодати, когда уже не ум действует, но благодать. Как пишет свт. Григорий, «человеческий ум... может прикоснуться к Божьему свету и удостоиться сверхприродного богоявления, сущности Божией конечно не видя, но видя Бога в Его божественном проявлении, соразмерно человеческой способности видеть»<sup>499</sup>. Таким образом, Палама ставит акцент на опытной богопознании, которое у него связано с восприятием нетварного Божественного света, энергии, действия, ведь пока человек опытно не приобщится благодати, он не сможет достигнуть цели истинного богопознания.

Восприятие нетварного света благодати происходит посредством «умного чувства». Согласно свт. Григорию: «Ясно, что первомученик [Стефан] видел и не умом, и не чувством, и не через отрицание, и не через причинное и аналогичное умозаключение о Боге. <...> Суть всего этого постигается собственно умным чувством»<sup>500</sup>. Весь процесс богопознания у Паламы движется вокруг познания тайны Божественного света. Согласно его учению,

<sup>497</sup> *Gregorius Palamas. Pro hesychastis I.1.22*; рус. пер.: С. 34.

<sup>498</sup> См. также: *Иерофей (Влахос), митр.* Святитель Григорий Палама как святогорец. СТСЛ, 2011. С. 126–181; связь учения и обожения: *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы... С. 219–252.

<sup>499</sup> *Gregorius Palamas. Pro hesychastis I.3.4*; рус. пер.: С. 62 (с изм.).

<sup>500</sup> *Ibid. I.3.30–31*; рус. пер.: С. 93; подробнее об умном чувстве в первой «Триаде» см.: *Sinkewicz R.E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defence of the Holy Hesychasts // Христианский Восток. М., 1999. № 1 (7). С. 374–390.*

весь человек уже здесь, на земле, может получить озарение, которое затем переходит и ведет человека в жизнь вечную. Если здесь душа приобретет «боговидный духовный образ», то в будущей жизни Божественный свет «и внешнее тело сделает тогда боговидным и небесным»<sup>501</sup>. И если здесь, на земле, душа проникает в тайны Божии, то в «Воскресении и самому телу будет дано получить их, видеть их и как бы овладевать ими, поскольку и оно станет духовным»<sup>502</sup>.

Итак, подытожим основные принципы мистического богословия святого Григория. Светские науки допустимы, но не самодостаточны; на пути богопознания внешняя наука не способна достигнуть совершенства. Богопознание осуществляется сверхразумным познанием, непосредственно приобщением и единением с Богом. Человек спасется не только душой, но и телом; в богопознании участвует не только ум, душа, но и тело, сердце. Обоживается весь человек целиком, и обожение начинается уже здесь. Богопознание трактуется как спасение, спасение — как обожение. Свт. Григорий Палама изложил свои богословские воззрения, основанные на текстах святых Отцов, опыте предшественников, современников и личном духовном опыте, в основе которых четко просматривается мистическая сторона. Как пишет святой: «Есть нечто между неприобщаемой сущностью и приобщающимся, через что они приобщаются Богу... это силы Сверхсущности, единственным и единящим образом предвосхитившей и сообщавшей все неисчислимое множество приобщающегося, в котором она размноживается при исхождении и, всеми приобщаемая, неисходно держится своей неприобщаемости и единства»<sup>503</sup>. И тогда, действительно, «надо нам искать Бога как-то приобщимого, чтобы каждый, по-своему приобщаясь Ему в меру нашей приобщенности, мы существовали, жили и обоживались»<sup>504</sup>. Таким образом, причастие предпола-

<sup>501</sup> *Gregorius Palamas. Pro hesychastis* I.3.43; рус. пер.: С. 106.

<sup>502</sup> *Ibid.*

<sup>503</sup> *Gregorius Palamas. Pro hesychastis* III.2.24; *Григорий Палама. В защиту священно-безмолвствующих...* С. 326.

<sup>504</sup> Там же.

гает уже здесь на земле постепенное или частичное соединение, а в будущем веке – полное обожение. Божественная энергия разделяется и поэтому может быть причастуема твари. Но единственное причастие, в котором человек и Бог образуют определенное единство, — это причастие по благодати. Палама раскрывает православное учение о причастии и приобщении человека Богу в его онтологическом аспекте. Бог открывает Себя в реальном приобщении всего человека Своим энергиям. Поскольку энергии есть Сам Бог, то, следовательно, как учит Палама, приобщение энергиям есть приобщение Самому Богу. Люди «...причащаются одной только сущностнотворной энергии Божией, хотя и через нее они причастны всему Богу... Боготворящая благодать, причащающиеся которой обоживаются, есть некая божественная благодать, но не природа Бога»<...> «Поэтому всегда говорится, что сущее причащается всего Бога, то есть Отца, и Сына, и Святого Духа»<sup>505</sup>.

Апофатическое богословие, которое утверждает непознаваемость Бога, определило основные принципы Ареопагитского богословия. Свт. Григорий Палама, не отвергая этого положения, сместил акценты. Он строит систему богопознания по следующей схеме: утверждение-отрицание-утверждение. Апофатическое богословие не является пределом богопознания, оно является пределом умственной деятельности, но за границами разумного совершается иная форма познания — приобщение божественным энергиям. Поэтому свт. Григорий Палама подчеркивает опытный характер богопознания. Учение Паламы о богопознании как видении Божественного света и причастия Божественным энергиям отражено в православном исповедании веры, известном как «Святогорский томос», которое было утверждено на Константинопольском Соборе в 1341 г. Хотя этот документ принадлежит раннему этапу полемики, в которой участвовал свт. Григорий, можно сказать, что он является некой чертой, определяющей православное руководство к духовной жизни подвижника и освещающей православное учение о пути к обожению. Как

<sup>505</sup> *Gregorius Palamas. Antirrheticus V.116; Григорий Палама. Антирретики... С. 264–265.*

сказано в Томосе: «Этому обучили нас Писания, это восприняли мы от наших Отцов, это познали на своем малом опыте. И об этом писал в защиту священнобезмолвствующих честнейший во иеромонахах и брат наш Григорий»<sup>506</sup>. Надо сказать, что среди русских богословов одним из первых оценил вклад св. Григория Паламы в развитие мистического богословия еп. Порфирий (Успенский), исследователь афонского исихазма. Он видит в сочинениях Григория Паламы основу для построения мистических взглядов исихазма<sup>507</sup>. Он приходит к выводу, что учение афонских исихастов напрямую связано с мистическим учением Паламы. Равным образом и архимандрит Киприан (Керн) видит в богословском учении свт. Григория в первую очередь православную мистико-богословскую доктрину<sup>508</sup>. В.Н. Лосский видит в паламитском синтезе выражение богословия мистического опыта<sup>509</sup>. Прот. Иоанн Мейендорф считает, что Палама создал учение о сверхъестественном познании, дарованном в Иисусе Христе, когда человек может уже на земле достигать предвосхищения обожения и видения Бога<sup>510</sup>. И действительно, Палама в своем учении показывает мистический путь богопознания как особый путь православного опыта и его богословского осмысления. Богослов — тот, кто богословствует исходя из личного духовного опыта, а не в процессе размышления или рационального постижения. Тогда он становится «достовернейшим созерцателем истины Божиих тайн»<sup>511</sup>. Свт. Григорий пишет: «Мы с Богом тогда, когда взываем к Нему в чистых молитвах и несуетным умом», — и добавляет: «Мы взываем к нему непрестанно для того, чтобы самим непрестанно быть с Ним»<sup>512</sup>. Это духовное состояние непрестанного молитвенного

<sup>506</sup> Hagioriticus tomus // PG 150. Col. 1236A; рус. пер.: Святогорский томос // Альфа и Омега. М., 1995. №3 (6). С. 75–76.

<sup>507</sup> Порфирий (Успенский), еп. История Афона. М., 2007. Т. 1. С. 802.

<sup>508</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология свт. Григория Паламы. С. 275.

<sup>509</sup> Лосский В.Н. Боговидение // Он же. Боговидение. М., 2006. С. 438.

<sup>510</sup> См.: Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003. С. 309.

<sup>511</sup> Gregorius Palamas. Pro hesychastis I.2.12; рус. пер.: С. 53.

<sup>512</sup> Ibid. II.1.30; рус. пер.: С. 142.

созерцания-предстояния пред Богом и является сердцевиной православного мистического опыта.

К сожалению, богословское наследие Византии еще не изучено в достаточной степени. Как пишет прот. Александр Шмеман, оно остается неизвестным, неизданным, непереуведенным, а ведь его ценностью «является переплавка догматического богословия отцов на литургический язык, язык молитвы»<sup>513</sup>. Возрождение интереса к наследию великого святителя особенно проявилось в середине XX в.

*Свт. Григорий Палама и духовная жизнь Афона*

Прежде чем подвести итоги этой главы, необходимо сказать несколько слов о духовной жизни Афона, поскольку она оказала огромное влияние на становление русского монашества и мистико-аскетического богословия. И здесь важно отметить, что в XIV в. духовный подвиг на Афоне достигает своего расцвета, поскольку в это время мистический опыт находит последовательное теоретическое выражение. Многие подвижники благочестия просияли в это время на Афоне.

В это время практика духовного делания оформляется в особое течение, именуемое исихазмом (ἡσυχία) — буквально «безмолвие», «покой»<sup>514</sup>. Вместе с тем следует отметить, что традиция эта весьма древняя, как отмечает А.Г. Дунаев: «В словаре христианских авторов греч. слово “исихия” (ἡσυχία), имевшее распространение уже в античной литературе и встречающееся в Священном Писании, означает “молчание, спокойствие, уединение”. От него произведены: ἡσυχάζω (быть спокойным), ἡσυχίος (спокойный, отшельнический), ἡσυχαστικός (отшельнический), ἡσυχαστήριον (исихастерий, отшельническая келья), ἡσυχαστής (исихаст, отшельник, в отличие от кино-

<sup>513</sup> Шмеман А., *протопр.* Введение в богословие: Курс лекций по догматическому богословию (1949–1950 гг.). М., 1993. С. 28.

<sup>514</sup> Очерк предмета и библиография: Исихазм: Аннотированная библиография / Под ред. С.С. Хоружего. М., 2004; Дунаев А.Г. Исихазм // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 27. С. 240–254.

виотов — насельников общежительных монастырей; в качестве устойчивого эпитета впервые встречается, по-видимому, в V в. применительно к прп. Иоанну Молчальнику (Исихасту)...), ἡσυχάστρια (отшельница). Синонимы: ἡρεμία (покой), ἀναχώρησις (отшельничество, удаление), μονοτροπία (одинокое жительство), μοναχός (монах, “уединенник”))<sup>515</sup>. Но несмотря на столь древние корни исихазма, в качестве особого духовного течения оно получило известность только в XIV в.

В этот период в частности, свт. Григорий Палама пишет труд «Триады в защиту священо-безмолвствующих», где он отмечает: «Для желающих принадлежать самим себе и сделаться подлинно монахами [едиными] по внутреннему человеку, обязательно нужно вводить ум внутрь тела и содержать его там... Исихасты прекращают всю сопоставительную, перечислительную и разную другую познавательную работу душевных сил, всякое чувственное восприятие и вообще всякое произвольное телесное действие»<sup>516</sup>. Осмысление мистической традиции свт. Григорием является важным этапом на пути распространения исихазма. Предметом споров, которые приходилось вести Паламе, является опыт умной, безмолвной молитвы, основанием которой является синергия Божественной энергии и человеческого действия. «Святогорский Томос» и деяния Константинопольских Соборов XIV в. защищают «таинственные и освящающие действия Духа (τὰς μυστικὰς καὶ τελεστικὰς ἐνεργείας τοῦ Πνεύματος)»<sup>517</sup>, которые действуют в живущих по духу и обнаруживают себя «деятельно», а не доказываются рассуждениями<sup>518</sup>, что и является основным содержанием духовного опыта. Так развитие православной мистики нашло в исихазме свое высшее выражение.

Исихазм можно определить как образ духовной жизни, в котором с помощью опыта умной молитвы постигается нетварный Божественный свет и

<sup>515</sup> Дунаев А.Г. Исихазм... С. 241.

<sup>516</sup> *Gregorius Palamas*. Pro hesychastis I.2.7; С. 47–48.

<sup>517</sup> Ibid. III.2.2; С. 306; ср.: *Theoleptus Philadelphiensis*. Orationes monasticae 23.478.

<sup>518</sup> Hagioriticus tomus // PG 150. Col. 1225.

достигается единение человека с Богом, именуемое обожением<sup>519</sup>. Епископ Афанасий (Евтич) в статье «Пролегомены к исихастской гносеологии» дает такое определение исихазму: «Исихазмом называется религиозно-духовное и богословско-философское течение на православном Востоке в XIV веке, особенно на Святой Горе и на Балканах. <...> Исихазм прежде всего означает подвижнический образ христианской жизни, посвященный в основном молитвенному безмолвию»<sup>520</sup>. Как пишет преп. Григорий Синаит, «начало умной молитвы есть действие (ἡ ἐνέργεια), или очистительная сила, Святого Духа и таинственное священнодействие ума, подобно тому, как начало безмолвия (τῆς ἡσυχίας) есть удаление [от забот], середина — просветительная сила и созерцание, а конец — исступление и восхищение ума к Богу»<sup>521</sup>. В этой емкой фразе можно увидеть как описание важнейшего для исихазма молитвенного состояния, так и в сжатом виде идеи предшествующих Отцов Церкви, которых мы рассматривали выше. В частности, троякая схема духовного восхождения, не единожды описанная выше, включена здесь в духовный опыт исихазма. Таким образом, исихазм вполне правомерно можно определить как одну из форм православной мистики, а исихаста — как православного мистика *par excellence*.

Как считает архимандрит Киприан (Керн), паламитское богословие тесно связано и с мистикой православного Востока, и все афонское монашество «имело под собою мистическое обоснование», так как «истоки его мыслей заложены глубоко в тайниках внутреннего молитвенного трезвения»<sup>522</sup>.

В самом деле, исихазм XIV в. можно охарактеризовать как возрождение духовной жизни. Богоискательство приводило многих к уединенной монашеской жизни, к поиску мистического богопознания. Афонские подвиж-

<sup>519</sup> Ср.: Антология восточно-христианской богословской мысли: Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х кн. М.; СПб., 2009. Т. 2. С. 712.

<sup>520</sup> Афанасий (Евтич), еп. Пролегомены к исихастской гносеологии // Богословские труды. М., 2005. № 40. С. 74.

<sup>521</sup> *Gregorius Sinaita*. Capita per acrostichidem 111; рус. пер.: Григорий Синаит, преп. Творения. М., 1999. С. 53 (с изм.).

<sup>522</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 50.



ники XIV в. не просто богословски обосновывают необходимость духовного подвига, путь исихазма совершается в рамках классической схемы подвижнической жизни. Как отмечает прот. Иоанн Мейендорф, «исихазм в XIV веке был не только движением индивидуальной мистики, но и духовным возрождением, основанным на святоотеческой традиции»<sup>523</sup>. Поэтому отнюдь не случайно, что духовным центром в XIV в. становится Афон. Религиозное сознание византийца воспринимало этот духовный опыт как идеальный образец духовной жизни. Между монахами и церковным обществом всегда была духовная связь. И чем дальше подвижник уходил от общества, тем усерднее общество искало общения с ними. Это настроение способствовало тому, что духовное движение исихазма было быстро признано и одобрено на церковных соборах. И духовенство, и монашество, и светское христианское общество увидело в нем воплощение идеалов духовной жизни.

Таким образом, термин «исихазм» ведет свое начало от египетского монашества IV века. Как отмечает митр. Каллист, понятие «исихаст» относится к монаху, живущему в уединении, в противоположность киновику. В этом смысле оно встречается уже у Евагрия Понтийского и др.<sup>524</sup> Можно сказать, что православная мистика находит свое особое (но не единственное) выражение в исихазме, причем если исихазм представляет сам мистический опыт, то учение, выражаемое через осмысление этого опыта, называется мистическим богословием. Исихазм — это образ духовной жизни, в котором с помощью сверхъестественного опыта «умной, сердечной молитвы» постигается нетварный божественный свет (Божественные энергии) и достигается единение человека с Богом, которое называется обожением. Такое понимание довольно прочно устоялось, тем не менее необходимо отметить, что исследователи выделяют несколько значений этого термина, которые дополняют друг друга: 1) христианская монашеская жизнь, преимущественно от-

<sup>523</sup> Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 295.

<sup>524</sup> См.: Каллист (Уэр), еп. Внутреннее Царство. М., 2004.

шельническая, ставящая своей целью созерцание и молитву; 2) практика молитвы Иисусовой и особые связанные с ней психофизические приемы; 3) богословие свт. Григория Паламы, имевшее своей целью, в частности, защитить и обосновать практику Иисусовой молитвы; 4) «политический исихазм» — комплекс социокультурных и политических идей, зародившихся в Византии и распространившихся в славянских странах<sup>525</sup>. Таким образом, исихазм вполне правомерно можно определить как высшую форму православной мистики, а исихаста — как православного мистика<sup>526</sup>.

Как отмечалось выше, в исихазме раскрывается основной закон спасения и опытного богопознания, который был сформулирован уже свт. Иринеем Лионским и свт. Афанасием Великим: Бог стал человеком для того, чтобы человек стал Богом. Как говорит свт. Григорий Палама, «всем тем, что есть Бог, будет по благодати и удостоенный человек, за исключением лишь тождественности с Богом в отношении естества»<sup>527</sup>. Исихазм не теоретически, но практически показывает, как человеку достичь этой великой цели.

Несмотря на различное отношение к исихазму, русские исследователи XIX в. признают его высшей формой духовной (мистической) жизни православного Востока. Епископ Порфирий (Успенский), исследователь истории Афона, перечисляет некоторых подвижников-исихастов XIV века, которые проводили жизнь ангельскую, среди которых свт. Григорий Палама, патриарх Филофей, преп. Григорий Синаит и его ученик Герасим, патриарх Иосиф, авва Николай из Афин, Марк Клазоменийский, Каллист, епископ Иаков, слепой Аарон, Моисей, Лонгин, Корнилий, Исаия, болгарин Клим и другие<sup>528</sup>.

<sup>525</sup> Дунаев А.Г. Исихазм // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 27. С. 240.

<sup>526</sup> Для сравнения можно отметить, что исихазм еще определяется как «течение в православной мистике, связанное с особого рода аскетической и молитвенной практикой. В основе философии исихазма лежит представление о том, что можно быть причастником Богу и созерцать Его посредством Божественных энергий» (Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2-х кн. М.; СПб., 2009. Т. 2. С. 712).

<sup>527</sup> Григорий Палама, свт. Омилия 8 // Он же. Беседы в 3 т. М., 1994. Т. 1. С. 86; *Gregorius Palamas. Nomilia 8.13.7–9*; ср.: *Maximus Confessor. Ambigua*, 41.5.

<sup>528</sup> См.: Порфирий (Успенский), еп. История Афона. М., 2007. Т. 1. С. 787.

В XIV веке исихазмом называли духовный опыт сердечной, умной молитвы. Исихазм в понимании Паламы — это путь к священному безмолвию, путь к духовному совершенству, когда достойные начинают созерцать и приобщаться Богу. Это то состояние, когда сердца достойных наполняются нетварным светом и укрепляются благодатью, которую Бог дает людям. Исихазм есть «кратчайший, многополезный и безопасный путь, ведущий к самым сверхприродным и небесным сокровищам»<sup>529</sup>. Кроме того, свт. Григорий отмечает: «Для желающих принадлежать самим себе и сделаться подлинно монахами [едиными] по внутреннему человеку, обязательно нужно вводить ум внутрь тела и содержать его там... Исихасты прекращают всю сопоставительную, перечислительную и разную другую познавательную работу душевных сил, всякое чувственное восприятие и вообще всякое произвольное телесное действование»<sup>530</sup>.

Таким образом, исихазм — это высшая форма православной мистики, присущая только духовно совершенным подвижникам. Мистика исихазма предполагает движение от естественного состояния к сверхъестественному — к обожению; она является формой как умственного познания Божественной мудрости, так и опытного приобщения Божественной энергии, в результате чего происходит преображение природы человека. Как отмечает А.Г. Дунаев: «На высших ступенях молитвы исихаст достигает преображения и обожения — созерцания (θεωρία) и полного покоя, характеризующегося бесстрастием (ἀπάθεια) и даже прекращением деятельности внешних чувств («выход» из себя, «экстаз», ἔκστασις). Это созерцание может быть связано либо с видением «задняя» Бога (Исх. 33. 23), как у пророка Моисея, т. е. с Божественным мраком (Исх. 20. 21)... либо, как у апостолов на горе Фавор, с видением Божественного света, благодаря чему и лицо Моисея сияло нестер-

<sup>529</sup> Григорий Палама, свт. Триады... С. 33; *Gregorius Palamas. Pro hesychastis* I.1.21.

<sup>530</sup> Там же. С. 48; *Ibid.* I.2.7.

пимо для остальных (Исх. 34. 29, 33)»<sup>531</sup>. Как отмечает архимандрит Киприан (Керн): паламитское богословие связано с восточной мистикой, ибо его истоки — тайники молитвенного трезвения<sup>532</sup>.

В формировании исихазма как явления духовной жизни сыграли роль следующие факторы:

1. Исихазм как высшая форма религиозно-духовной жизни подняла на качественно новый уровень *стремление к Богу как онтологическое свойство человеческого духа*. Богоискательство приводило многих к уединенной монашеской жизни, к поиску мистического богопознания.

2. *Духовная преемственность*. Духовная традиция египетского монашества в исихазме приобрела новые формы; возродились духовные центры, в которых подвижники могли обрести благодатную почву для духовного делания. По словам прот. Иоанна Мейендорфа, «исихазм в XIV веке был не только движением индивидуальной мистики, но и духовным возрождением, основанным на святоотеческой традиции»<sup>533</sup>.

3. *Кафоличность*. Религиозное сознание византийца воспринимало этот духовный опыт как идеальный образец духовной жизни. Между подвижниками и церковным обществом всегда была духовная связь. И чем дальше подвижник уходил от общества, тем усерднее общество искало общения с ними. Это настроение способствовало тому, что духовное движение исихазма было быстро признано на церковных соборах образцовым православным учением. И духовенство, и монашество, и светское христианское общество увидело в нем возрождение идеалов духовной жизни.

Подводя итог, можно добавить, что постепенно Афон начал притягивать и любителей богомудрия не только из Византии, но и из других стран, принявших православие. Вместе с тем многие подвижники, уходя с Афона по тем или иным причинам, стали распространять исихазм по всей территории

<sup>531</sup> Дунаев А.Г. Исихазм... С. 244 (в цитате опущены многочисленные ссылки на научную литературу).

<sup>532</sup> См.: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 50.

<sup>533</sup> Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. С. 295.

православного Востока. Как отмечает игумен Петр (Пиголь), деятельность святогорских монахов стала стержнем молитвенного делания, которое в XIV – начале XV в. захватило умы христиан и стало поистине всеобщим<sup>534</sup>. Это обстоятельство помогло православию выстоять в период турецкого завоевания Константинополя и Балканских стран, а также оказало мощное воздействие на формирование духовной жизни и мистики, о чем пойдет речь в следующей главе. Эту эпоху можно считать Православным Возрождением<sup>535</sup>.

### 1.8. Выводы

Подводя итог первой главы, необходимо отметить, что исходной точкой православной мистики является Евангелие Иисуса Христа. В Священном Писании Нового Завета заданы основные направления христианской мистики. Христианство открыло новую эру отношения человека с Богом: «Се, творю все новое» (Откр. 21.5). Начало новой эры положил факт Боговоплощения, открывший для людей новое мистическое измерение. В Новом Завете оно представлено в двух видах:

1. Человеку открывается сверхъестественный мир: новый человек увидит «небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (Ин. 1.51); «Царство Божие, пришедшее в силе» (Мк. 9.1); люди «узрят лице Его, и имя Его будет на челах их» (Откр. 22.4). Таким образом, начинается откровение сверхъестественного мира.

2. Новая эра открывает такое тесное единение с Богом, когда человек становится богоподобным. Единение с Богом совершается в приобщении и соучастии в Божественной жизни, Божественной славе, Божественной любви. Божественная жизнь «есть Жизнь вечная», когда человек един с Богом: «Да будут все едино, как Ты, Отче во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас

<sup>534</sup> См.: *Петр (Пиголь), игум.* Преподобный Паисий Величковский и исихастская традиция // Монастырский вестник. М., 2014. № 1. С. 90.

<sup>535</sup> О влиянии Афона на русскую традицию см.: *Тахиаос А.-Э.* Присутствие русских монахов на Афоне XI–XX вв. Фессалоники, 2015.

едино» (Ин. 17.21). Это единство нетварного и тварного есть совершенно новая истина, которую мир не смог понять; это единение посредством славы, света, вечной Божественной жизни: «Славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино как Мы едино» (Ин. 17.22); «Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них» (Ин. 17.26). Отцы зафиксировали это догматическими формулами: слава, свет, царство Божие, Божественная жизнь, любовь — это все проявление Божественной сущности, т.е. нетварная энергия.

В Новой эре формируется новый человек, которому необходимо измениться, иметь чистое сердце, поклоняться Богу в духе и истине, иметь открытыми внутренние очи и внутренний слух, получить Божественную благодать, стать духовным — жилищем Святого Духа. Он «научит вас всему», «наставит вас на всякую истину» (Ин. 16.13). Духовному человеку открывается мир сверхъестественный и для него он становится такой же реальностью, как и мир чувственный и умопостигаемый. По мере совершенствования человеку открывается тайна этого мира через откровение и то, что он первоначально познавал гадательно, со временем становится явным. Духовный опыт становится мистическим опытом.

Бог стал человеком, и для человека открылся путь к Богу: «Я иду приготовить место вам» (Ин. 14.2); «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14.6). Этот путь не чувственный, но сверхъестественный. Этот путь ведет к Боговидению: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14.9). Этот путь ведет к единению с Богом: «Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14.20). Это пребывание Бога в человеке дает ему силу творить те плоды, которые творит сам Бог: «Кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода» (Ин. 15.5). Таким образом, Евангелие Христа предлагает невиданное до сих пор явление: Бог стал человеком, и человек может стать богом. «Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом» (Ин. 10.33). Новая эра открывает «тайну Божию» (Откр. 10.7), которая была возвещена пророкам и которую как тайну

Царствия Божия (Лк. 8.10) было дано уразуметь апостолам. Содержание этой тайны заключается в соединении человека с Богом.

Как видим, Православная мистика открывает нам:

1. Два уровня мистического: откровение сверхъестественного и соединение человека с Богом.

2. Три аспекта на пути соединения человека с Богом: (1) духовно-нравственный (Мф. 5.48), он выражается через Богопоклонение, Богообщение, Богопочитание; (2) гносеологический (Мф. 13.11; Мк. 4.11; Лк. 8.10), который осуществляется в Богопознании; (3) онтологический (Ин. 17.21), который осуществляется через приобщение Богу.

3. Нового человека, который постепенно преображается из обычного в мистика и становится духовным: границы познания расширяются, человек преображается и становится способным познавать тайны Царствия Небесного и созерцать Самого Бога в виде Света, приобщаться и соединяться с Богом.

4. Человеку дан образ мистического опыта в виде созерцания нетварного света на Фаворе, который станет архетипом приобщения человека Богу и созерцания им нетварного света в опыте умной молитвы.

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 мистической традиции. Как было показано, 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.

Начиная с лексического выражения (см. выше, § 1.1–1.2), единство мистического опыта фиксируется в терминах *μυστήριον*, *μύστης*, *μυστικός*,

μυστηριώδης и др. Богословское обоснование эта лексика получает в тексте Священного Писания: «Вам дано знать тайны 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 Откровения Премудрости Божией, которое не всегда можно выразить словесно (мистика познания, гностический аспект). По апостолу Павлу, под Царством Божиим, или Царством Небесным, подразумевается все христианское вероучение, которое, как свидетельствует сам апостол, он получил через откровение от Самого Бога: «Евангелие, которое я благовествовал... я принял его и научился через откровение Иисуса Христа» (Гал. 1.11–12). Второй — с опытным постижением и приобщением полноты Божества (мистика единения, онтологический аспект). Царство Небесное, как затем сформулирует святитель Григорий Палама, есть нетварные Божественные энергии, а под познанием тайн Царствия Небесного подразумевается приобщение этим энергиям и молитвенное созерцание нетварного Божественного света.

Эти два аспекта тесно связаны Домостроительством Божиим, цель которого состоит в приведении человека к единению с Богом, что в последующем богословии получило название — «обожение» (θέωσις). Онтологическая пропасть между природой Божественной и человеческой не уничтожается, но и не становится отныне препятствием для единения человека и Бога. Разум Божественный несравненно превосходит разум человеческий, но человек может 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 в дальнейшем получили богословское оформление. Так, уже в доникейский период (§ 1.3) духовный опыт становится основой построения богословских теорий. Но когда духовный опыт выходит на уровень чувственного восприятия сверхъестественного мира, по апостолу Павлу, «к ви-



дениям и откровениям Господним» (1 Кор. 12.1) или внутреннего преображения, то его можно уже назвать мистическим, ибо человек воспринимает «неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор. 12.4). А самого человека можно уже назвать мистиком. На основе духовного опыта идет и развитие мистического богословия. Впрочем, наследие мужей апостольских еще не представляет собой теоретической рефлексии, скорее, это живое ощущение благодати Божией. Однако уже у раннехристианских апологетов выделяется 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. Отец же дарует жизнь вечную, которая и есть непрестанное созерцание Бога. В дальнейшем эта схема трех ступеней, с различными вариациями, будет находиться в основе православной традиции. Но в это время еще нет различия между лицами и природой, поэтому у Климента и Оригена непрестанное созерцание Отца есть и созерцание Божественной сущности.

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.

Александрийская школа поставила задачу духовного поиска, желая проникнуть в тайны Божественного Откровения. Главной задачей, которую ставили перед собой александрийцы, был поиск в Священном Писании особого духовного смысла. 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 (θεολοίησις). 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.

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 проникновение 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: πράξις — θεωρία — θέωσις (аскетика — созерцание — обожение).

Важный вклад в развитие мистического богословия внесли Великие Каппадокийцы (§ 1.3.4), которые выработали принципы богопознания, лежащие в основе православного догматического богословия: Бог непознаваем в Своей сущности и познаваем через энергии, подаваемые миру и человеку Святой Троицей. Здесь необходимо отметить, что ими впервые было указано, что хотя Бог и непознаваем по Своей сущности, но проявляя Себя через Свои действия, или энергии, становится доступным для познания. Они также указали, что человеческое познание может выходить за границы чувственного и умопостигаемого. Богопознание в трудах свт. Василия Великого — сложный и многоаспектный процесс.

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 преобразуется из тленной в нетленную, оставаясь природой человеческой.

Говорит о мистическом восхождении и свт. Григорий Нисский. 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.

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 (§ 1.4), возникшее в IV в. в Египте, Сирии и Палестине, в котором нашли свое выражение самые возвышенные христианские идеалы духовного совершенства.

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 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 при синергии человеческих усилий и Божественной благодати.

Другим важным 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. Евагрий не только систематизировал мистико-аскетический опыт, но и впервые обосновал понятие об умной молитве, что стало основой будущего исихастского движения, которое станет опорой христианской опытной мистики. Однако мистике Евагрия, как и Оригена, свойственен чрезмерный интеллектуализм.

Завершающий период формирования мистического богословия связан с Ареопагитиками и преп. Максимом Исповедником (§ 1.5). Для них, как и для Каппадокийцев, гностическое познание оказывается недостаточным для постижения Бога. Путь к Богу превосходит любое познание и выходит за пределы умственной дельности в область мистического богословия, где соединение с Богом осуществлялся через божественные нисхождения света, т.е. не посредством логического познания, но путем непосредственного приобщения человека с Богом, что определяется как обожение. 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. Корпус Ареопагитик 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 основание будущей праведности, добродетель, как предуготовление ожидаемого ведения, ведение, как изображение будущего обожения. Таким образом, у преп. Максима высшая цель, к ко-

торой устремляется человек, есть обожение. Этой цели подчинены все остальные аспекты духовной жизни. В жажде соединения с Богом действующей силой является божественная любовь.

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 на цель духовного делания. Мистика преп. Максима строго христоцентрична. Наследие Ареопагитик и преп. Максима Исповедника имело огромное влияние на формирование православной мистики не только в Византии, но и на Руси.

Особое место в истории православной мистики занимает преп. Симеон Новый Богослов (§ 1.6.1), 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.

Другой важнейший византийский мистик и богослов — свт. Григорий Палама (§ 1.6.2). Согласно его учению, Бог одновременно и познаваем и непознаваем: Он познаваем по своим действиям (энергиям, исходящим) и непостижим по сущности; богопознание совершается приобщением благодати Божией. В этом познании участвует весь человек: он трансформируется, преображается, 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 — обожение. Ввиду этого можно сказать, что богопознание в византийском богословии тесно связано со спасением человека.

Бог осмысливается не как застывшая сущность, но энергийно, т. е. в динамике отношений между Ним и человеком. Поэтому учение о Боге раскрывается Паламой через диалектику личного общения. Итак, богопознание осуществляется в сверхразумном познании, через непосредственное приобщение и единение с Богом. При этом человек спасается не только душой, но и телом; в богопознании участвует не только ум, душа, но и тело, сердце. Обоживается весь человек целиком, и обожение начинается уже в этой жизни. Богопознание трактуется как спасение, спасение — как обожение.

Основные положения православной мистики выдвинутые свт. Григорием Паламой заключались в следующем: 1. главное в богопознании заключается в том, что Бог приобщаем, и человек ищет не просто познаваемого Бога, но приобщаемого; 2. благодать есть общее название нетварных энергий Бога, посредством которых человек приобщается и соединяется с Богом, поэтому у святителя благодать определяется как обоживающая сила; 3. обоживающая благодать есть Сам Бог, и хотя человек приобщается только энергии, через нее он реально соединяется с Богом; опыт приобщения энергиям является сердцевинной мистического опыта; 4. человек, достигший посредством духовного подвига и умной молитвы духовно-нравственного совершенства, может войти в таинственное общение и приобщение с Богом.

Свт. Григорий Палама изложил мистико-аскетическое и догматическое учение, основываясь на текстах святых отцов, опыте предшественников, современников и своем личном духовном 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 (ἡσυχία), центром которого стал Афон.

## ГЛАВА 2. ВОЗРОЖДЕНИЕ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА УМНОГО ДЕЛАНИЯ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ПРАВОСЛАВНОГО ВОСТОКА И РОССИИ В XIV–XIX ВВ.

### 2.1. Истоки мистического богословия в России: XIV–XVIII вв.

Как было показано в предыдущей главе, центром духовной жизни православного Востока, начиная со второго тысячелетия, становится Афон и его окрестности. В первую очередь необходимо определить основные этапы духовной жизни греческого Востока, от которого Россия никогда не была в изоляции<sup>1</sup>. На Афоне сформировалось два типа монашеской жизни: общежительное монашество и отшельничество<sup>2</sup>, которые всегда были неразрывно связаны друг с другом, поскольку отшельничество не может по-настоящему существовать без общежительных монастырей. Стоит отметить, что афонская монашеская традиция постоянно имела духовную связь с русским монашеством. Так, например, основатель отшельнической жизни на Руси, первый игумен Киево-Печерского монастыря прп. Антоний (983-1073) некоторое время подвизался на Афоне, где и принял монашеский постриг<sup>3</sup>, и принес, как можно предположить, на Русь афонскую исихастскую традицию. Как от-

---

<sup>1</sup> О связях России и Византии см.: *Мейендорф И., прот.* Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. Париж, 1990; *Он же.* Рим. Константинополь. Москва: Исторические и богословские исследования. М., 2005; *Прохоров Г.М.* Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Повесть о Митяе. СПб., 2000; *Он же.* Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Статьи. СПб., 2000; *Каждан А.П., Литаврин Г.Г.* Очерки истории Византии и южных славян. СПб., 1998; *Литаврин Г.Г.* Византия и славяне (сборник статей). СПб., 1999; *Он же.* Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в.). СПб., 2000.

<sup>2</sup> Как уже отмечалось, эти типы восходят к египетскому и сирийскому монашеству: *Сидоров А.И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998.

<sup>3</sup> См.: *Артамонов Ю.А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского // Средневековая Русь. Часть 3 / Отв. редактор А.А. Горский. М., 2001. С. 5–81; *Он же.* Жизнь и подвиги преподобного Антония Печерского: факты и вымыслы // От Древней Руси к России нового времени: Сборник статей: К 70-летию Анны Леонидовны Хорошкевич / Сост. А.В. Юрасов; отв. ред. В.Л. Янин. М., 2003. С. 379–395.

метил в одном из докладов Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, что Русское монашество постоянно обращалось к святогорской традиции, черпало в ней вдохновение и перенимало опыт монашеского делания. Первые русские иноки почти сразу после Крещения Руси уже подвизались на Святой Горе. Так преподобный Антоний, первым из них проникся полностью духом афонского монашества. «И не случайно основанная им на Киевских горах обитель стала колыбелью русского монашества, ибо в ней пребывал дух древнего иночества, в ней продолжались вековые традиции, на которых, как на мощных столпах, монашество стоит и доныне»<sup>4</sup>.

Благодаря русским странникам и инокам Святая Гора постепенно становилась все более известной на Руси. Не будет преувеличением сказать, что Афон явился для русского народа наставником в духовной жизни и аскетизме<sup>5</sup>. Многие русские люди посещали Святую Гору и жили там в течение определенного времени, а вернувшись домой, старались устроить духовную жизнь по образцу афонской<sup>6</sup>. Благодаря этим подвижникам афонская монашеская традиция в России крепла и развивалась.

Не случайно, что в XIV веке исихазм проникает и на Русь. Во время так называемых «исихастских споров» в Византии XIV в.<sup>7</sup> русские монахи на Афоне, каким бы ни было их число, занимали сторону отцов-исихастов, во главе которых стояли святые Григорий Синаит, Григорий Палама, Филофей Коккин и другие выходцы из числа афонских монахов. Но русское религиозное сознание, воспринимая духовный опыт Афона, восприняло в первую

---

<sup>4</sup> Святейший Патриарх Кирилл: «Имея общие корни и традиции, афонское и русское монашество принесли обильный плод» // Собрание игуменов и игумений Русской Православной Церкви (22.09.2016). — Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/print/4620856.html> (дата обращения: 10.07.2017).

<sup>5</sup> О предпосылках в самой афонской традиции см. напр.: *Пржегорлинский А.А.* Исихия как «призвание каждого христианина» в писаниях св. Феопипта и в традиции поздневизантийского исихазма // Мир Православия. Волгоград, 2006. Вып. 6. С. 187–203.

<sup>6</sup> Ср.: *Прохоров Г.М.* Исихастская келейная литература в Древней Руси: Смещение на Север // *Он же.* Некогда не народ, а ныне народ Божий: Древняя Русь как историко-культурный феномен. СПб., 2010. С. 205–214.

<sup>7</sup> См. о них: *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы... С. 187–218.



очередь мистико-аскетический опыт, а не его теоретическое обоснование, поэтому мистическое богословие не было развито в древней Руси так, как это было в Византии. Тем не менее в XIV в. на Руси наметился подъем духовной жизни. Его даже называют «золотым веком» русской духовности<sup>8</sup>. В это время основывается целый ряд известных монастырей, начиная с Троице-Сергиевой Лавры. Как считает Г.М. Прохоров, киновиальное монашеское движение стало «движением духовного возрождения “всяя Руси” и единства ее Церкви»<sup>9</sup>. Быстро налаживается связь между Византией и Москвой, вследствие чего Московская Русь становится частью общего для многих восточных народов православного возрождения. У Москвы возникает живая связь с Балканами и Константинополем. Та работа, которая там велась — духовная, учительная, литературная, и тот духовный опыт, который был в греческих монастырях, нашли благодатную почву на Руси. Монашеское движение на Руси не ставило перед собой политических целей, но ставило цель духовную — совершенство души, устремление ума и сердца к Богу, оно искало не славы человеческой, но уединения и тишины (исихии) как внешней, так и внутренней. Как отмечает игум. Петр (Пиголь), сотрудничество Константинопольских патриархов-исихастов Каллиста I и Филофея Коккина со святителем Алексием Московским и преподобным Сергием Радонежским имело огромное значение, поскольку Троице-Сергиев монастырь становится школой «умного делания», а сам преподобный Сергий повлиял на распространение идей исихазма на Руси. Поэтому эпоха преп. Сергия и его преемников — это время расцвета русского подвижничества на основе исихазма, который

---

<sup>8</sup> Прохоров Г.М. Преп. Нил Сорский и его место в истории русской духовности // *Нил Сорский, прп. и Иннокентий Комельский, прп.* Сочинения / Ред. Г.М. Прохоров. СПб., 2008. С. 6. См. также: Концевич И.М. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. М., 1993. См. также: Реутин М.Ю. Григорий Палама – Сергий Радонежский М., 2011. С. 234–239.

<sup>9</sup> Прохоров Г.М. Преп. Нил Сорский и его место в истории русской духовности // *Нил Сорский, прп. и прп. Иннокентий Комельский.* Сочинения / Ред. Г.М. Прохоров. СПб., 2008. С. 7.

направляет подвижника к преображению и обожению. Следствием стало преобразование русской культуры в целом<sup>10</sup>.

Однако на Руси имелись и свои проблемы. До XIV в. на Руси книги исихастского толка были большой редкостью и, можно сказать, были мало востребованы. Отчасти так было потому, что основное внимание уделялось аскетическому деланию, а не созерцательному. Так, Игорь Смолич в своей работе «Жизнь и учение старцев» отмечает, что монашество древней Руси отличалось практическим аскетическим характером и содержало мало созерцательно-мистических аспектов<sup>11</sup>. Впрочем, такое представление обусловлено скорее тем, что не сохранилось письменных свидетельств богословского осмысления мистического опыта, а не тем, что не было самого мистического опыта. В самом деле, не следует отделять аскетику от мистики. Как заметил архим. Киприан (Керн), мистика вытекает из аскетики, а потому одно сопутствует другому<sup>12</sup>. Как отмечалось в предыдущей главе, начиная с Евагрия, мистика — это завершающий этап аскетики.

Возрождение духовности на Руси в XIV в. привело к тому, что появилась потребность освоить наследие древнего монашества, и не только делания, но и созерцания, а вместе с ней и потребность духовного просвещения. В русских монастырях в XIV в. стали активно формироваться монастырские библиотеки. Монахи переписывали и переводили на славянский язык в первую очередь мистико-аскетическую литературу. Как отмечает Г.М. Прохоров, наблюдение над составом крупнейших монастырских библиотек показывает, что исихастская литература вызывает интерес одновременно с основанием этих монастырей<sup>13</sup>. Таким образом, исихастское монашеское движение XIV – начала XV веков, как считает прот. Иоанн Мейендорф, с Афона и

<sup>10</sup> См.: *Петр (Пиголь), игум.* Преподобный Паисий Величковский и исихастская традиция // Монастырский вестник. М., 2014. № 1. С. 90–91.

<sup>11</sup> См.: *Смолич И.* Жизнь и учение старцев // Богословские труды. М., 1992. № 31. С. 100.

<sup>12</sup> См.: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. С. 50.

<sup>13</sup> См.: *Прохоров Г.М.* Преп. Нил Сорский и его место в истории русской духовности... С. 8.

балканских гор распространилось по всем славянским странам, в том числе и в России<sup>14</sup>.

Преемственность основных положений византийского богословия стала основой для распространения и утверждения исихастского опыта духовной жизни, а вместе с ним и изучения святоотеческого аскетического наследия. Подлинное исихастское движение на Руси возникает под влиянием деятельности митрополита киевского Киприана (1389–1406), который принес на Русь дух исихазма и на личном опыте пытался утвердить его в духовной жизни. Митрополит Киприан поощрял открытие монастырей и водворение в них монашеского устава по типу Святой горы Афон. Он сам вел жизнь аскетическую и при первой же возможности удалялся в уединение. С этим святителем связано ощутимое влияние именно мистического содержания в духовном опыте религиозной жизни. Он провел богослужебную реформу и ввел в обиход Иерусалимский устав. Можно сказать, что деятельностью этого митрополита открывается качественно новая страница православной мистики на Руси. Как пишет прот. Иоанн Мейендорф, он ввел на Руси «Синодик Православия», переписывал произведения монашеской духовности<sup>15</sup>. Далее исследователь добавляет: «В 1395 году Киприан специально подчеркивал псковскому духовенству: «А синодик есмь послал к вам правый Царегородский, по чему и мы здесь поминаем, или еретиков проклинаяем: и вы по тому дейте»<sup>16</sup>.

Как отмечает прот. Г. Флоровский, именно ко времени Киприана относится принятие празднования Григорию Паламе в русской церкви<sup>17</sup>. В частности, при свт. Киприане появились жизнеописание и служба свт. Григорию, его имя было внесено в Синодик Православия и установлена его память во вторую неделю Великого поста. Но духовная среда на Руси была не такова,

<sup>14</sup> См.: Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 295.

<sup>15</sup> Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика... С. 510.

<sup>16</sup> Там же. С. 514.

<sup>17</sup> См.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 9.

как в Византии — не хватало богословского образования, этой специфической культуры. Однако наличествовал духовный опыт подвига и молитвы, уединения и нестяжательства. Преп. Сергей Радонежский, который общался с Киприаном, показал высокий образец духовной жизни. Основанный им монастырь (впоследствии — Лавра) стал духовной школой для многих подвижников благочестия, хранивших исихастский дух. В результате, в XIV веке крепнут связи с Константинополем и с Афоном, в монастырях именно в это время появляется новая мистическая и аскетическая литература<sup>18</sup>. До нашего времени сохранилось несколько рукописей церковного характера, переписанных рукой Киприана: «Лествица» преп. Иоанна Лествичника, Псалтырь, список сочинений Дионисия Ареопагита. При этом примечания Киприана к Ареопагитикам рассчитаны именно на русского читателя и сделаны самим Киприаном<sup>19</sup>. Через усиление связей с Константинополем в XIV веке Русь узнала и богословское наследие Паламы, и мистико-аскетическую литературу, и преемственность духовного опыта, как в церковном обиходе, так и в духовной жизни монашества. По выражению Карамзина, «житель цареградский во глубине нашего севера, как прежде в Киеве, находил для себя второе отечество, где люди ученые столько любили язык его, что Алексей митрополит даже в русских грамотах подписывал имя свое по-гречески»<sup>20</sup>.

После Киприана на митрополичью кафедру был возведен митрополит Фотий, грек по происхождению, ученый и благочестивый поборник исихазма. При этом митрополите было развито иконописание особого типа. Симеон Черный, старец Прохор, Феофан Грек и Даниил в своей живописи выражали аскетический образ духовной жизни на Руси. Фотий укоренял истинные основы духовной жизни, «изъявил отменное усердие к истинному христиан-

<sup>18</sup> См.: Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия... С. 9.

<sup>19</sup> См.: Дмитриев Л.А. Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы (К русско-болгарским литературным связям XIV–XV вв.) // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 215–254.

<sup>20</sup> Карамзин Н.М. История государства Российского: в 12 тт. М., 1993. Т. 5–6. С. 48.

скому просвещению и писал многие учительные послания к духовенству, князьям и народу»<sup>21</sup>.

В век преподобного Сергия на Руси были хорошо известны аскетические сочинения свт. Василия Великого, преп. Максима Исповедника, преп. Симеона Нового Богослова, преп. Исаака Сирина и преп. Иоанна Дамаскина, а также псевдо-Дионисия Ареопагита. Таким образом, религиозная мысль в Древней Руси уже имела представление о мистическом богословии и опытным пути богопознания.

В конце XIV века духовная жизнь поднялась на качественно новый уровень — появились не только анахореты, но целое монашеское движение. Первое поколение монашества так называемого «золотого века» «Северной Фиваиды» — основатели знаменитых общежительных монастырей, такие как преп. Сергей Радонежский, Дионисий Суздальский, Димитрий Прилуцкий, Павел Обнорский, Кирилл и Ферапонт Белозерские, Дионисий Глушицкий и многие другие, — наполнили свои уставы строгими требованиями к духовной жизни. В этих монастырях формировались крупнейшие библиотеки духовной литературы, велась переводческая деятельность. Под влиянием аскетических сочинений возникает стремление к уединению, безмолвию, молитве, созерцанию. Как отмечает Г.М. Прохоров, монашеское движение XIV – начала XV веков можно назвать «исихастским», ибо оно духовно питалось аскетико-мистической литературой, хотя позднее интерес к этому в значительной мере пропал<sup>22</sup>. Но на защиту идеалов исихазма встает так называемое «заволжское монашество», возглавляемое преп. Нилом Сорским<sup>23</sup>, кото-

<sup>21</sup> Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. 5–6. С. 96.

<sup>22</sup> См.: Прохоров Г.М. Преп. Нил Сорский и его место в истории русской духовности... С. 9.

<sup>23</sup> Как отмечает Е.В. Романенко, «преподобный Нил Сорский не был единственным исихастом на Руси, до него уже сложилась русская традиция исихазма... Но особое значение монастырской деятельности преподобного Нила Сорского заключалось в том, что он на основании многих источников детально разработал систему монастырского скитского жительства и построил монастырь, уклад жизни которого полностью соответствовал состоянию исихастского безмолвия и созерцания. Его монастырь имел для русского монашества то же значение, что и скит преподобного Макария Великого для монашества первых веков христианства» (Романенко Е.В. Нил Сорский и традиции русского монашества: Нило-

рое видело причину оскудения духовного подвига в монастырском стяжании. Формируется духовное движение «нестяжателей», которые старались сохранить первоначальное исихастское направление монастырской жизни, которое восприняли с Афона.

В XV веке начинается так называемый серебряный век исихазма, связанный с именем преп. Нила Сорского и третьего-четвертого поколения монахов «Северной Фиваиды»<sup>24</sup>. От преп. Нила сохранился целый ряд сочинений<sup>25</sup>. Преподобный полагал, что при крайнем оскудении истинных учителей духовного делания необходимо собирать и руководствоваться наставлениями святых Отцов: «Понеже мнози от святых Отцов рекоша о делании сердечном, и мысленном блюдении, умом хранении различными беседами, якоже кийждо их научен бысть от Божиея благодати, единым же разумом... Подвизавшиеся чувственне, и мысленне делаша в винограде сердца своего и, очистивши ум от страстей, обретоша Господа и стяжаша разум духовный, нам же, разжизаемом пламенем страстей.., да поне в мале подражатели будем сих»<sup>26</sup>. В текстах преп. Нила цитируются многие исихастские авторитеты, например, преп. Исаак Сирий, преп. Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит, Никифор Молчальник. Интересно, что он не упоминает свт. Григория Паламу, но у него есть образы сердечного делания, умной молитвы, о которой говорит преп. Симеон Новый Богослов (когда обычная «молитва оставляется, и в исступлении бывает человек»<sup>27</sup>). Преп. Нил понимает и образ соединения с Богом, «когда действием духовным душа подвигнется к этим божественным чувствам и соделается подобной Божеству непостижимым с Ним соединением, тогда просвещается она лучом высокого света в своих

---

Сорский скит как уникальное явление монастырской культуры Руси XV–XVII вв. // Исторический вестник. М.; Воронеж, 1999. № 3–4. С. 89–152).

<sup>24</sup> Прохоров Г.М. Преп. Нил Сорский и его место в истории русской духовности... С. 6.

<sup>25</sup> См.: Исихазм: Аннотированная библиография. Под общей и научной редакцией С.С. Хоружего. М, 2004. С. 574.

<sup>26</sup> «Устав» Нила Сорского // *Нил Сорский, прп. и Иннокентий Комельский, прп.* Сочинения. Предисловие Г.М. Прохорова. СПб., 2005. С. 97–102.

<sup>27</sup> Там же. С. 119.

движениях»<sup>28</sup>. Он также цитирует и понимание божественного света: «Вижу свет, которого мир не имеет, посреди кельи на ложе сидя. Внутри себя вижу Творца мира, и беседую, и люблю. И ем, питаюсь прекрасно одним боговидением, и, соединившись с Ним, небеса превосхожу»<sup>29</sup>. Таким образом, монастыри нестяжателей на некоторое время стали центрами сохранения аскетико-мистического предания.

## 2.2. Мистическое содержание духовного опыта

XV–XVI столетия на Руси в исследовательской литературе характеризуются как время рассуждений и споров о вере: «Известно, что в XV–XVI вв. всех русских христиан охватил дух особой пытливости о вере»<sup>30</sup>. Все слои населения ведут праздные рассуждения о вере и даже в монашеской среде появляется страсть к разговорам, беседам и спорам о таинствах веры<sup>31</sup>. Как полагает А.Г. Дунаев, тенденция к практическому усвоению христианства, «без необходимого его теоретического осмысления, с преобладанием в России тенденции к общежительному монашеству и с отсутствием ученого монашества» приводит к появлению различных ересей (жидовствующие, ересь Башкина и Косого)<sup>32</sup>. Мистический настрой русского общественного сознания был связан с серьезными внешними и внутренними изменениями. В частности, глубокое воздействие на православное сознание оказало падение Константинополя — осмысление этого события породило так называемый «Восточный вопрос», вопрос о значении русского государства в спасении Православия<sup>33</sup>. Вот что по этому поводу пишет Ф.И. Успенский: «В летописи

<sup>28</sup> «Устав» Нила Сорского. С. 119.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Гребенетский А. Слова и поучения в Великих Четиих-Минях Митрополита Макария // Богословские труды. М., 1992. № 31. С. 239.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Дунаев А.Г. Исихазм // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 27. С. 248.

<sup>33</sup> В частности, возникают историософские идеи, такие как «Москва – третий Рим». Разумеется, необходимо было как-то отреагировать на эти явления, что привело к тому, что в

и в памятниках мистической литературы мы видим уже две струи, которыми вливается в Московское царство политическая идея Восточного вопроса. Этими путями приходило в движение народное чувство, подготовлялось в русском обществе сознание задач по отношению к Восточному вопросу»<sup>34</sup>. Как известно, одной из ключевых фигур этой эпохи стал преп. Максим Грек.

### *Преп. Максим Грек*

Преп. Максим Грек, широко эрудированный афонский монах, смог показать отличие православных взглядов от католических и нехристианских сквозь призму мистического богословия Востока<sup>35</sup>. Будучи монахом, он имел определенный духовный опыт, который он принес на Русь. Преп. Максим поддерживал нестяжателей, но был почти одинок в своих взглядах — в это время нестяжательство и исихастский опыт приходили в упадок<sup>36</sup>. Свое богословие преп. Максим Грек строит на христианском «правиле боговедения» — познания Бога, конечная цель которого — спасение. Большое влияние на него оказало богословие Ареопагитского корпуса, причем, в отличие от философского подхода, преп. Максим ищет живого общения между человеком и Богом.

Преп. Максим учит о том, что в христианском вероучении есть понятие «таинственного (мистического) богословия». Это определение он берет из Ареопагитик, говоря о том, что прежде чем начать размышлять о «таин-

---

оборот стали вводиться новые тексты. Так, Геннадий Новгородский в 1489 г. писал Ростовскому архиепископу Иоасафу: «Да есть ли у вас в Кириллове или Ферафонтове или на Каменном книги: Афанасий Александрийский, да слово Козьмы пресвитера, да послание Фотей патриарха ко князю Борису Болгарскому... да Дионисий Ареопагит...» (*Гребенетский А.* Слова и поучения в Великих Четиих-Минях Митрополита Макария... С. 240). Вообще, полемика против жидовствующих стала поводом для углубленного изучения насущных вопросов. XVI век был веком попыток разрешить внутренние конфликты в русской культуре.

<sup>34</sup> *Успенский Ф.И.* История Византийской империи XI–XV века. М.: 1997. С. 663.

<sup>35</sup> О нем: *Громов М.Н.* Максим Грек. М., 1983; *Синицына Н.В.* Максим Грек. М., 2008; *Она же.* Максим Грек // *Православная энциклопедия.* М., 2016. Т. 43. С. 39–47.

<sup>36</sup> Тема исихазма в наследии преп. Максима специально исследуется в монографии: *Коновалов К.В.* Влияние исихазма на антропологические и гносеологические воззрения Максима Грека (Михаила Триволиса). Барнаул, 2014.



ственном учении», необходимо победить грех, соблюдать «правила боговедения», отбросить «всякое суетное препирательство» и творить добрые дела<sup>37</sup>. Всякий желающий постигнуть «божественные тайны»<sup>38</sup>, должен стать вне пяти дверей, т.е. чувств, как говорит преп. Максим, чтобы таким образом войти в «таинственный мрак», где он будет созерцать «задняя Божия»<sup>39</sup>. Как ясно в свете сказанного в предыдущей главе, преп. Максим прекрасно ориентируется в мистическом богословии таких мыслителей, как свт. Григорий Богослов и свт. Григорий Нисский. Он пишет, в частности: «Пусть из расселины камня созерцает задняя Божия, то есть, пред-очистившись твердостью заповедей, осторожно пусть рассматривает разум творений видимых и невидимых; ибо под ними таинственно можно разуметь задняя Божия, как происшедшие впоследствии. На лице же Божие бесстыдно не взирать, то есть, не испытывать, каков есть Бог»<sup>40</sup>. Ибо Бог и «тайнику Своему Моисею запретил смотреть в Лице. Останавливая этим мысли тех, которые осмеливаются дерзко исследовать то, что нисколько не подлежит исследованию, то есть Божественные тайны»<sup>41</sup>. Далее он в духе Ареопагитик говорит о том, что правила боговедения передаются от вышних ангельских чинов к низшим, причем каждый из чинов постигает божественные тайны согласно его духовному устроению. Преп. Максим говорит, что дерзко исследовать божественные тайны, которые не подлежат исследованию, нельзя даже осмеливаться, ибо и высшие архангелы «не могут выносить божественной светлости»<sup>42</sup>.

Согласно преп. Максиму, богопознание начинается со Святой Троицы: «Святая Троица есть един Бог, безначальный, присносущный»<sup>43</sup>. Отправную точку богословия он видит в ипостаси Бога-Отца, Который есть причина,

<sup>37</sup> *Максим Грек, прп.* Слово 8 // Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе. Сергиев Посад, 1910. Ч. 1. С. 106.

<sup>38</sup> Там же. Слово 12... С. 141.

<sup>39</sup> Ср.: *Gregorius Nazianzenus. Oratio 28.3.*

<sup>40</sup> *Максим Грек, прп.* Слово 8. С. 113.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Там же.

начало, источник бытия Святой Троицы: «Ареопагитский богослов, а с ним и весь собор богоглаголивых мужей утверждает, что Отец есть единственный источник Божественного естества»<sup>44</sup>. Что же касается божественной сущности, то «существо и соединение одно для всех трех Лиц; они равны между собой ипостасями во всем, кроме способа их бытия»<sup>45</sup>. Бог как един по существу, так Он един и по своим действиям и волениям. Это богословие таинственно, человек принимает его верою, как божественное откровение: «которое иносказательно называем Царством Божиим, так как вводит нас в самую жизнь»<sup>46</sup>.

Преп. Максим раскрывает значение «тайного богословия» и показывает его отличие от католического учения. Так, главное заблуждение католиков он видит в отступлении от правил боговедения, от метода богословствования: «Они заблуждаются, так как руководятся, преимущественно, внешним диалектическим знанием, а не внутреннею церковною философией»<sup>47</sup>. Мистическое богословие они заменили философией: «Поди мысленно в итальянские училища, и увидишь там текущая, как потоки потоплющие, учения преимущественно Аристотеля и Платона и подобных им. Увидишь, что никакой догмат не считается у них, если он не будет подтвержден аристотелевскими силлогизмами. И если он не согласен с их наукой, то или отвергают его, как негодный, или отбрасывают в нем то, в чем он не согласен с их наукой и изменяют его в угоду аристотелевскому учению, и тогда защищают как истиннейший»<sup>48</sup>. Отвергнув веру и положившись на философию, латиняне остались вне познания божественной тайны.

<sup>44</sup> *Максим Грек, прп.* Слово 8. С. 114.

<sup>45</sup> Там же.

<sup>46</sup> Там же. Слово 9. С. 125.

<sup>47</sup> *Максим Грек, прп.* Слово 12 // Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе. Сергиев Посад, 1910. Ч. 2. С. 142.

<sup>48</sup> Там же.

В своем богословии преп. Максим Грек развивал идеи паламитского синтеза<sup>49</sup>. Согласно преп. Максиму, тайны Божии «превышают всякий ум человеческий и всякое слово»<sup>50</sup>. Своим ученикам Христос «предал таинства истинного благочестия и богословия»<sup>51</sup>. Учение Христа «...это тайное богословие, изошедшее из самых неложных уст Христа, Бога нашего»<sup>52</sup>. Таким образом, преп. Максим использует славянский термин «тайна» для передачи греч. *μυστήριον*.

В этом он следует традиции свв. Кирилла и Мефодия, которые при переводе Священного Писания на славянский язык термин *μυστήριον* перевели славянским словом «тайна». Это и определило отношение к термину «мистика» в русском православном богословии. Иными словами, «мистического богословия» как отдельного богословского направления на Руси не было. Слова, одноименные греческому *μυστήριον*, не встречаются в догматическом богословии, аскетических произведениях, в том числе переводных (например, в «Добротолубии»). Данная лексика всегда в славянских текстах передается с помощью слов, однокоренных слову «тайна»: таинственное, тайновидение, тайноводство, или же сокровенное. Так, трактат псевдо-Дионисия «Мистическое богословие» был переведен в XIV в. на славянский язык как «Таинственное богословие». И в XIX в. «Мистическое богословие» было вновь переведено в России как «Таинственное богословие». Современные греческие богословы обычно употребляют слово «мистика». В русском богословии употребление этого понятия неоднозначно. А именно, термин *μυστήριον* в переводах греческих текстов на русский переводится не как «мистика», «ми-

---

<sup>49</sup> Немецкий исследователь Б. Шультце говорит о паламитском характере теологии преп. Максима (*Schultze B. Maksim Grek als Theologe. Roma, 1963. S. 186*). Тем не менее следует отметить, что некоторые современные исследователи придерживаются точки зрения, что преп. Максим разделял не-паламитскую версию исихазма (см.: *Коновалов К.В. Влияние исихазма на антропологические и гносеологические воззрения Максима Грека (Михаила Триволиса). С. 20–21*).

<sup>50</sup> *Максим Грек, прп.* Слово 5 // Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе. Сергиев Посад, 1910. Ч. 2. С. 33.

<sup>51</sup> Там же. С. 34.

<sup>52</sup> Там же. С. 125.

стический», но как «тайна», «таинственный». Эта традиция перевода привела к разрыву связи между данным термином, богословскими понятиями и понятием духовного опыта. Но в настоящее время понятие мистического богословия общепринято, оно по своему содержанию раскрывает основные аспекты православной мистики.

Но, невзирая на труды преп. Максима Грека, на Руси в XVI веке сложилась неблагоприятная ситуация для духовного просвещения и мистического богословия. В Россию начали проникать неправославные формы мистики. Это способствовало распространению ересей, уверенность в близкой кончине мира, спорный вопрос о возможности спасения в миру. Вместе с тем, ересь жидовствующих была результатом проникновения еврейской мистики в религиозное сознание русского человека. Даже в среде монашества основные принципы исихазма были забыты в большинстве монастырей. Наоборот, происходило распространение астрологических сочинений, подложной и апокрифической литературы, которая искажала учение Православной Церкви<sup>53</sup>. При дворе великого князя Московского были и медики-алхимики, и звездочеты, воспитанные на герметической философии и каббале.

В Италии преп. Максим ознакомился не только с латинскими заблуждениями, но и с нехристианскими формами мистики. В России в своих сочинениях преп. Максим обличает тех, которые «обезумели, усиливаясь проникнуть в тайны Божия»<sup>54</sup>, он опровергает учения астрологии, алхимии и вообще всякой «звездочетской бесовской науки»<sup>55</sup>, распространившейся на Руси. Преп. Максим обратил также внимание на увлечение русского общества апокрифами и выступил против переводов неким Николаем Булевым с латинского астрологических и оккультных книг. «Максим видел в ставшей ему

<sup>53</sup> См.: *Зайцева Л.И.* Русские провидцы о российской государственности (середина XVI – начало XX в.). М., 1999. Ч. 1. С. 99.

<sup>54</sup> *Максим Грек, прп.* Слово 13 // Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе. Сергиев Посад, 1910. Ч. 2. С. 172.

<sup>55</sup> Там же. С. 252.

отечеством России полный упадок просвещения, отсутствие школ, учителей и научного знания, слабость церковно-религиозного просвещения»<sup>56</sup>.

Обличая увлечение оккультными формами мистицизма, преп. Максим не называет это учение мистическим, а только «волшебным искусством»<sup>57</sup>, «звездочетской бесовской наукой»<sup>58</sup>: «Гадание по звездам есть обман и гибельная пропасть»<sup>59</sup>. Из этого видно, что термин мистика еще не вошел ни в литературный, ни в разговорный обиход ни в какой форме — ни в православной, ни в оккультной. Таким образом, преп. Максим стал светильником духовной жизни и духовного просвещения, но в силу непонимания со стороны как великого князя, так и высшего духовенства, он не смог остановить вырождение исихастского движения на Руси.

#### *Последующее развитие*

В конце XVI века на Руси начал меняться духовный климат. На смену греческому духовному опыту и литературе, святоотеческому Преданию приходит латинизированное богословие, латинский язык и множество суеверий, которые выражаются в разных формах нехристианской мистики. Этот период, по выражению прот. Георгия Флоровского, стал «решительным отречением от Византии»<sup>60</sup>. Но вместе с этим стремление к духовной жизни на Руси не прекращалось никогда. Духовная жизнь требовала духовного опыта, в том числе мистического, а религиозное сознание пыталось осмыслить этот опыт в тех терминах и понятиях, которые помогали бы наиболее корректно осмыслить этот опыт. Ответом на духовные запросы искателей духовного подвига, а также историософской идеи «Москва — третий Рим», стала деятельность

<sup>56</sup> Зайцева Л.И. Русские провидцы о российской государственности... С. 59.

<sup>57</sup> Максим Грек, прп. Слово 18 // Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе. Сергиев Посад, 1910. Ч. 2. С. 258.

<sup>58</sup> Там же. С. 252, 259.

<sup>59</sup> Там же. С. 250.

<sup>60</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 29.

митрополита Макария Московского (1482-1563) по собиранию духовного литературного наследия.

Оценку деятельности митр. Макария и его Четых-Миней мы находим в работе А. Гребенетского<sup>61</sup>. Что касается духовного опыта, то основное место в Четых-Минях занимают нравственно-аскетические сочинения. Как отмечает А. Гребенетский, из 64 авторов, включенных в Четьи-Минеи, две трети приходятся на нравственно-аскетические Слова<sup>62</sup>. Аскетизм был существенной стороной духовной жизни Византии и отражался в письменности. Например, из авторов периода расцвета исихазма присутствует преп. Григорий Синаит, но отсутствует свт. Григорий Палама. На Руси свт. Григорий стал известен прежде всего своими антилатинскими сочинениями. Во 2-й половине XVI в. список антилатинских сочинений свт. Григория Паламы и св. Нила Кавасилы был доставлен с Афона в Западную Русь, но в последующей полемике, связанной с Брестской унией 1596 г., эти сочинения свт. Григория практически не использовались. Впрочем, Слова «Против латинян» не получили распространения на Руси. Только во 2-й половине XVII в. (не позднее 1680 г.) в Москве иноком Евфимием Чудовским был выполнен их новый славянский перевод по изданию 1627 г. В XVIII в. это сочинение было вновь переведено на славянский язык преп. Паисием (Величковским): сохранилось несколько рукописей в монастыре Нямц (№ 228, 229, 230) этого перевода, из которых 2 являются автографами преп. Паисия (№ 228 и 230)<sup>63</sup>.

Содержание Слов, включенных в Четьи-Минеи, рисует с большой подробностью идеал русского православного христианина<sup>64</sup>. Вопрос только в том, насколько эти тексты были доступны для широкого пользования. И

<sup>61</sup> Гребенетский А. Слова и поучения в Великих Четых-Минях Митрополита Макария // Богословские труды. М., 1992. № 31. С. 175–265.

<sup>62</sup> Там же. С. 211.

<sup>63</sup> Ταχιάος Α. Ὁ Παΐσιος Βελιτσκόφσκι (1722–1794) καὶ ἡ ἀσκητικοφιλολογικὴ σχολή του. Θεσσαλονίκη, 1984. Σ. 78-79. Подробнее о рукописях преп. Паисия см.: Жгун П.Б. Каталог славянских рукописей монастыря Нямц. Серпухов, 2017; Он же. Рукописи преподобного Паисия (Величковского) и его учеников. Проект сводного каталога // Преподобне отче Паисие, Добротолубия подвижниче. СПб., 2018. С. 12–28.

<sup>64</sup> Гребенетский А. Слова и поучения в Великих Четых-Минях... С. 215.

здесь сыграли свою роль странники. Они носили в своих котомках списки многих поучений и описаний житий святых и всегда, где бы они ни появлялись, они читали их народу и рассказывали о своем странствовании. Это собирало вокруг них народ, их слушали, и их рассказы зажигали сердца людей. Чтения аскетических авторов «создают аскетический идеал, который, по мнению четьи-минейных слов и поучений, лучше всего достигается в монастырях»<sup>65</sup>. Монашество становится идеалом христианской жизни, о чем свидетельствует такое явление в среде князей, как принятие великой схимы перед смертью.

В конце XVII в. на становление духовной жизни на Руси оказало творчество свт. Димитрия, митрополита Ростовского (1651–1709). Он предпринял колоссальный труд по собиранию, редакции и публикации житий святых. До сих пор труд святителя оказывает влияние на духовное становление русского человека. Свт. Димитрий оставил заметный след и в жизни русского благочестия: он был как светильник, стоящий наверху горы, так необходимый в то время, когда вера начала угасать — не только от соблазнов мира сего, но и по причине государственной политики Петра I. В это время и возникает мысль о переиздании полных Четьих-Миней. Святитель Димитрий Ростовский и осуществил это дело. Этот труд стал любимым чтением православных людей на Руси. В XVIII и XIX веках эта книга выдержала значительное количество изданий.

Тем не менее, XVII век — век смуты и церковного раскола — не способствовал развитию духовной жизни. Русь стала открытой для самого широкого влияния западного духа. 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 Никона не оказала должного воздействия и мало что привнесла в понимание

---

<sup>65</sup> Гребенетский А. Слова и поучения в Великих Четьих-Минях... С. 221.

православного мистического опыта. В это время нарушились связи не только с Константинополем, но и с Афоном. Русские обвиняли греков в искажении духовной и церковно-богослужебной жизни, а на Афоне, напротив, в это время жгли русские книги<sup>66</sup>. После смуты на Русь начали активно проникать иноземцы, прививавшие властной верхушке интерес к Западу, что сыграло свою роль и в становлении личности Петра I.

### **2.3. Основные мистико-аскетические формы подвижничества в духовной жизни русского общества в XVIII в.**

Оценка духовной жизни в России в XVIII веке противоречива и неоднозначна, и в целом эта тема выходит за рамки данного исследования. Поэтому здесь мы рассмотрим только один аспект — духовный подвиг и мистический опыт монашеского жития, который напрямую связан с темой диссертационной работы. В нашем исследовании мы будем опираться на анализ законодательных актов: Императорских «Указов» и дополнений к ним относительно церковной жизни и монастырей; духовной и церковной деятельности отдельных представителей церкви; письменных свидетельств подвижников благочестия этого периода; оценки исследователей этого периода.

Негативные оценки воздействия на духовную жизнь церковных реформ Петра и Екатерины высказаны многими историками, но к ним следует относиться с большой осторожностью.

*С одной стороны*, как современники, так и исследователи отмечают некий упадок духовной жизни, гонение на монастыри, засилье западного богословия. Ю.Ф. Самарин, например, считал, что Петр Великий понимал религию только с внешней стороны, насколько она нужна для государства, и в этом выразилась его протестантская односторонность. Со своей точки зрения, он не понимал, что такое Церковь, в ее истинном предназначении, с ми-

---

<sup>66</sup> *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия... С. 62.



стической стороны «он просто ее не видел»; ибо границы ее шире и выходят за горизонт практической видимости, и «потому он поступал, как будто ее не было, отрицая ее не злоумышленно, а скорее по неведению»<sup>67</sup>. Однозначно отрицательные оценки деятельности первого Российского императора в церковном вопросе дают архиепископ Серафим (Соболев) и митрополит Иоанн (Снычев). По мнению архиепископа Серафима (Соболева), церковные реформы Петра I открыли дверь для проникновения протестантизма в Россию. Вместе с протестантскими учениями начали умножаться и сектантские идеи в русском обществе. «Петр привил русскому народу протестантизм, имевший в себе самом великий соблазн и привлекательность, в силу чего он стал жить в России и после Петра»<sup>68</sup>. По оценке митрополита Иоанна (Снычева), «Православная Церковь была унижена и ослаблена: ликвидирована каноническая форма ее управления (патриархат), изъятием церковных земель подорвано благосостояние духовенства и возможности церковной благотворительности, резко сокращено количество монастырей — светочей христианской духовности и православного образования»<sup>69</sup>.

*С другой стороны*, именно в XVIII веке произошло возрождение духовной жизни. Как отмечает греческий исследователь А.Э. Тахиаос, в XVIII в. совершилось возрождение византийского мистицизма у славян, или возрождение православной духовности старцем Паисием Величковским: «Заря XVIII века открывала для православного мира новую эпоху, полную энергии, но так же и противоречий <...> Когда же в 1794 году старец Паисий отошел от мира сего, под его духовным руководством было уже свыше тысячи монахов. Жизнь его положила начало духовной генеалогии, потомков которой можно найти вплоть до наших дней»<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> Боханов А.Н. Самодержавие: Идея царской власти. М., 2002. С. 249–250.

<sup>68</sup> Серафим (Соболев), архиеп. Самодержавие и спасение России. М., 2008. С. 290–291.

<sup>69</sup> Иоанн (Снычев), митр. Русская симфония. СПб., 2002. С. 243–244.

<sup>70</sup> Тахиаос А.Э. Возрождение Православной духовности старцем Паисием Величковским. – Цит. по: Тысячелетие крещения Руси: Международная Церковная научная конференция «Богословие и духовность» (Москва, 11–18 мая 1987 года). М., 1989. С. 260–266.

*Церковные реформы XVIII века*

В XVI–XVII вв. нарушился баланс монастырской жизни в целом. Победа над нестяжателями привела к перекоосу. Немалый урон нанесено было духовному подвигу расколом. Раскольники уходили в лес и там основывали псевдо-аскетические общины. Это привело к тому, что церковные власти к скитам начали относиться подозрительно. Так, уже в 1682 Московский Собор запретил строить мелкие пустыни и часовни, так как, по их мнению, они служили приютом для раскольников. И что особенно печально, уже выстроенные было велено разрушить<sup>71</sup>. Этим был нанесен удар по отшельничеству. Монастырское обширное хозяйство и мирские тяжбы так же становились причиной многих нарушений и злоупотреблений, что приводило к ущербу духовного устройства монастырей. Все настоятели начинали с того, что строили храмы, подсобные помещения, возделывали угодья и выводили монастырское хозяйство на высокий уровень. По данным второй ревизии 1742–1746 гг. монастырские крепостные составляли 14,1% сельского населения Великороссии и Сибири<sup>72</sup>.

В XVIII веке наметился глубокий кризис в духовной жизни. Он проявился в отсутствии мистико-аскетического делания, особенно в монастырской жизни. В XVI–XVIII вв. монастыри делились на особножительные и общежительные, но в целом монастыри не имели единого общежительного устава, поэтому наблюдалось удивительное разнообразие в устройстве внутренней жизни в разных монастырях. Сама структура монашеского и монастырского быта несла в себе зачатки обмирщения, и возвышаться над общим духовным уровнем могли лишь отдельные подвижники. Это в свою очередь способствовало вырождению древнего монашеского подвига. Молитва не достигала мистической глубины, носила внешний характер. Изучение святоотеческого литературного наследия пришло в совершенный упадок. Творе-

<sup>71</sup> Доброклонский А.П. Руководство по истории Русской Церкви. М., 1999. С. 419.

<sup>72</sup> См.: Жаринов Д.А. Крестьяне церковных вотчин // Великая реформа – русское общество и крестьянский вопрос в прошлом и настоящем / Под ред. А.К. Дживелегова, С.П. Мельгунов, В.И. Пичета. М.: Издание т-ва И.Д. Сытина, 1911. Т. 1. С. 154.

ния святых Отцов перестали издаваться и распространяться и в миру, и в монастырях.

С другой стороны, без хозяйства не могли существовать даже древние обители. Конечно же, богослужения в монастырях совершалось, и со стороны верующего человека не было нареканий. Преподобный Паисий в «Автобиографии», описывая свои духовные поиски, упоминает о монастырях Киева как достойных внимания. Там были и старцы, и схимники, иноки несли с благоговением монастырское послушание. И все же монастырская жизнь требовала реформ.

24 января 1701 г. Петр I восстановил Монастырский приказ, который ограничивал права монастырей в отношении земельного имущества. При этом, как было отмечено, церковные реформы проводились (мы рассмотрим в первую очередь те проблемы, которые касались монастырской жизни) не с целью «разорения монастырей, но ради лучшего исполнения монашеского обещания»<sup>73</sup>. Но в результате, как отмечает И. Смолич, «отпадение староверов (раскол) в конце 17 века и церковные реформы Петра Великого в начале 18 столетия причинили религиозной жизни еще более глубокие раны»<sup>74</sup>.

25 января 1721 г. Царским манифестом был учрежден «Духовный регламент» или просто: Устав для Русской Православной Церкви — «Высший закон церковного управления». Он не касался догматов, но с этих пор вся духовная деятельность была строго регламентирована (даже то, что касается совершения подвига). Синод или, как его пытались представить, «Духовное соборное правительство», получило власть указывать монахам, как им молиться, как подвизаться, как жить правильно»<sup>75</sup>. Этим указом запрещалось постригать монахов без особого разрешения. Вскоре, 14 июля 1722 г. появилось дополнение к регламенту: «Прибавление о правилах причта церковного

<sup>73</sup> Жаринова Д.А. Крестьяне церковных вотчин... С. 154.

<sup>74</sup> Смолич И. Жизнь и учение старцев // Богословские труды. М., 1992. № 31. С. 122.

<sup>75</sup> Смолич И. Жизнь и учение старцев... С. 91.

и чина монашеского»<sup>76</sup>. Вторая его часть касается монастырской жизни, где указывается причина реформ: «Чин наипаче монашеский, который в древние времена был всему Христианству как зеркало и образ покаяния и исправления, во времена сия во много бесчиния развратился»<sup>77</sup>. 28 января 1723 г. издан указ, согласно которому запрещалось постригать новых монахов, а сокращение их количества покрывать за счет отставных солдат, которых зачастую постригали насильно. Бывало и так, что «в монастыри поселялись не одни военные, но и сумасшедшие и колодники»<sup>78</sup>.

К этому нужно прибавить указ Петра I Св. Синоду от 31 января 1724 г. об «учреждении института ученого монашества, как рассадника кандидатов архиерейства»<sup>79</sup>. Этим указом, которым предполагалось так же переустроить монашество, а размножившимся монастырям дать назначение, сообразное с пользой государства, Петр в обосновании своих реформ указывал на то, что он, ограничивая хозяйственную деятельность монастырей, пытается исправить духовную жизнь. Внешне он действительно был прав, но, направляя удар на монастырское имущество, Петр пытался исправить жизнь монастырей, тогда как в действительности он не понимал ни смысла монашеского жития, ни духовного подвига молитвы. Так, Е. Поселянин пишет, что «Петр, с его ограниченными религиозными понятиями, не мог понять, что аскетическое монашество, молитвенно-созерцательное, служит громадную службу обществу, представляя собою прибежище для встречающихся во всяком обществе и во всякую эпоху людей тонкой духовной организации»<sup>80</sup>. В результате эти реформы привели духовную жизнь в упадок. Петр имел благородную цель, своими указами о монастырях он предполагал «устройство монаше-

<sup>76</sup> Полное собрание законов Российской Империи. Собрание 1-е. СПб., 1830. Т. 6. С. 708–715, закон 4022.

<sup>77</sup> Там же.

<sup>78</sup> *Жаринова Д.А.* Крестьяне церковных вотчин... С. 156.

<sup>79</sup> Полное собрание законов Российской Империи. Собрание 1-е. СПб., 1830. Т. 7. С. 230. Закон 4450; Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 4. № 1197. СПб., 1910–1915. С. 304–308.

<sup>80</sup> *Поселянин Е.* Очерки из истории русской церковной и духовной жизни в XVIII веке. СПб., 1902. С. 45.

ства по древним образцам, сообразно с истинною его целью»<sup>81</sup>, но его реформы не только не принесли ожидаемого результата, но, как считает большинство исследователей, еще больше расстроили монастырскую жизнь.

После смерти Петра I его политика по отношению к монашеству была продолжена. В 1734 г. был издан указ о том, чтобы не постригать в монахи, кроме овдовевшего духовенства и отслуживших солдат. При Екатерине I были подтверждены все указы Петра. 28 февраля 1764 года был опубликован манифест о секуляризации церковных имений. С 1764 по 1788 гг. были составлены штаты для всех монастырей империи. Регламент охватил все сферы духовной и материальной жизни Церкви. Вследствие церковной реформы Екатерины многие монастыри были закрыты. Это был самый неблагоприятный период для монастырей. Но, признавая кризис монастырской жизни вследствие реформ, нужно все-таки признать, что истинная причина упадка находится не в петровских реформах, — она кроется более глубоко и в другой плоскости.

Так, преподобный Паисий Величковский отмечает, что причины духовного упадка он видит в следующем: *1. Система духовного образования, «методика», взята из западного образца, по которой изучение богословия стояло на последнем месте. Изучение же творений святых отцов вообще не проводилось. Поэтому, как пишет преподобный, «от внешнего учения не ощущаю в души своей никакой пользы»<sup>82</sup>. 2. Материальное благополучие монастырской жизни.* В таком состоянии, когда инок не испытывает лишения и ни в чем не имеет нужды, невозможно достичь высшей формы подвижничества. Кроме этого, как указывает Паисий, имело место злоупотребление властью настоятелей и соблазнительная «роскошная жизнь» некоторых монахов. *3. Монастыри не имели в то время общежительных уставов по образцу древних обителей.* А система монастырской жизни в таких условиях не

<sup>81</sup> Чистович И.А. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. С. 139.

<sup>82</sup> Повесть о святом Соборе // Прп. Паисий Величковский: Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII–XIX вв. / Сост. П.Б. Жгун, М.А. Жгун; общ. ред. Д.А. Поспелова, О.А. Родионова. М., 2004. С. 44.

давала возможность выйти на более совершенный уровень духовного подвига. Кроме того, уставы не предписывали институт старчества, и послушание своему духовному наставнику не было свойственно монастырям XVIII века в России. Преподобный Паисий отмечает, что для достижения подвига необходимо, чтобы инок жил в нестяжательной нищете и скудости, добывая пропитание от труда рук своих в беспрекословном послушании духовному отцу, достигал глубины смирения. Только тогда для него становилась доступной чистая молитва, без-образное созерцание — умная молитва<sup>83</sup>.

*Основные причины духовного возрождения старчества в XVIII веке.*

1. Внутренняя, мистико-аскетическая сторона: неудержимое стремление к странничеству и подвижничеству, уединению в молитве. Правда, что количество монастырей уменьшилось, однако трудно согласиться с тем, что «умалилось религиозное стремление к аскетической духовной жизни»<sup>84</sup>. Стремление к страннической жизни и аскетическим подвигам, по свидетельству Паисия (см. его Автобиографию), возникало вне зависимости от желания чиновников. Преподобный Паисий пишет об о. Пахомии, иеромонахе Братского Богоявленского монастыря, который «в странствии некое время и в пустыни поживе»<sup>85</sup>. Он приводит так же пример, как его сверстники уходили из духовных школ в монастыри ближние или дальние, и даже уходили в молдавские скиты. Святитель Тихон Задонский в «Сокровище духовном» пишет, что «житие наше в мире сем не иное что есть, как странствование и пришельствие»<sup>86</sup>. В другом месте: «житие наше путь есть, по которому непрестанно идем..., от села в село, и от града в град»<sup>87</sup>. А в «Записках о святителе Тихоне его келейников Василия Ивановича Чеботарева и Ивана Ефимова» упоминается об одном шляхтиче, который «по благому своему распо-

<sup>83</sup> Паисий Величковский, *прп.* Повесть о святом Соборе... С. 38–45.

<sup>84</sup> Смолич И. Жизнь и учение старцев... С. 123.

<sup>85</sup> Паисий Величковский, *прп.* Повесть о святом Соборе... С. 34.

<sup>86</sup> Паисий Величковский, *прп.* Повесть о святом Соборе... С. 49.

<sup>87</sup> Там же. С. 368.

ложению перейти от мирского к духовной жизни, предпринял странствовать»<sup>88</sup>. И вообще на Руси странничество, отшельничество, старчество почитались как вещи высшего духовного порядка.

2. Политические события. Русско-турецкая война закончилась в 1774 г. подписанием Кючук-Кайнарджийского мира, а дополнения, внесенные к этому договору в 1779 г., запрещали туркам покушаться на свободу христианского вероисповедания в Молдавии. Это дало возможность русским странникам беспрепятственно посещать Афон, селиться и постригаться в молдавских монастырях и скитах. Таким образом, восстанавливался мистико-аскетический опыт древних подвижников. Как отмечает И. Смолич, старчество — неотъемлемая часть истинной монашеской жизни, «оно было явлением, вытекающим из исторического развития аскетики и мистики Восточной Церкви»<sup>89</sup>. К началу XVIII века мистический опыт умного делания совсем был забыт в странах Православного Востока, однако уже в середине века этот опыт возродился среди аскетов. Это возрождение началось на Афоне: «Не будет преувеличением сказать, что всей истории восточного аскетизма не было бы без Святой Горы». Но и история Афона без старчества вообще, и русского в частности, была бы неполной. «Именно старчество вообще, а русское в особенности, есть наследие духовного роста, происходившего в течение многих столетий на Афоне. То, что стояло в центре святогорской мистики, было также центральным пунктом учения русского старчества»<sup>90</sup>.

3. Монашеская жизнь была представлена в двух видах: общежительных монастырей и отшельничества. Можно сказать, что одно без другого не может существовать. В общежительных монастырях формируется и укрепляется опыт аскетического делания, личного духовного подвига, послушания и смирения. Отшельники же достигают высшей формы духовного делания — умной, созерцательной, безмолвной молитвы, которая и есть непрестанное

<sup>88</sup> Тихон (Задонский), свт. Творения. Записки о святителе Тихоне его келейников Василия Ивановича Чеботарева и Ивана Ефимова. М., 1889. Кн. 4, Ч. 5. С. 42.

<sup>89</sup> Смолич И. Жизнь и учение старцев... С. 100.

<sup>90</sup> Там же. С. 101.

Богообщение, соединение души с Богом — обожение. К началу XVIII века в России было много монастырей, но ни в одном из них не было общежительного устава. Монастыри превратились в поместья крупных землевладельцев и рабовладельцев. Как выражался русский историк А.В. Карташев, вместо общежительных уставов в монастырях царила анархия<sup>91</sup>. Реформы Петра и Екатерины по секуляризации церковного имущества и монастырского, как отмечают многие исследователи (Знаменский, Доброклонский, Смолич, Муравьев, Поселянин и другие), привели к оскудению монастырской жизни, многие монастыри разорились, нарушился монастырский уклад жизни. Поэтому часто представители низших сословий, или те, кто не имел духовного образования, но которые стремились к уединенной жизни, не видя идеала духовной жизни в монастырях, уходили в леса и пустынные места или заброшенные скиты и там вели уединенный образ жизни. Часто они поселялись на частной территории и, если владелец был благочестив, он их и защищал от произвола церковных и государственных властей. Затем, как только отшельник утверждался на новом месте, возникала необходимость в храме. Тогда и попадал скит под надзор епархиального начальства, а, следовательно, и под духовный регламент. Но и духовная жизнь в этих местах была уже на порядок выше других. Много известных скитов и монастырей возникли таким образом.

4. Возрождение, которое, несомненно, возникло в конце XVIII века, было обусловлено не только объективными причинами, но и благодаря отдельным личностям подвижников. Изучая деятельность отдельных подвижников благочестия, исследователи отводят им одну из ведущих ролей в деле возрождения мистико-аскетического делания в России. Но здесь необходимо добавить, что деятельность даже самых выдающихся подвижников требовала соборности. Они могли достигнуть совершенства только во взаимодействии с другими подобными себе. И только в контексте этой соборной деятельности,

---

<sup>91</sup> *Карташев А.В.* История Русской Церкви. М., 2005. С. 799.



единого духовного организма, можно дать надлежащую оценку личному вкладу каждого в дело духовного возрождения. *В России в XVIII веке формируется «большой и малый мистический круги»*. Большой включал в себя монахолюбивых епископов, православных монахов-аскетов и глубоко верующий православный народ, жаждущий и требующий духовного обновления. По этому поводу И. Смолич писал: «Православная Русь разделена на два слоя: наверху — застывшая в своих убеждениях церковная власть со своими духовными владыками, в какой-то степени поддерживаемая государством, внизу — глубоко верующий народ и отчасти аскетические монахи и епископы... Только богослужение удерживает оба эти слоя вместе»<sup>92</sup>.

«Малый мистический круг» включал в себя странников, отшельников, старцев, которые сформировали мистический фон и дали России многих подвижников благочестия. В результате в России сформировались два вида религиозности: официальная, представленная в духовных училищах, общежительных монастырях в лице епископов, монахов и мирян, и другая — представленная странниками, старцами, подвижниками, которых зачастую не хотели даже признавать за православных.

В «большом мистическом кругу» в XVIII веке главным действующим звеном среди иерархов стал монахолюбивый митрополит Новгородский и Петербургский Гавриил (Петров). Митрополит жил в непростых условиях для монашеского делания, но сумел стать ревностным защитником подвижнического монашества.

Митрополит Гавриил — уникальная личность, он сумел найти выход из упадка монастырской и подвижнической жизни. Как считает А.В. Карташев, митрополит Гавриил «мощно и систематически возродил русское монашество путем создания в нем системы старчества»<sup>93</sup>. Он сделал следующие вещи, заслуживающие упоминания.

<sup>92</sup> *Смолич И.* Жизнь и учение старцев... С. 122.

<sup>93</sup> *Карташев А.В.* История Русской Церкви. С. 799.

1. Как писал Б.В. Титлинов, первое, что митр. Гавриил сделал — это начал вводить по монастырям строгий общежительный устав «для внутреннего возрождения монашества. По образцу древних общежительных обителей»<sup>94</sup>.

2. Отошел от услуг «ученого монашества». На место настоятелей он ставил умудренных духовным опытом иноков. Он искал «опытных старцев», умудренных в опытной монашеской жизни, полагая, что таковые лица более пригодны для устройства монастырей, чем ученые архимандриты: «Гавриил находился в деятельных сношениях со всеми русскими ревнителями монашеской жизни, с настоятелями лучших обителей, опытными старцами, и в монашестве на него установился взгляд как на покровителя иноческого благочестия». При митр. Гаврииле расцвели многие пустыни и монастыри: Саровский, Санакарский, Валаамский, Софрониевский, Нилов Моденский и много других. Он стал примером монахолюбивого епископа. По его стопам в XIX веке пошли святитель Филарет (Амфитеатров) и святитель Филарет (Дроздов). «Гаврииловы монастыри стали рассадником руководителей монашеской жизни для разных епархий»<sup>95</sup>. Он же заботился и о снабжении монастырей и опытными старцами, и святоотеческими книгами. Он употребил все усилия для того, чтобы «направить монашескую жизнь по истинному пути внутреннего подвига»<sup>96</sup>.

3. Митрополит снабжал святоотеческой литературой монастыри и скиты для того, чтобы аскетический опыт дополнить мистическим созерцанием. Он был основным связующим звеном в цепи «большого мистического круга». Сам митрополит не только брал к себе помощников из старцев, связанных с преподобным Паисием Величковским, но и находился в непосредственной переписке с преподобным, и совместно с ним совершил великое

<sup>94</sup> Титлинов Б.В. Гавриил Петров, митрополит Новгородский и Санктпетербургский: Его жизнь и деятельность, в связи с церк. делами того времени. Петроград: тип. М. Меркушева, 1916. С. 699.

<sup>95</sup> Там же. С. 755.

<sup>96</sup> Там же. С. 758.

дело — издал в Петербурге в 1793 г. печатное «Добротолюбие». «Инициатива издания Паисиевых переводов принадлежала именно митрополиту Гавриилу, другу и почитателю Паисия»<sup>97</sup>. Историческая заслуга митрополита Гавриила в деле возрождения монашеской жизни в России была несомненна: «Последующая судьба русского монашества в значительной степени определялась деятельностью митрополита Гавриила, поддержавшего и укрепившего в монашестве те направления, которые всегда признавались наиболее отвечающими иноческому идеалу»<sup>98</sup>. В его время в Россию начали проникать и антихристианские мистические идеи. И как видно, он пытался бороться с этим: «В черновых бумагах Гавриила, в рукописи Киево-Софийской библиотеки №599, сохранились листы с выписками и замечаниями Гавриила на какие-то масонские сочинения»<sup>99</sup>.

Что же касается малого мистического круга, то его представляли странники, старцы, подвижники.

### *Странники*

В России странничество приобрело форму духовного подвига, а странник стал идеальным образом мистика. Образ странника имеет библейские корни: «Странник я на земле» (Пс. 118.19). Также в Евангелии от Матфея дается мистический образ Христа: «Я... был странником и вы приняли Меня» (Мф. 25.35). Этот образ всегда притягивал верующего человека. Наиболее точное определение странника дал Апостол Павел. «Те, которых весь мир не был достоин, скитались по пустыням и по горам, по пещерам и ущельям земли» (Евр. 11.38.); «Они странники и пришельцы на земле; ибо те, которые так говорят, показывают, что они ищут отечества..., и Бог не стыдится их, назы-

<sup>97</sup> *Пентковский А.М.* История издания славянского «Добротолюбия» [рукопись доклада]. С. 6. Цит. по: Преподобный Паисий Величковский: Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII–XIX вв. / Сост. П.Б. Жгун, М.А. Жгун; общ. ред. Д.А. Пospelова, О.А. Родионова. М., 2004. С. 262.

<sup>98</sup> *Титлинов Б.В.* Гавриил Петров... С. 757.

<sup>99</sup> Там же. С. 1146.

вая Себя их Богом» (Евр. 11. 13–16). Осмысление странничества можно найти, например, у препп. Иоанна Кассиана<sup>100</sup> и Иоанна Лествичника<sup>101</sup>. Святитель Тихон (Задонский) видит в страннике образ монаха, идущего узким путем в Царствие Небесное<sup>102</sup>: «Житие наше в мире сем не иное что есть, как странствование и пришельствие», «путь к будущему веку»<sup>103</sup>. Таким образом, человек с посохом в руке и котомкой за плечами, не имеющий ни родных, ни друзей, ни дома, ни материальных ценностей, стал идеальным образом подвижника. Он путешествует по святым местам и питается от милостыни. Это и путник, и созерцатель, и ученый, и целитель, и монах, и подвижник, и юродивый, ничего не имеющий, но всем обладающий (2 Кор. 6,3). Он привлекает к себе слушателей рассказами и знанием святоотеческой литературы. Таких странников было множество в XVIII веке.

Странничество было как некое подвижничество, оно оказывало воздействие на принимающих поселян. Инок Парфений (Агеев) пишет, что дом его родителей всегда был открыт всем странным и нищим<sup>104</sup>. Сам Парфений стал на путь странничества. Так он пишет, что он искал «совершенные общежительные монастыри», а также «великих старцев подвижников, которые бы меня наставили на путь спасения»<sup>105</sup>. Вот как описывает понимание русским человеком странника архимандрит Евдоким (Мещерский): странники и богомольцы в нашем доме «всегда находили радушный приют», останавливаясь на ночлег, они зачаровывали постояльцев, «глаз неводишь с странника, боишься сказать хоть одно слово, как бы не прервать речь, не помешать рассказу»<sup>106</sup>. Часто такие рассказы западали в душу детей и они, восхищенные рас-

<sup>100</sup> *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. Сергиев Посад, 1993. С. 500.

<sup>101</sup> *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. СПб., 1995. С. 28.

<sup>102</sup> *Тихон (Задонский), свт.* Творения. М., 1889. Т. 1. С. 185.

<sup>103</sup> Там же. С. 48, 293.

<sup>104</sup> Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле постриженника Святой Горы Афонской инока Парфения. М., 1855. Ч. 1. С. 2.

<sup>105</sup> Там же. С. 3.

<sup>106</sup> *Евдоким (Мещерский), архим.* Село Казенево, 19 июля 1903 г. У мощей преподобного Серафима Саровского // Богословский вестник. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1903. Т. 2. С. 512.

сказом, становились так же на путь странничества в поисках уединения и духовного подвига: «Очень рано передо мной прошли чудные картины Соловок, Валаама, Афона, Троицкой лавры, Киева с его пещерами и многочисленными угодниками»<sup>107</sup>. Когда-то и преподобный Серафим испытал путь странника. «Монастырская жизнь не удовлетворяла его. Пылкая чистая душа искала настоящей иноческой жизни, высоких подвигов»<sup>108</sup>; «Русская обитель, как много ты таишь в себе духовных величайших сил. Если все твои сыны выйдут на делание до вечера в духе и подвиге св. Серафима, какая темная сила устоит против этой силы?»<sup>109</sup>.

Образ странника осмысливается в духовной и художественной литературе, а также в изобразительном искусстве. Например, в XIX веке идеал странника описывается в книге «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу»<sup>110</sup>. Странник, описанный в этой книге, — не бродяга и не умалишенный, он сознательно ищет истину, ищет спасения. Этот тот порыв, который раскрывается в Евангелии на примере юноши, который спросил Христа: «Учитель благий! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?» (Мк. 10.17). Так, автор «Откровенных рассказов» говорит о себе: «Я по милости Божией человек-христианин, по делам великий грешник, по званию бесприютный странник, самого низкого сословия, скитающийся с места на место. Имение мое следующее: за плечами сумка сухарей, да под пазухой Священная Библия; вот и все»<sup>111</sup>. Странник — это не конкретная личность, а идеальный образ. Правда и то, что среди странников было немало проходимцев и просто экзальтированных личностей. Об одном из таких странников пишет

<sup>107</sup> *Евдоким (Мещерский), архим.* Село Казенево, 19 июля 1903 г. У мощей преподобного Серафима Саровского // Богословский вестник. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1903. Т. 2. С. 512–513.

<sup>108</sup> Там же. С. 528.

<sup>109</sup> Там же. С. 559.

<sup>110</sup> Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. М., 2009. Относительно авторства текста и ряда других, связанных с ним проблем: *Пентковский А.М.* От «Искателя непрестанной молитвы» до «Откровенных рассказов странника» // Символ. Париж, 1992. № 27. С. 137–166; *Он же.* Кто же составил Оптинскую редакцию рассказов странника? // Символ. Париж, 1994. № 32. С. 259–278.

<sup>111</sup> Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. М., 2009. С. 5.

архимандрит Феофан Новоезерский в своих «Записках». Один послушник Василий Иванович (Макаров) жил в Санаксаре под руководством о. Феодора, а затем решил уйти по своей воле в пустыню, но вместо пустыни ушел в Москву в Новоспасский монастырь. И здесь перед самым пострижением нашел чулок с деньгами, соблазнился и не принял пострига, ушел в мир и женился<sup>112</sup>. Но все же в целом, в большинстве своем, странники были истинные подвижники. Многие из них становились старцами. Все они несли в себе определенный духовный опыт, наполненный мистическим содержанием. И от них официальная церковь и академическое сословие стояло как бы в стороне, а во многом даже в оппозиции к такой форме духовной жизни.

### *Старчество*

Помимо странничества в XVIII веке на Руси формируется устойчивая система старчества, наподобие пророческих школ Ветхого Завета. Прот. Иоанн Мейендорф отмечает, что «Палама в своем “Святогорском Томосе” выразил представление о монашеской святости как о пророческой...» — после чего добавляет, что феномен оптинских старцев является возрождением пророческого служения Церкви<sup>113</sup>. Конечно, старчество имеет также основание в Священном Писании. В частности, старцами в Библии называются мудрые и благочестивые люди — пророки и старейшины: «В старцах — мудрость» (Иов. 12.12); «И будет после того, изолью от духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; старцам вашим будут сниться сны» (Иоиль 2:28); апостол Иоанн Богослов называет себя старцем (2 Ин. 1.1); старцы, облеченные в белые одежды и имеющие на головах своих золотые венцы, символизируют в «Апокалипсисе» мучеников за Христа (Откр. 4.4). Как пишет И. Смолич, «старчество стоит в тесной свя-

<sup>112</sup> Записки о. Феофана, архимандрита Кирилло-Новоезерского монастыря, бывшего келлейника преосвященного Гавриила, митрополита Новгородского и Петербургского // Странник. М., 1862. Т. 1. Февраль; Старческие советы некоторых отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX веков. М., 1994. Ч. 1. С. 202.

<sup>113</sup> См.: Мейендорф И., прот. История церкви и восточно-христианская мистика... С. 326.

зи с историей монастырской жизни в России. Оно было явлением, вытекающим из исторического развития аскетики и мистики Восточной церкви»<sup>114</sup>.

В отличие от странника, который не имеет имени, вследствие чего он — некий идеальный образ, старец — это уже конкретная личность, он имеет учеников, свою духовную школу<sup>115</sup>. Старчество в XVIII веке приобретает определенную систему. Ни один старец не начинает своего духовного подвига без благословения своего учителя. Таким образом, старчество приобретает черты преемственности духовного подвига. Между старцем и внешним миром складываются особые отношения. Старец — не настоятель монастыря и не духовник, он не всегда жил в монастыре или даже при монастыре. Он может вообще не иметь сана и, более того, старцем могла быть и женщина. Часто живя в монастыре, старец не пользуется какими-либо привилегиями от настоятеля или братии. Например, свт. Тихон Задонский повествует, как в одном монастыре его поносил послушник, называя ханжой. Но слово старца было законом для всех, кто приходил к нему за благословением. В этом его мистическое значение. В дальнейшем, если старец гармонично вливался в жизнь монастыря и становился духовником или настоятелем монастыря, он устанавливал или влиял на устав монастырской жизни. Старец был идеалом христианской жизни для верующего. Он же был проводником идей исихазма, в частности, носителем духовного опыта Иисусовой Молитвы.

Вот как представляет этот идеал исихазма С.С. Хоружий: «Стремясь к Богу, старец-подвижник достигает вершин Умного делания, достигает синергии, соработничества с благодатью — и получает по благодати силы, делающие его любовь к ближнему неисчерпаемой, безграничной»<sup>116</sup>. Как считает

<sup>114</sup> Смолч И. Жизнь и учение старцев // Богословские труды. М., 1992. № 31. С. 100.

<sup>115</sup> О феномене старчества см.: Путь к совершенной жизни: О русском старчестве / Ред. А.Л. Беглов, Е.Ю. Агафонов. М., 2005; Руденская Т.В. Русское старчество как духовный феномен Православия // Вестник Оренбургского государственного университета. Оренбург, 2011. № 120. С. 15–20.

<sup>116</sup> Хоружий С.С. Этические принципы исихазма и современные поиски неклассической этики // Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи. М., 2012. С. 633.

ученый, в контексте духовной традиции на Руси появляется новое понимание старчества. С.С. Хоружий отмечает, что ядром православной духовности в исторической перспективе является аскетическая традиция исихазма, представляющая собой духовный опыт христоцентрического богообщения, который строит путь подвижника к опытному богопознанию и приобщению нетварным энергиям Бога — к обожению<sup>117</sup>. По его мнению, эта традиция достигает своего предела в русском старчестве, это «старчество в миру», в котором достигается «новая грань Возврата, грань общения старца-исихаста с ближним»<sup>118</sup>.

На Руси старцы представляются как святые люди, а святые именуются старцами. Старцы стали символом и реальностью духовного возрождения в XVIII веке. В России вокруг старца собирались тысячи людей. Старец, спасаясь сам, спасал тысячи, и наоборот, спасая тысячи, старец спасал и себя. Между старцем и народом возникала мистическая связь. В русском старчестве утвердилась устойчивая идея жизни не от мира сего. Необходимо было уйти от мира сего для личного спасения. Здесь не индивидуализм, а стремление ко спасению. Ибо если ты не спасешь себя, ты не сможешь спасти ближнего. Для того, чтобы спасти ближнего, его необходимо любить таким, как он есть, с грехами и немощами, а откуда взять силы для такой любви, если ты не имеешь Бога в сердце, если ты не любишь, не веришь Богу? Бог дает силы, если ты исполняешь заповеди Его, а если ты грешник, то Бог грешников не слушает. А вот когда ты спасаешься, то сердце твое исполняется Божественной силой, и эта сила есть любовь, которая и заставляет человека спасать и всех подобных себе. И тогда старец уже спасается не сам, а с народом.

И действительно, старцем подвижник становился не сразу, но после долгого подвига аскетического и умного делания. Когда подвижник достигал совершенства молитвенного делания, он выходил в народ и в духовном руководстве открывал ему божественную волю. Так было, когда старец управлял

---

<sup>117</sup> Хоружий С.С. Этические принципы исихазма... С. 626.

<sup>118</sup> Там же. С. 631.



иноками и окормлял паству мирскую. В этом раскрывается завет преп. Серафима о том, что, когда ты спасаешься сам, вокруг тебя спасутся и тысячи<sup>119</sup>. Таким образом, старчество на Руси — это не явление отдельно взятых подвижников, это исторически органичная часть всей системы духовной жизни Русской Церкви, внешне и внутренне связанная с другими ее частями, сопряженная с духовно-аскетическим подвигом и наличием мистического опыта.

Старцы стали символом духовного возрождения в XVIII веке. Как считает прот. Георгий Флоровский, начинается XVIII век попыткой реформировать Церковь, но кончается «монашеским возрождением, несомненным напряжением и подъемом духовной жизни»<sup>120</sup>. Подлинное старчество имело огромное значение в XVIII веке.

Например, старец Китаевой пустыни Киево-Печерского монастыря преп. Досифей (ум. 25/26.09.1777)<sup>121</sup>, не имея духовного сана, имел огромное влияние на приходящих к нему и имел нечто наподобие школы учеников. Прежде чем преп. Досифей решил идти в Киево-Печерский монастырь, он совершил подвиг странника. Им двигала исключительно сила внутренняя, сила благодати. Преп. Досифей поселился в одной из землянок вблизи Китаевой горы, и его духовный подвиг достиг здесь совершенства. Например, когда его спрашивали о духовной жизни, он говорил: «Не говори о пище, жилище и других маловажных вещах, а со страхом и трепетом проходи житие свое. Как райскую птичку береги страх сей, чтобы не улететь. Улетит — не поймашь. А для сего затвори двери своей келии, собери мысли и свяжи чувства вниманием, утечи — минуты, а добродетель бессмертна. Коли ты обла-

<sup>119</sup> Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника. Клин, 2011. С. 102.

<sup>120</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия... С. 122.

<sup>121</sup> Общие сведения о нем: Крайняя О.А. Досифей Китаевский (Киевский) // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 16. С. 79–81.

даешь разумом, выбирай любое»<sup>122</sup>. Достигнув совершенства, преп. Досифей стяжал славу, которая распространилась по всей России.

Особый интерес представляет одна из сторон деятельности старцев — благословение старца. Это, на первый взгляд, обычное явление имеет в своей основе непосредственное мистическое действие. Через этот акт человеку открывается воля Божия. Старец не от себя принимает решение, но действует по внушению Святого Духа. Из жизни преп. Досифея можно привести два примера, которые показывают духовное содержание благословения. В расцвете славы Досифея, когда к нему приходили толпы людей и получали духовное утешение, пришел вместе с другими и юноша Прохор, в будущем светильник старчества — преп. Серафим Саровский и получил от преп. Досифея благословение идти в Саровскую обитель и наставление в умном делании: «Старайся стяжать о Боге непрестанную память и постоянно призывай имя Его тако: “Господи Иисусе Христе, сыне Божий, помилуй мя грешного”... В том да будет все твое внимание и обучение. Ходя и сидя и стоя в церкви да будет сие непрестанное твое во устах и в сердце. С ним найдешь покой и приобретешь душевную и телесную чистоту. И тогда вселится в тебя Дух Святой, и управишь жизнь свою во всяком благочестии и чистоте»<sup>123</sup>. Преп. Досифей был не только глубоко духовным, но и прозорливым человеком. Отпуская Прохора, он сказал ему: «Там, в Сарове, настоятель о. Пахомий. Он — богоугодной жизни и последователь препп. Антония и Феодосия»<sup>124</sup>. Эти духовные наставления преп. Досифея соответствуют практике исихазма. И, естественно, преп. Досифей наставлял других в том, в чем сам преуспел. Его же знание других старцев можно объяснить не только внешним знанием. У старцев была некая внутренняя интуиция, прозорливость. Так, когда вышел царский указ о том, чтобы «отшельникам не быть ни-

<sup>122</sup> Жизнеописание отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. Сентябрь. М.: Издание Афонского Русского Пантелеимонова монастыря 1909. Репринт. Введенская Оптина Пустынь, 1996. С. 263.

<sup>123</sup> Там же. С. 266.

<sup>124</sup> Там же. С. 266–267.

где»<sup>125</sup>, преп. Досифею предложили переселиться в Лавру и приставили ему келейника Феофана. Феофан беспрекословно подчинился старцу. Но у него созревало желание посетить святые места Востока, и он просил у Досифея благословение. На что получил ответ: «Нет тебе пути ни в Иерусалим, ни в святую Гору. Тебе предстоит в свое время другой путь»<sup>126</sup>. Но благословил ему пойти в Молдавию вместе с двумя монахами, сказав при этом, что это путешествие принесет ему пользу. Один из иноков оказался сопостник и друг великого старца преп. Паисия (Величковского). Феофан, ознакомившись с монашеской жизнью в Молдавии, пожелал остаться там. Но Паисий, как повествует житие Досифея, сказал: «Иди в Россию и еще немного послужи своему старцу, имеющему скоро скончаться. А потом, по благословию его, иди спасаться, куда он тебе укажет»<sup>127</sup>. Как повествует житие старца Феофана (1744–1819), перед смертью своей преп. Досифей благословил Феофана следующими благословением: «Когда погребешь меня, не оставайся здесь, но иди на север; там в обители Соловецкой ты найдешь спасение»<sup>128</sup>. Из этого примера видна та духовная и невидимая связь представителей старчества, что делает из старчества в целом единый духовный организм.

Из жития Феофана и преп. Досифея открывается еще один закон духовной жизни старчества — неисполнение благословения всегда имело отрицательные последствия. Благословение давалось старцем не от своего ума, а как откровение Божие. И если получивший благословение ученик не исполнял его, он подвергался двойному испытанию: искушениями неведомого характера и неприятностями внешнего. Такого человека церковное общественное сознание воспринимало как уклоняющегося от воли Божией, ибо в его сознании благословение как воля Божия имело силу закона. (Хотя внешние неприятности могли быть не от того, что другие люди, начальство отрица-

<sup>125</sup> Жизнеописание отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. Сентябрь. С. 267.

<sup>126</sup> Там же.

<sup>127</sup> Там же. С. 268.

<sup>128</sup> Великие русские старцы / Ред. игум. Аристарх (Лоханов). М., 2000. С. 412.

тельно относились к неисполнению благословения, они могли и не знать, что человек получил такое благословение, а Промысл Божий устраивал для вразумления все так, что у человека появлялись внешние неприятности). Так, поначалу Феофан не хотел исполнять благословение: Он ископав себе в лесу пещеру, думал поселиться в ней, но ему не разрешили; затем он удалился в пустынное место недалеко от Лавры, но и здесь запретили ему жить. «Видя неблаговоление Божие за ослушание старцу, он оставил Киев и направился в отдаленную Соловецкую обитель»<sup>129</sup>. Пройдя трудный путь подвижничества, Феофан скончался в Соловецком монастыре.

Вот еще один пример, который приводит инок Парфений (Агеев). После того как Парфений, после долгих лет искушений, бед и скорбей, наконец обосновался на Афоне, получив пристанище в Пантелеймоновом монастыре, старец Арсений внезапно посылает его в Сибирь, в город Томск. Это вызывает у инока ужас. Он пал ему в ноги и начал просить, чтобы тот не отсылал его в неизвестные края<sup>130</sup>. На это старец ответил: «Ты недоумеваешь — куда посылаю тебя: я больше всех о тебе сожалею, но посылает Сам Бог, и есть Его святая воля — тебе идти в Россию»<sup>131</sup>. Инок пошел без документов, без денег и нашел указанное место и начал там подвизаться. В этом и был его путь ко спасению.

Таким образом, мы видим старчество как духовное делание. Жизни старцев были связаны как видимыми, так и невидимыми связями, и никто посторонний не смог войти в это невидимое «тайное общество». Вход в него совершался через труды, подвиги, молитву, самоумерщвление, смирение и послушание. Старцы в России были связаны невидимым духовным единством, которое посредством передачи опыта давало возможность подвизающимся под их руководством восходить на высоту совершенства, когда духовный опыт переходит в мистический путь живого богообщения.

<sup>129</sup> Великие русские старцы... С. 412.

<sup>130</sup> *Парфений (Агеев), инок*. Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле. М., 1867. Ч. 3. С. 80–81.

<sup>131</sup> Там же. С. 80.

*Святитель Тихон Задонский и его место в духовной жизни России XVIII в.*

Святитель Тихон Задонский (1724–1783)<sup>132</sup>, великий русский старец, подвижник, мистик. Всякий, кто приступает к изучению творчества свт. Тихона Задонского, пытается выяснить проблему, кто и в какой мере оказал влияние на богословское творчество святителя. При этом одни исследователи приписывают влияние на его творчество известного лютеранского теолога-мистика Иоганна Арндта (1555–1621), другие пытаются доказать, что это влияние было номинальным, а учение Тихона о спасении основывается на святоотеческом учении. Данная проблема затрагивается почти во всей современной литературе о святителе Тихоне. Не имея возможности произвести тщательный анализ взглядов многочисленных авторов на этот вопрос, мы можем все же дать общее представление о нем.

Известно, что святитель был знаком с книгой Арндта «Об истинном христианстве». Насколько он ценил ее, видно из одного письма святителя к духовному чаду: «Вам ради вышеописанного нет удобнейшего места, яко место уединенное, куда вам советую переселиться и начать сначала святую Библию читать, с рассуждением разных Божиих дел, которые она тебе представит; и всегда, поутру и нощию, в ней поучаться, и Арндта прочитывать, а

<sup>132</sup> О нем см.: *Сергиевский Н.А.* Святитель Тихон, епископ Воронежский и Задонский и всея России чудотворец. Его жизнь и подвиги, чудеса, прославление по смерти и творения. М., 1898; *Попов Т.Д.* Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. М., 1916. Библиография работ свт. Тихона и исследований о нем: Исихазм: Аннотированная библиография... С. 577–579. Первое описание жизни Тихона, и одно из лучших, было составлено митрополитом Киевским Евгением (Болховитиным) (1767–1837), который сам собирал сведения о святителе Тихоне (см.: «Полное жизнеописание преосвященного Тихона Воронежского», изданное в конце XVIII века). Источниками для «Жизнеописания...» послужили записки келейников святителя – Иоанна Ефимова и Василия Чеботарева, статьи в разных периодических изданиях, архивы Св. Синода, устные рассказы жителей Задонска, Воронежа, Ельца и Ливен. В 1825–1826 гг. в Санкт-Петербурге были изданы «Сочинения преосвященного Тихона, епископа Воронежского и Елецкого» в 15 частях. В 1836 году вышло полное собрание творений святителя. Затем составлена духовным писателем, почитателем монашеского образа жизни Н.В. Елагиным (1817–1891), «Жизнь святителя Христова Тихона I, епископа Воронежского и Елецкого, с присовокуплением избранных мест из его творений» (М., 1861).

в прочие книги, как в гости, прогуливаться»<sup>133</sup>. Влияние Арндта на свт. Тихона подтверждают как исследования прошлого века, так и современные. И прот. Г. Флоровский, и В.В. Зеньковский, например, утверждают, что вряд ли случайно его главный труд носит то же название, что и книга Арндта. Они считают, что, по всей видимости, свт. Тихон находился под влиянием немецкого пиетизма.

Современный анализ проблемы влияния Арндта на богословие святителя дан свящ. Павлом Хондзинским в статье «Два труда о истинном христианстве – святитель Тихон Задонский и Иоганн Арндт». Отец Павел не отвергает влияния Арндта на святителя, но это влияние, считает он, не затронуло основ православного богословия. При сопоставлении работ, считает о. Павел, «прежде всего обращает на себя внимание близость целей и подходов: истинность христианства и там, и там полагается прежде всего в нравственном и духовном возрождении, без которого правые истины вероучения «ничтоже пользуют». Таким образом, «несомненно, точка соприкосновения есть и в стремлении сквозь реальности земного мира увидеть реальность духовную. Однако у святителя Тихона это все теплее и более с нравственно-практическим уклоном, хотя и основано на опыте духовном»<sup>134</sup>. Такого же мнения придерживается и иеромонах Гавриил (Мельников)<sup>135</sup>. Как считает прот. Павел Хондзинский, святитель Тихон мог позаимствовать у Арндта некоторые идеи из «Истинного христианства», но при этом синтезировать их в святоотеческий дискурс. Святитель обладал способностью «отыскивать духовный смысл в явлениях и событиях видимого мира»<sup>136</sup>. Что же касается чистоты православного учения свт. Тихона, то его показал в своей диссертации

<sup>133</sup> Тихон (Задонский), свт. Письма. Послания. Творения. М., 1889. Т. 6. С. 330. Письмо 31.

<sup>134</sup> Хондзинский П., прот. Два труда об истинном христианстве – святитель Тихон Задонский и Иоганн Арндт — [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Tihon\\_Zadonskij/](https://azbyka.ru/otechnik/Tihon_Zadonskij/) (дата обращения: 02.05.2020).

<sup>135</sup> Мельников Д. В. (иеромонах Гавриил). Иоганн Арндт и черновики Св. Тихона Задонского «О истинном христианстве» // Вестник Воронежского государственного университета. 2018. № 2. С. 35–38.

<sup>136</sup> Хондзинский Павел, прот. Два труда об истинном христианстве. Там же.

«Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении» схиархимандрит Иоанн (Маслов), обратив внимание на то, что у святителя Тихона содержатся все необходимые аспекты православного учения о спасении<sup>137</sup>. Мы добавим, что свой личный опыт он всегда сверял со святоотеческим опытом. Такова была реальность духовной жизни в России в XVIII веке. В лице Тихона мы видим не влияние протестантских идей, а их преодоление, как и в XIX веке в лице святителя Филарета происходило преодоление, в данном случае, католических идей мистического богословия.

Не имея здесь возможности подробно изложить содержание этой проблемы, ограничимся констатацией неоспоримого, на наш взгляд, факта, что святитель Тихон, прилежно собиравший повсюду свое духовное сокровище, отнюдь не находился под определяющим влиянием протестантско-пиетистской теологии. Оригинальность его творчества несомненна<sup>138</sup>.

В этом параграфе мы ставим задачу показать, в первую очередь, образ русского старца-мистика XVIII века в лице святителя Тихона. Разбор как общего жития, так и его богословского наследия выходит за рамки данного нашего исследования, которое будет построено на основании биографических описаний его келейников, свидетельстве о жизни святителя его современников, оценке исследователей его как мистика и его собственного богословского наследия. У некоторых исследователей возникают вопросы о старчестве святителя, насколько его личность соответствует образу восточного мистика. Так как он действительно испытал влияние как святоотеческого, так и западного богословия, возникает вопрос о том, насколько это могло отразиться на его духовном состоянии как старца и на его богословском творчестве как плодотворного писателя.

<sup>137</sup> Иоанн (Маслов), схиархим. Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М., 1993.

<sup>138</sup> Климков О.С. «Евангельская философия» Тихона Задонского в контексте русской духовной культуры // *Litera*. 2017. № 2. С. 54–73. — [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=23298](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=23298) (дата обращения: 02.05.2020).

Святитель Тихон изучал и использовал в своих сочинениях наиболее часто святоотеческое наследие святителя Иоанна Златоуста, преподобного Макария Египетского, святителя Кирилла Иерусалимского, священномученика Иринея Лионского, блаженного Августина. Русский историк И. Смолич видит в святителе Тихоне образ русского старца-мистика. Его духовную деятельность он рассматривает в контексте общего движения старчества на Руси, но проводит к нему линию, идущую от преп. Макария Египетского, которого свт. Тихон особенно любил, читал и переводил. И действительно, святитель не одинокий подвижник, он органически вписывается в единое духовное поле русского подвижничества, соединяя в себе опыт странничества и старчества. Об этом имеется и свидетельство других русских старцев, современников святителя. Архимандрит Кирилло-Новоезерского монастыря о. Феофан в своих записках пишет, что он сам лично знал святителя: «Преосвященный Тихон Задонский... много чудес было от него. Я у него был еще в живых; он меня у себя оставлял»<sup>139</sup>. В другом месте он пишет: «Сколько случилось мне знать мужей добродетельных! Великие старцы были, от которых я учился. Тихон Воронежский, о. Феодор, о. Клеопа, можно сказать, что чудотворцы!»<sup>140</sup>.

Святитель находился и в общении, и в переписке с другими старцами. Так, он в письмах к старцам Саровским (известно всего шесть писем) обращается к строителю, которым в то время был о. Ефрем, и упоминает о. Пахомия<sup>141</sup>. После себя Святитель Тихон оставил имя «подвижника» — так к нему относится, например, святитель Игнатий Брянчанинов, называя его своим наставником: «Пример его всегда испускал утешительные и наставительные лучи в мое сердце»<sup>142</sup>.

<sup>139</sup> Записки о. Феофана... С. 218.

<sup>140</sup> Там же. С. 208.

<sup>141</sup> *Тихон (Задонский), свт. Письма (1764–1768) // Творения. М., 1889. Т. 1. С. 232–233, прим. XI.*

<sup>142</sup> *Игнатий (Брянчанинов), свт. Избранные письма. СПб., 2010. Т. 6. С. 119.*



*Мистический опыт святителя Тихона*

Теперь перейдем к главной теме. Богословие Тихона как синтез западной и восточной мистики имеет, с одной стороны, святоотеческое содержание, с другой, некоторые мысли и идеи у него не выражены с помощью восточной терминологии, что в некоторой степени смещает и акценты духовной жизни. Так, например, у него нет таких выражений, как созерцание, энергия, синергия, обожение и пр. Но хотя у святителя Тихона имеется как восточная, так и западная форма Богообщения, но по содержанию его духовная жизнь полностью отвечает святоотеческому опыту. В одном из сочинений он пишет: «О коль великое утешение христиане верою почерпают отовсюду, что с Богом удастаиваются беседовать, изъяснить невозможно!» Как человек почитает за счастье беседовать лицом к лицу с Царем, так и с Богом за блаженство почитает «верою на пресвятое Его лице смотреть, и советы сердечные, которые Он и прежде предложения нашего знает, предлагать»<sup>143</sup>. Эти слова — не схоластическое выражение, это то, что он сам пережил. Этот духовный опыт выводит его на уровень высшего духовного созерцания<sup>144</sup>.

У святителя Тихона просматривается образ восточного мистика. Духовное делание состоит, в первую очередь, в отречении от мира, от привязанности к мирским попечениям, уединение для богомыслия и молитвы. В одном из писем он пишет: «Житие наше на земли путь есть и мы путники есмы, пришельцы и странники, якоже вси отцы наши (1 Пар. 29.15): убо отчество наше, дом наш, упокоение нашего место, наследие наше не zde есть»<sup>145</sup>. В другом месте он пишет: «Мы странники и пришельцы есмы на земле, якоже и отцы наши. Отчество наше — небо. К которому мы созданы и святым Крещением обновлены, и словом Божиим позваны. Что же нам, странникам и пришельцам, остается делать, как zde в мире сем телом жить, и ногами ходить, пока Бог не позовет нас отсюду, но сердцами и помышления-

<sup>143</sup> Тихон (Задонский), свт. Об истинном христианстве // Творения. М., 1889. Т. 4. С. 402.

<sup>144</sup> См. также: Есюков А.И. К реконструкции христианской философии Тихона Задонского // Проблемы культуры, языка, воспитания. Архангельск, 1996. № 2. С. 84–99.

<sup>145</sup> Тихон (Задонский), свт. Творения. М., 1889. Т. 6. С. 293.

ми в отечестве своем пребывать; и ни о чем, кроме к нужных к житию сему, не пещися, и не скрывать на чужой земле сокровищ себе»<sup>146</sup>. После отречения от привязанности к миру, «который в сердце нашем живет», душа стремится к уединению, в котором она беспрепятственно может общаться с Богом. «В уединении и тишине, а не в народе и молве роятся добрые и небесные мысли»<sup>147</sup>. Настоящее уединение человек обретает в монашестве. В отличие от западных мистиков, у святителя уединение не означает отвержение внешнего авторитета Церкви. Свт. Тихон постоянно находился в общении с другими старцами, которые прошли через этот опыт. В России старчество — не удел одиноких индивидуалистов, мистиков. Это система, но живая, не механизм, а организм. Поэтому он проповедует: «Когда хочешь по-монастырски жить, забуди благородие, но думай, что ты един от подлых (простых) людей. .. Тако гордость и пышность уничтожится, и на место ее войдет в сердце твое смирение»<sup>148</sup>.

В сочинении «О истинном христианстве» святитель показывает, что духовная жизнь — это не напряжение одних душевных усилий человека. В борьбе со страстями необходима синергия, содействие усилиям человека божественной благодати: «Божия благодать есть жизнь душ наших: без благодати Божией душа наша жива быть не может»<sup>149</sup>. Что бы мы ни делали, но «Благодати Божией на всяку минуту требуем»<sup>150</sup>. Сердце, пишет святитель, есть «внутреннее человеческое состояние, расположение и наклонение», оно само по себе без божественной благодати наполнено злом. «Сердце доброе и богобоящееся не может быть, как только от Бога»<sup>151</sup>. Вторая, внутренняя сторона духовной жизни, созерцание, начинается с богомыслия и молитвы. В духовной брани и терпении сердце очищается, внутренний слух и внутреннее

<sup>146</sup> Тихон (Задонский), свт. Творения. Т. 5. С. 31.

<sup>147</sup> Там же. Т. 1. С. 219.

<sup>148</sup> Там же. С. 223.

<sup>149</sup> Там же. Т. 6. С. 149.

<sup>150</sup> Там же. С. 149.

<sup>151</sup> Там же. Т. 2. С. 109.

умное око открывается. И тогда Слово Божие, читанное в уединении с усердием и размышлением, открывает человеку тайну божественной воли<sup>152</sup>.

Что же касается его личного опыта, то когда он углублялся в созерцательную молитву, то достигал видения божественного света. И тогда открывалось его внутренне око, и он видел Бога. Здесь все признаки восточного мистического опыта. В записках В.И. Чеботарева и И. Ефимова, келейников свт. Тихона, дается описание его мистического опыта: когда святитель молился, то входил «в такое глубокомыслие, что ничего не чувствовал, сам же на коленях стоял лицом на восток, руки поднявши к небесам»<sup>153</sup>. По всей видимости, свт. Тихон на опыте имел представление о Божественном свете, у него были видения и откровения. О первом своем видении он рассказал своему келейнику И.В. Чеботареву: «Я сказываю тебе келейно, и ты должен молчать о сем. Еще до пострижения в монашество я любил ночное время без сна провожать, а занимался либо чтением душеполезных книг, либо душе-спасительными размышлениями...». И вот однажды, размышляя о вечном блаженстве, святитель увидел, что «небеса разверзлись и там такое сияние и светлость, что бранным языком сказать и умом понять никак невозможно»<sup>154</sup>. За два года до кончины святителя, как повествует его келейник, «осияние и нередко являлось ему днем, а иногда к вечеру, то во всю келию, а иногда в каком-нибудь углу оной, так что он от того иногда смущенные мысли имел. Воображая, не вражеская ли то прелесть, хотя сердце его от такого видения чувствовало-де однако некоторое увеселение»<sup>155</sup>. Опыт свт. Тихона можно сравнить с опытом преп. Симеона Нового Богослова, который также говорит об опыте видения света<sup>156</sup>. По замечанию прот. Георгия Флоровского, «чувствуется в его опыте обновление Византийских созерцаний... У свт. Тихона

<sup>152</sup> *Тихон (Задонский), свт.* Творения. Т. 1. С. 71.

<sup>153</sup> Там же. Т. 6. С. 8.

<sup>154</sup> Там же. С. 7.

<sup>155</sup> Там же. С. 41.

<sup>156</sup> *Иларион (Алфеев), еп.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. СПб., 2008. С. 310–330.

Фаворские видения бывали очень часто, иногда даже повседневно... Иногда видел свет он и в келии своей, и сердце его увеселялось от этих созерцаний»<sup>157</sup>. О свете будущего века свт. Тихон пишет и в своих писаниях: «Ненасытно желают люди Бога видеть, люди, которых сердце любовью Его уязвилось. И в этом веке они предчувствуют это видениями. Ныне создание Его видим, благодеяниями Его снабждаемся, слышим святое слово Его, дарования Его на нас щедро изливаются. А в будущем веке они увидят “Его лицом к лицу”»<sup>158</sup>. Характеризуя духовный опыт и богословие святителя Тихона, Флоровский пишет, что это не догматическая система, скорее мистическая этика, или аскетика. Но это был первый опыт живого богословия, и опытного богословия<sup>159</sup>. Вместе с тем, по замечанию прот. Василия Зеньковского, мистика свт. Тихона — это опыт «живого богословия»: «Мистика св. Тихона иногда приближается к западной... но, по существу, она вся светится тем, что присуще восточно-христианской мистике»<sup>160</sup>.

Таким образом, святитель Тихон является образом русского подвижника-исихаста и мистика. На примере свт. Тихона видно, что мистический опыт сохранялся на Руси в XVIII веке. Значение подлинного старчества имело огромное значение для России. Святитель показал, что духовный опыт в христианстве это не догма, он, с одной стороны, индивидуален и разнообразен, но в пределах единой восточной парадигмы и в ограде, в послушании Православной Церкви. Учение о спасении он излагает в святоотеческом контексте. Духовное делание включает в себя аскетический подвиг поста, бдения, молитвы постоянной, устной, литургической. Воздержание, борьба со страстями, терпение, смирение – это аспекты духовного делания. Особое внимание он уделяет послушанию Церкви. Таким образом, как учит святитель, формируется внутренний человек с чистым сердцем, и только в чистое сердце снисходит благодать. Благодать - великая сила, без нее невозможно достиг-

<sup>157</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия... С. 125.

<sup>158</sup> Тихон (Задонский), свт. Творения. Т. 5. С. 45.

<sup>159</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия... С. 125.

<sup>160</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 62.

нуть спасения, но и без усилий человека Бог нас не спасет. Поэтому всегда святитель в своих письмах после духовно-нравственного назидания пишет «спасайся».

*Преп. Паисий Величковский и возрождение исихазма*

В этом параграфе необходимо рассмотреть личность и богословие преподобного Паисия Величковского, который представляет своеобразный образ старца-мистика-паламита. Как известно, история русского старчества конца XVIII – начала XIX веков, именно как исихастского движения, связана с именем преподобного Паисия Величковского (1722–1794), благодаря которому начинается духовное возрождение в России<sup>161</sup>. Как отмечает И. Смолич, в последней четверти XVIII столетия возникла личность старца Паисия (Величковского), ему принадлежит заслуга возрождения старчества в жизни монахов и мирян<sup>162</sup>. 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<sup>163</sup>. С Афона и Константинополя исихастское движение, понимаемое в широком смысле, перешло на Балканы, распространилось по Валахии, Молдавии и Руси, по-видимому, через духовных преемников преп. Григория Синаита<sup>164</sup>.

<sup>161</sup> См.: Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. С присовокуплением предисловий на книги Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия пресвитера и Нила Сорского, сочиненных другом его и сподвижником старцем Василием Поляномерульским, о умном трезвении и молитве. М., 1847 (4-е переизд. 2001); см. также: *Четвериков С., прот.* Молдавский старец Паисий Величковский. Париж, 1988; Преподобный Паисий Величковский: Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII–XIX вв. / Сост. П.Б. Жгун, М.А. Жгун; общ. ред. Д.А. Пospelова, О.А. Родионова. М., 2004; *Тахиаос А.-Е.* Преподобный Паисий Величковский. Автобиография. Житие. Сергиев Посад, 2006. О ситуации с изданиями жития преп. Паисия см.: *Майнардиди А.* Житие и автобиография в литературном наследии старца Паисия Величковского // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 2014. Т. 63. С. 205–219.

<sup>162</sup> См.: *Смолич И.* Жизнь и учение старцев... С. 101.

<sup>163</sup> См.: *Мейендорф И., прот.* История церкви и восточно-христианская мистика... С. 326.

<sup>164</sup> См.: *Яцимирский А.И.* Возрождение византийско-болгарского религиозного мистицизма и славянской аскетической литературы в XVIII в. Харьков, 1905; *Тахиаос А.-Э.* Воз-

Говоря о преп. Паисии, исследователи отмечают: «Приобретя в общении с валашскими старцами навык умной сердечной молитвы, молодой подвижник испросил их благословения отправиться на Афон, куда и прибыл в 1746 г., в возрасте 24-х лет»<sup>165</sup>. Паисий поселился в калливе, именуемой Кипарис. Он посещал отшельников и пустынножительных отцов, искал того, кто безмолвствует, преуспевает в монашеском житии и хорошо знает духовные писания<sup>166</sup>. Как известно, духовная жизнь на Афоне хотя и подверглась испытаниям, но никогда не угасала. Феномен Афона XVIII в. состоял в том, что сформированный здесь духовный опыт монашеской жизни выражал в наиболее полной форме идеал христианской жизни. Поэтому на Афон стремились попасть многие ищущие уединенной жизни и духовного совершенства.

Главными принципами афонской жизни были аскетическое делание, умная форма молитвы и богослужение, а также верность святоотеческой традиции. Епископ Порфирий (Успенский) пишет: Афонские монахи проводили жизнь свою в молитве и не занимались науками<sup>167</sup>.

Первые годы пребывания преп. Паисия на Афоне самые загадочные. Непонятно, как простой инок, не имеющий пропитания и пристанища, едва не умерший от голода и холода, вдруг становится вождем, старцем для других. Иеросхимонах Сергей (Четвериков), исследуя жизнь преп. Паисия, пишет, что преподобный в это время ходил зимой босиком и без теплой одеж-

---

рождение византийского мистицизма старцем Паисием Величковским (1722–1794). Фессалоники, 1994; *Петр (Пиголь), игум.* Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. М., 1999; *Козарезова О.О.* Мистическое богословие Григория Паламы и традиция исихазма в аскетике преподобного Паисия Величковского. М., 2016.

<sup>165</sup> История русского православного зарубежья. М., 2016. Т. 1, Кн. 1: Русское православное присутствие на христианском Востоке. С. 243.

<sup>166</sup> *Порфирий (Успенский), еп.* История Афона. М., 2007. Т. 1. С. 422. Тем не менее он не преуспел в этом поиске. Ср.: «Поиск духовного наставника, несмотря на приложенные отчаянные усилия, не увенчался успехом» (История русского православного зарубежья. М., 2016. Т. 1. С. 243).

<sup>167</sup> См.: *Порфирий (Успенский), еп.* История Афона... С. 951.

ды, в келье своей он не имел ничего, кроме святоотеческих книг<sup>168</sup>. Но эти трудности внешнего жития не мешали, а наоборот, способствовали формированию в нем внутреннего человека — подвижника. Преп. Паисий не обращал внимания на физические и материальные трудности, но искал духовного совершенства.

Вот как он сам описывает первые годы своего пребывания на Афоне: «И так я, как овца без пастыря, остался никем не окормляемый, и начал скитаться там и сям, желая найти для своей души пользу, покой и окормление, и не обретал этого, пока не достиг небурного пристанища Святой Горы...»<sup>169</sup>. Можно сказать, что преп. Паисий пошел по особому пути, т.к. в руководители он взял себе наставление святых Отцов. Это не значит, что он не находился в общении со старцами. Такая жизнь без старческого руководства на Афоне была невозможна. Но преподобный каждый свой шаг, каждое наставление проверял в учении святоотеческом. Эта была первая проблема духовной жизни, которую он решил таким образом.

Постепенно к преп. Паисию начали приходить братья, искавшие духовного руководства, и вокруг Паисия сформировался круг учеников<sup>170</sup>. Как видно, в то время были искатели, но не было вождя, который повел бы всех за собой. И вот в лице преподобного Бог воздвиг вождя духовного Израиля афонских иноков. В этом заслуга и значение преп. Паисия как первопроходца в деле возрождения духовного пути русского Афона в XVIII веке.

Преп. Паисий не только встал на путь духовного подвига и сам упражнялся в умной молитве, но и создал общину любителей духовного подвига умного делания, развернул широкую деятельность по сбору святоотеческого

---

<sup>168</sup> Подробнее: *Сергий (Четвериков), иеросхим.* Молдавский старец Паисий Величковский. Париж, 1988.

<sup>169</sup> *Паисий Величковский, прп.* Первое послание отцу Димитрию // *Он же.* Житие и избранные творения. Церковно-славянский текст с параллельным русским переводом А.П. Власюка. Серпухов, 2014. С. 407–409.

<sup>170</sup> Там же. С. 409–411.

аскетического наследия и его переводу на славянский и молдавский языки<sup>171</sup>. И в процессе духовной деятельности он открывает вторую проблему духовной жизни: не зная древнегреческого языка, на котором были написаны святоотеческие творения, он не может найти понятный перевод сочинений святых Отцов. Но он понимал, что без чтения святоотеческих текстов на языке оригинала он не сможет усвоить и осмыслить многие аспекты духовного подвига. Греческий язык он знал, но здесь он столкнулся с тем, что греки в это время говорили уже не на древнегреческом, а на новогреческом наречии, поэтому многие из них и сами не понимали древние тексты. Из-за этого святоотеческие аскетические творения не были востребованы на Афоне. Да и вообще отношение к учености было крайне отрицательное, так как это считалось влиянием Запада. Книжность была необычна в те времена для подвижников Святой Горы, книжные и рукописные собрания монастырей были невостребованы. Поэтому, когда преп. Паисий искал оригиналы святоотеческих творений, на него смотрели с изумлением и непониманием<sup>172</sup>. Как сам преп. Паисий свидетельствует, он долго искал святоотеческие творения и не мог найти. И только случайно «греческие рукописные подлинники были обреты им в скиту св. Василия Великого, монахи которого занимались переписыванием текстов аскетико-созерцательного содержания»<sup>173</sup>.

Конечно, преп. Паисий не был одинок в собирании святоотеческого наследия. Как видно из истории Афона, туда часто приезжали греческие иерархи и даже патриархи. Они, как мужи образованные, часто поощряли книгоиздательство и даже по возможности финансировали издание или переписывание книг. Например, огромную роль в возрождении интереса к святым

---

<sup>171</sup> См.: *Хибарин И.* Литературно-переводческая деятельность старца Паисия Величковского // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 12. С. 58–62; *Леонид (Поляков), иером.* Старец Паисий Величковский как учитель аскетики // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 10. С. 44–55; *Он же.* Литературная деятельность схиархимандрита Паисия Величковского // Вестник русского западно-европейского патриаршего экзархата. Париж, 1973. № 81–82, 83–84. С. 69–105; 203–237.

<sup>172</sup> См.: История русского православного зарубежья... С. 245.

<sup>173</sup> Там же.



отцам сыграли митрополит Коринфский Макарий, преп. Никодим Святогорец. Но только преподобный Паисий сумел создать целую школу переводчиков и книгоиздателей святоотеческого наследия, и в этом получил всеобщую поддержку. В это время на Афоне на покое находился Константинопольский патриарх Серафим (Анина) — как свидетельствуют современники, муж высокой духовной жизни, — от которого Паисий так же получал поддержку в его деятельности. Таким образом, преп. Паисий, получив общую поддержку всего иноческого общества Афона, стал на путь духовного делания. После многолетних подвигов, им было положено начало великому делу — возрождению умного делания, созерцательной сердечной молитвы<sup>174</sup>.

Подводя некоторый итог афонской деятельности преп. Паисия и его сподвижников, следует сказать, что преп. Паисий много потрудился для возрождения исихастской традиции. 17 лет он подвизался на Афоне и уехал отсюда с 64 учениками, среди которых были славяне и молдаване. В 1763 году в Молдавии он получил в духовное руководство монастырь Драгомирна, затем в 1775 году переселился в монастырь Секуль, а затем в Нямецкий монастырь, где подвизался до своей кончины в 1794 г.

В Молдавии преп. Паисий составил общежительный устав для своего монастыря<sup>175</sup>. В нем прослеживается основная линия исихастской духовной традиции восточной Церкви — сочетание духовного делания и созерцания в достижении совершенства умной молитвы. Основные его принципы таковы:

1. Духовное делание или духовный подвиг, заключающийся в нестяжании,

---

<sup>174</sup> См.: *Паисий (Величковский), прп.* Об умной, или внутренней, молитве. М., 1902; современное издание: *Паисий Величковский, прп.* Житие и избранные творения: Церковно-славянский текст с параллельным русским переводом... С. 486–544; см. также: *Паисий Величковский, прп.* Полемиические произведения, поучения, письма / Сост. П.Б. и М.А. Жгун. Общ. ред. О.А. Родионова. М., 2007. Кроме того, имеются научные исследования этой темы: *Четвериков С., прот.* Путь умного делания и духовного трезвения: (Старчествование архимандрита Паисия Величковского на Афоне и в Молдовлахии) // Путь. Париж, 1926. № 3. С. 65–83; *Илия (Читтерио), иером.* Учение преподобного Паисия Величковского по письменным свидетельствам // Православная община. М., 1997. № 42. С. 61–82.

<sup>175</sup> Несмотря на то, что текст Устава издан, он остается библиографической редкостью: *Паисий Нямецкий (Величковский), прп.* Избранные творения. Пос. Песочный, 2002. С. 18–50.

соблюдении заповедей, воздержании, умерщвлении плоти, молитвы (богослужение, псалмопение, богомыслие, устная молитва); 2. Одновременно инок проходит послушание, которое определяется в данном случае не как христианская добродетель, а как средство полного отсечения своей воли, в результате чего рождается истинное смирение и формируется состояние бесстрастия, тишины – исихии. 3. В исихии подвижник постепенно достигает состояния непрестанной, умной, безмолвной молитвы Иисусовой. 4. Этот подвиг выводит подвижника на высшую ступень боговидения — созерцание божественного света. Преп. Паисий формирует в своих монастырях и молдавских скитах именно такое общество, «общество ангельское». И это не метафора: если исследовать жизнь иноков в таких обществах, она в действительности как бы воссоздает реальность ангельского мира. Духовные дарования отдельных подвижников проявляются в виде сверхъестественных явлений, и в целом такое житие можно рассматривать как направленное к мистическому опыту боговедения.

Преп. Паисий различает два образа духовной жизни: мирской и монашеской. Не отвергая мирскую жизнь и не считая, что живущие в миру не могут спастись, а также не поощряя в полной мере отшельничества, преподобный ставит на первое место путь ко спасению через общежительное монашеское житие. В монашестве преп. Паисий, вслед за преп. Иоанном Кассианом, различает три вида: общежитие, скитское житие и отшельничество, или пустынноничество. Один из главных принципов монашеской жизни — это уединение, которое имеет несколько видов. Преп. Паисий настаивает на таком уединении, когда безмолвствующий не один подвизается, а с собратом, чтобы вместе творить молитву. Этот вид уединения дает возможность выработать такие духовные качества, как послушание и смирение. С другой стороны, он не приводит к нарушению психической деятельности, тогда как полное уединение может оказать негативное влияние на психику из-за полной информационной и коммуникативной изоляции. Этот вид духовной жизни преп. Паисий, в согласии с преп. Иоанном Лествичником, называет цар-

ским<sup>176</sup>. Монашеское общежитие есть общество не земное, но небесное; оно формирует человека как сотаинника Христова. Общежительное монашеское житие является «иным миром», новым житием, новым обществом, в котором формируется новый человек. Как говорит преп. Паисий, «общее жительство всех братьев, собранных в нем о имени Христовом, хотя бы они и из разных народов и стран были, столь великой любовью их связывает, что все они становятся единым телом, а друг для друга — членами (1 Кор. 12.27); все вместе единую имеют главу — Христа, все горят любовью к Богу, к своему по Богу отцу и друг ко другу... И за такую свою истинную, духовную и единомысленную любовь становятся они подражателями жизни Господа, апостолов и ангелов, с верой и любовью повинуюсь во всем отцу своему по Богу и наставнику, как Самому Богу...»<sup>177</sup>. Причем для преп. Паисия такое понимание не метафора и не символ, а реальность духовной жизни, ибо присутствие Бога в жизни монахов такое же реальное, как и видимая жизнь человека. Ибо монашеское житие, как отмечает преподобный, есть «законное обучение мысленной брани против мысленного врага для воинов Христовых», «корабль, благоуправляемый Духом Святым, безопасно переправляющий тех, которые вошли в него и такому благому управлению без сомнения повинуются, к пристани Царствия Небесного через соленое море этой жизни»<sup>178</sup>.

Основной задачей для каждого монаха было достижение умного делания. В послании «Об умной или внутренней молитве» преп. Паисий подробно описывает значение послушания и смирения для достижения умного делания: «Усердствующий обучаться этому Божественному деланию, должен... предать себя в полное отсечение своей воли и своего рассуждения — человеку, боящемуся Бога, усердному хранителю Его Божественных заповедей и неопытному в этом мысленном подвиге, могущему, по писанию святых От-

<sup>176</sup> Паисий (Величковский), *прп.* Письмо первое иерею Димитрию // Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. Свято-Введенская Оптина Пустынь, 2001. С. 238–256.

<sup>177</sup> Там же.

<sup>178</sup> Там же. С. 240–241.

цов, показать повинующемуся незаблудный путь ко спасению — путь умного делания молитвы, тайно совершаемой умом в сердце. ... Смирением же, рождающимся от послушания, по свидетельству святого Иоанна Лествичника и многих св. отцов, возможет он избежать всех прелестей и сетей дьявольских, и тихо, безмолвно, без всякого вреда, постоянно упражняться в этом мысленном деле, с великим душевным преуспеянием»<sup>179</sup>. Послушание ведет к истинному смирению, которое уже есть дверь к исихии. Благодать Святого Духа даруется только смиренным. Смирение есть необходимое условие правильного протекания процесса синергии воли человеческой и благодати Божией. Таким образом, нестяжательность, духовный подвиг, послушание и смирение — это основные аспекты духовного делания, необходимые для стяжания благодати Святого Духа и достижения совершенной формы молитвы.

Духовное делание для подвижника начинается с духовного руководства и чтения отеческих книг. Деянием называется «весь монашеский подвиг, которым, при помощи Божией, понуждался бы кто-нибудь на любовь к ближнему и Богу, на кротость, смирение и терпение и на все прочие Божии святоотеческие заповеди». При этом духовный подвиг необходим для «стяжания истинного, здорового, непрелестного, и смиренномудренного разума, как для составления телесной жизни необходимо дыхание»<sup>180</sup>. И пока человек еще не достиг через смирение полностью отсечения своей воли, «пока еще ум управляется человеческим самовластием и произволением»<sup>181</sup>, еще идет процесс духовного подвига, это все делание или деяние.

Поднимаясь по этапам духовного роста, инок должен прийти до священного безмолвия, когда он сможет совершать — безопасно для своего духовного устройства — умную молитву. Умную молитву преп. Паисий называл таинственным делом, художеством из художеств. При этом преп. Паисий

<sup>179</sup> Паисий (Величковский), *прп.* Об умной или внутренней молитве. М., 1902. С. 37–38.

<sup>180</sup> Там же. С. 15–16.

<sup>181</sup> Там же. С. 18.

различал внешнюю форму молитвы и внутреннюю, неизреченную, таинственную: «Пусть будет известно, что по писанию святых и богоносных отцов наших, есть две умные молитвы: одна новоначальных, принадлежащая деянию, а другая совершенных, принадлежащая видению; та — начало, а эта — конец, потому что деяние есть восхождение видения»<sup>182</sup>. Именно поэтому в духовном делании преп. Паисий учил поиску уединенного жития — исихии, «которое приличествует одним совершенным и бесстрастным и тем, кто чудесно по смотрению Божию призван к такому житию»<sup>183</sup>. Поиск внутреннего безмолвия и непрестанная молитва Иисусова суть творческий акт, художество из художеств, которое выводит человека за пределы этого временного жития и вводит в область мистического богопознания.

В человеке, который достиг умного делания, его воля уже полностью подчиняется воле Божией и в синергии, содействии божественной благодати подвижник достигает созерцания света: «Тогда благодать Божия... взяв ум, ею очищенный... возводит, как по ступеням, в вышесказанные духовные видения, открывая ему, по мере его очищения, неизреченные и непостижимые для ума Божественные тайны», т.е. созерцание божественного нетварного света... «и это воистину называется истинным духовным видением»<sup>184</sup>.

У преподобного Паисия можно найти много параллельных мест учения об умной молитве, согласным с учением святителя Григория Паламы, изложенным им в «Триадах». Поэтому преп. Паисия можно представить как паламита. Это таинство заключается в том, что душа есть образ Божий, и когда она чиста и непорочна, то зрит в себе, как в зеркале, Бога. Совершение умной молитвы — это такое таинственное действие, когда сердце становится престолом, «на котором, как на жертвеннике, ум священнодействует Богу тайную жертву молитвы»<sup>185</sup>. Мистическое богословие предполагает, что «ум и

<sup>182</sup> Паисий (Величковский), *прп.* Об умной или внутренней молитве. С. 17.

<sup>183</sup> Паисий (Величковский), *прп.* Письмо первое иерею Димитрию. С. 240.

<sup>184</sup> Паисий (Величковский), *прп.* Об умной или внутренней молитве. С. 18.

<sup>185</sup> Там же. С. 12.

сердце человека суть дело рук Божиих»<sup>186</sup>, «создание Божие», которое сочетается с нетварными энергиями Божиими. «Священная умная молитва... действующая Божией благодатью, очищает человека от всех страстей, возбуждает к усерднейшему хранению заповедей Божиих»<sup>187</sup>. Эта синергия, «при содействии тайно коснувшейся душ ваших благодати Божией», ведет человека к созерцанию божественного света: Бог Сам слышит тайную в сердце совершаемую молитву, ибо «Сам Он требует, как чистой непорочной жертвы, именно такой тайной молитвы, воссылаемой из глубины сердца... Снизу, из сердца привлеки глас; сделай молитву твою таинством» и тогда Господь эту молитву «как чистую жертву приемлет»<sup>188</sup>.

Когда подвижник посредством послушания и смирения достигнет чистоты сердца и просвещения ума, тогда ум благодатью соединяется с сердцем, и человек вводится в область мистического богопознания: «Кто Божиею помощью и вышесказанным подвигом, а более всего глубочайшим смирением очистит душу свою и сердце от всякой скверны страстей душевных и телесных..., тогда благодать Божия, общая всех мать, взяв ум, ею очищенный, как малое дитя за руку, возводит, как по ступеням в вышесказанные духовные видения, открывая ему, по мере его очищения, неизреченные и непостижимые для ума Божественные тайны. И это воистину называется истинным духовным видением, которое и есть зрительная, или, по святому Исааку, чистая молитва, от которой — ужас и видение. Но войти в эти видения не может никто самовластно своим произвольным подвигом, если не посетит кого Бог, и благодатию Своею введет в них»<sup>189</sup>.

В подтверждение своих слов преп. Паисий приводит выдержку из гомилии свт. Григория Паламы, сказанную на праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы. В частности, здесь речь идет о том, что Божия Матерь достигла «крайней высоты Боговидения», и в этом познании она есть первый

---

<sup>186</sup> Паисий (Величковский), *прп.* Об умной или внутренней молитве. С. 12.

<sup>187</sup> Там же. С. 14.

<sup>188</sup> Там же.

<sup>189</sup> Там же. С. 18.

исихаст, или мистик, среди рода человеческого, ибо она «подала Сама Собою Божественному монашескому чину образец внимательного жительства по внутреннему человеку, Она и в делании преподает образец... как высочайшее восхождение к видению... Это деяние как поистине восхождение к видению поистине Сущего»<sup>190</sup>.

Преп. Паисий обращает внимание на видение подвижником нетварного света, которое можно назвать критерием истины мистического состояния подвижника и которое является показателем того, что подвижник подымается от делания к созерцанию: «Если же кто без света благодати дерзнет восходить на такие видения, тот, по святому Григорию Синаиту, пусть знает, что он воображает мечтания, а не видения, мечтая и мечтаясь мечтательным духом»<sup>191</sup>. А кто с помощью Божией узрит этот свет, тот «уже не терпит скитаться вне, потому, что царствие небесное находится внутри нас: его-то когда рассматриваем там и взыскуем чистою молитвою, то все внешнее делается мерзким и ненавистным»<sup>192</sup>.

Таким образом, «Боговидение есть плод здравствующей души, как некоторое конечное совершенство и образ Богодеяния, и потому человек Боготворится»<sup>193</sup>. Подвижники, подражая Божией Матери «пребыванием в безмолвии», могут сказать: «Мы приближаемся... к этому Непреступному и Блаженному Естеству», т.е. для подвижников «безмолвие есть скорое и сокращенное руководство, как успешнейшее и соединяющее с Богом»<sup>194</sup>.

Из вышесказанного следует, что преп. Паисий относится к умной молитве как к высшему духовному созерцанию, которое возводит подвижника в область мистического, Божественного. Посредством умной молитвы подвижник становится тайнозрителем, богоносцем, боговидцем. В самом деле, преп. Паисий учит, что «божественная, приснопамятная и боготворная мо-

<sup>190</sup> Паисий (Величковский), *прп.* Об умной или внутренней молитве. С. 21–22.

<sup>191</sup> Там же. С. 18–19.

<sup>192</sup> Там же. С. 45.

<sup>193</sup> Там же.

<sup>194</sup> Там же.

литва Иисусова, умом в сердце священнодействуемая, есть сердцевина духовного опыта богоносных отцов, свидетельствующих и учащих о сей божественной молитве из просвещения Божественной благодати»<sup>195</sup>. Отцы носили эту молитву как бесценный бисер «в душе своей и в сердце», эта молитва имеет великую силу, тайноводственную, возносит подвижника к познанию божественных тайн. Там, где она «совершалась и сияла среди монахов, то там делание молитвы этой хранилось как тайна великая и неизреченная, одному только Богу и делателям ее ведомая; мирскому же народу делание этой молитвы было совсем неведомо»<sup>196</sup>. При этом преподобный отмечает, что путь к умной молитве устлан подвигом с искушениями страстями и опасностями прелести. Иисусова молитва есть духовное делание высшего порядка, она «есть меч духовный, на заклатие врага Богом нам дарованный... художно умом в сердце совершаемую и невидимо язвящую врага Божественным именем. Молитва эта — делание сердечное»<sup>197</sup>. Созданная по образу и подобию Божию, душа человека имеет в себе две духовные силы — ум и сердце. Ум, очищенный от страстей, есть око души, чистое сердце есть жертвенник на котором «ум священнодействует Богу тайную жертву молитвы»<sup>198</sup>.

Преп. Паисий учит о мистическом содержании умной молитвы и приводит психофизические приемы совершения умной молитвы. При этом он отмечает, что не всем одинаково доступно сердечное делание умной молитвы и нельзя самовольно, без благословения духовника, приступать к этому деланию: «Не может же никто сам собою, без Духа, тайно именовать Господа Иисуса — чисто и совершенно, точию Духом Святым (1 Кор. 12:3)». Совершение Иисусовой молитвы преподобный не ограничивает строгими рамками. Молитва совершается исходя из внутреннего состояния души. «Иной говорит: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя! — все: иной же — половину: Иисусе, Сыне Божий помилуй мя! — и это удобнее, по причине

<sup>195</sup> Паисий (Величковский), *прп.* Об умной или внутренней молитве. С. 5–6.

<sup>196</sup> Там же. С. 7.

<sup>197</sup> Там же. С. 14–15.

<sup>198</sup> Там же. С. 12.



немощи еще ума и младенчества<...>иные учат произносить ее устами, другие же — умом; а я допускаю и то и другое<...>должно молиться — и устами и умом; однако безмолвно и несмущенно должно взывать, чтобы голос, смущая чувство и внимание ума, не препятствовал, пока ум обыкнув в деле, преуспеет, и примет от Духа силу — крепко и всячески молиться. ... А от этого учения можно уразуметь и учение прочих Святых об этом делании, изложенное более прикровенно»<sup>199</sup>.

Таким образом, Иисусова молитва является «самой тайной, безгласной, из глубины сердца посылаемой», которая совершается не действиями тела, и не криком голоса, но «усерднейшим произволением, со всякою тихостью, с сокрушением мыслей и внутренними слезами, с душевною болезнью и затворением мысленных дверей»<sup>200</sup>. Иисусова молитва оказывает различное действие на подвижника. Во-первых, «Божией благодатию, очищает человека от всех страстей, возбуждает к усерднейшему хранению заповедей Божиих, и от всех стрел вражиих и прелестей хранит невредимым»<sup>201</sup>. Во-вторых, эта молитва делает монаха соратником божественной благодати. Когда подвижник «разжегшись серафимским пламенем любви к Богу, и по Боге к ближнему», соделывается строжайшим хранителем заповедей Божиих и, очистив свою душу и сердце от всех пороков ветхого человека, удостоивается быть «избранным сосудом Святого Духа»<sup>202</sup>. В-третьих, эта молитва дает подвижникам божественные духовные дарования, делает их мистиками, формируя в них сверхъестественные качества, возводя подвижников к обожению. Благодаря молитве подвижники, исполнившись различных Божественных даров, «явились по своей жизни светилами и, огненными столпами для вселенной, и, соделав бесчисленные чудеса, делом и словом привели неисчетное множество человеческих душ ко спасению»<sup>203</sup>, т. е. обожению.

<sup>199</sup> Паисий (Величковский), *прп.* Об умной или внутренней молитве. С. 47–48.

<sup>200</sup> Там же. С. 12–13.

<sup>201</sup> Там же. С. 14.

<sup>202</sup> Там же. С. 7–8.

<sup>203</sup> Там же. С. 8.

Таким образом, у преп. Паисия мистическая схема восхождения, классическая схема исихастов XIV века, состоит из следующих духовных ступеней. 1) Духовный подвиг в сочетании с послушанием духовному отцу и чтением святых Отцов. 2) Глубочайшее смирение как плод послушания и подвига. 3) Опыт безмолвной, умной молитвы. 4) Духовное созерцание нетварного божественного света — обожение.

Надо сказать, что в своем учении об умной молитве преп. Паисий полностью опирается на учение святых Отцов, в том числе исихастов XIV в. Преп. Паисий указывает на кафоличность, непрерывность и постоянство духовной традиции Иисусовой молитвы. Эта молитва, учит он, была непрерывным деянием как для древних Богоносных отцов наших, так и между монахами: в Синайской горе, в Египетских скитах, в Иерусалиме и вообще сказать — на всем Востоке, а особенно «на Афонской горе и на морских островах; а в последние времена, благодатию Христовою — и в Великой России»<sup>204</sup>.

Следует заметить, что преп. Паисий — один из первых русских старцев, богословов, кто использует учение свт. Григория Паламы, цитирует его сочинения, знает смысл исихастских споров и деяний соборов XIV века, что свидетельствует о непрерывности духовной традиции, воспринятой преп. Паисием на Святой Горе и перенесенной затем в Россию<sup>205</sup>. Так, следуя учению свт. Григория, преп. Паисий признает нетварность божественного действия, силы, благодати и Фаворского света. Все эти нетварные энергии выражаются одним понятием — благодать<sup>206</sup>. В частности, преп. Паисий пишет,

<sup>204</sup> Паисий (Величковский), *прп.* Об умной или внутренней молитве. С. 7.

<sup>205</sup> О переводах и изданиях свт. Григория Паламы на славянских языках, см.: *Ταχιάος 'Α. 'Ο Παΐσιος Βελιτσκόφσκι (1722–1794) καὶ ἡ ἀσκητικοφιλολογικὴ σχολή του.* Θεσσαλονίκη, 1984. Σ. 78–79; *Грицевская И.М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003. С. 233; *Турилов А.А., Бернацкий М.М.* Переводы сочинений свт. Григория Паламы на славянский язык до XVIII в. (ст. Григорий Палама, свт.) // *Православная энциклопедия.* М., 2006. Т. 13. С. 26–28.

<sup>206</sup> См: *Паисий (Величковский), прп.* Послание иеромонаху Агафону, настоятелю Поляноворонской обители // *Преподобный Паисий Величковский: Автобиография, жизнеописа-*

что святитель Григорий Палама, архиепископ Фессалонитский, учит, что Пресвятая Дева Богородица, «отречением для мира от мира, священным безмолвием ума, мысленным молчанием», пребывая во Свята Святых «приняла от Бога умную молитву»<sup>207</sup>. «Собранием ума в непрестанную Божественную молитву и внимание, и восхождением чрез деяние к боговидению — подала Сама Собою Божественному монашескому чину образец внимательного жительства по внутреннему человеку» и таким образом, «умною молитвою взошла на крайнюю высоту Боговидения»<sup>208</sup>. И далее преп. Паисий приводит примеры из жития и учения многих святых Отцов об умной молитве, в частности, говорит о преп. Григории Синаите, который деланием этой божественной молитвы взошел в крайнее боговидение и как солнце просиял дарованиями Святого Духа в святой Афонской горе.

Таким образом, преп. Паисий первый среди русских подвижников начал систематически осмыслять феномен мистического опыта умного делания и развивать мистическое богословие. В его богословии можно увидеть синтез всего святоотеческого наследия, учения его греческих современников, а также его собственные размышления, полученные в результате духовного опыта.

Впрочем, преп. Паисий не самостоятелен в богословии, но его мистическое богословие — это паламитское богословие. Здесь можно отметить, что преп. Паисий изучил в совершенстве все мистическое богословие как псевдо-Дионисия, так и Паламы. Так, в отличие от первой волны возрождения исихазма на Руси, в XVIII веке преп. Паисий собирает и переводит не только ранневизантийскую литературу, но и паламитскую. Об этом можно судить по его переводам. До сего дня сохранились личные рукописные переводы Паисия, в том числе и посвященные мистическому богословию. Из его писем видно, как он относился к переводам: он не просто переводил, он пе-

---

ние и избранные творения по рукописным источникам XVIII–XIX вв. / Сост. П.Б. и М.А. Жгун; общ. ред. Д.А. Поспелова, О.А. Родионова. М., 2004. С. 249–253.

<sup>207</sup> Паисий (Величковский), *прп.* Об умной или внутренней молитве... С. 20–21.

<sup>208</sup> Там же. С. 23–24.

реживал каждое слово, и поэтому смысл переводимого он воспринял во всей полноте. Можно смело утверждать, что сам преп. Паисий и его помощники очень хорошо разбирались в византийском богословии XIV века. Вероятно, монахи Паисия лучше разбирались в мистическом богословии, чем преподаватели духовных школ в России. Среди рукописей на славянском языке (принадлежащих перу самого преп. Паисия), которые на сегодняшний день сохранились в библиотеках монастырей Молдавии, есть такие богословско-мистические сочинения, которые не изданы на русском и до сих пор. Из содержания этих сочинений видно, что преподобный знает не только определение обожения, но и все византийское богословие XIV века, что он знаком с богословскими спорами этого периода. Из переводов, принадлежащих перу самого преподобного, прекрасно видно, что он понимает природу благодати как божественной энергии, различение сущности и энергии в Боге не является разделением и не нарушает Божественного единства, в мистическом опыте умного делания подвижник приобщается обоживающей силе благодати, которая является нетварными божественными энергиями. Он переводил таких паламитов, как свт. Филофей Коккин, свт. Симеон Солунский и других. Так, в сочинении «Об умной молитве» он упоминает текст свт. Симеона «Против Варлаама и Акиндина и подобных им»<sup>209</sup>. В библиотеке Нямецкого монастыря есть рукопись его перевода этой главы. Он упоминает Синодик в неделю Православия и анафематизмы против Варлаама. Этот Синодик также имеется среди рукописных переводов Паисия. Он упоминает все Соборы Константинопольские XIV века, Синаксарий во вторую неделю Великого поста, знает сочинения святителя Григория Паламы и патриарха Филофея против Варлаама, Акиндина и Григоры. Все эти сочинения раскрывают мистическое богословие как учение о божественных и нетварных энергиях Бога, а именно, что божественная энергия есть проявление сущности, что она неотделима от

---

<sup>209</sup> См.: *Symeon Thessalonicensis. Dialogus contra omnes haereses* // PG 155. Col. 33–174 (о Варлааме и Акиндине: Col. 144 AC).

сущности и не смешивается с ней, что она не нарушает единства Божия и через нее все познают Бога и приобщаются к Нему.

В настоящее время в Румынии, в библиотеке Нямецкого монастыря, в котором подвизался преп. Паисий, в отделе славянских манускриптов сохранились следующие рукописные сочинения, переведенные с греческого или непосредственно самим Паисием, или его ближайшими учениками<sup>210</sup>. (Мы лично провели в 2018 году исследование рукописей преподобного, находящихся в славянском фонде библиотеки Нямецкого монастыря). Приводим их названия для того, чтобы проиллюстрировать степень знакомства школы Паисия с поздневизантийским богословием.

1. «Святейшего Филофея, патриарха Константинопольского, на того же философа Григору Слово противоглаголательное пятое, о соединенном и разделенном Богословии, и о различии (*собственно*) Божественна Существа и Действа...». А так же краткие выдержки от слова первого, шестого, восьмого, десятого<sup>211</sup>.

2. Геннадия Схолария «Исповедание Православной веры».

3. «Синодик в неделю Православия», полная версия с главами «Яже на Варлаама и Акиндина».

4. Блаженные памяти отца нашего старца Паисия «Слово на Рождество Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа... о мире Его» (оглавление написано рукой другого рукописца).

<sup>210</sup> См.: Манускрипты славянские Паисия Величковского в Библиотеке монастыря Нямец, фонд 208–287.

<sup>211</sup> В этом сочинении раскрывается мистическое богословие о непознаваемости Божественной сущности и познаваемости Бога в Его энергиях, о причастии человека Божественным энергиям. Взято это сочинение, как написано на полях, «от греческия книги нарицемая “Томос агафис”» (объем сочинения – 61 рукописная страница). Эта греческая книга переведена не полностью, перевод начинается с 34 листа (см.: Библиотека Нямецкого монастыря, рукописный фонд, славянские манускрипты № 245–287). Следовательно, остальные сочинения были им прочитаны, но он не успел или не смог их перевести. А ведь здесь переведено только пятое слово, а по исследованиям русского историка Г. Недеетовского, патриарх Филофей написал двенадцать книг против Григоры, «в которых основательно доказал заблуждения еретиков, по вопросу об отношении божественной сущности к божественному действию, и по вопросу о Фаворском свете» (*Недетовский Г.* Варлаамитская ересь // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1872. Февраль. С. 352).

5. Симеона, архиепископа Фессалонитского, «Против Варлаама и Акиндина и подобных им»<sup>212</sup>.

6. Святого Григория Паламы, архиепископа Фессалонитского: «От десятилетия Христова законоположения, Сиречь Нового Завета от слова 62», «Православное исповедание веры Кафолическия и апостольския Церкви Восточныя», «Ко Ксении монахини», «О молитве и чистоте сердца».

7. Сочинения священномученика Дионисия Ареопагита: «О Божественном причащении», «Послание к Гаю служителю», «Послание Богослову Апостолу и Евангелисту заточену бывшу в Патме острове».

8. «Святого Каллиста Катафигиота силлогических и высочайших глав хранимая О божественном соединении и житии зрительне».

9. Каллиста и Игнатия Ксанфопулов «О безмолвии и молитве».

10. Сочинения святого Григория Синаита «О еже како несть наша брань против крови и плоти. И что есть брань и кто есть воин и всеоружество Божие».

11. Блаженного Иоанна Дамаскина «Предание известно православныя веры: яко непостижимо есть Божество и яко не подобает испытывать и любопытствовать не преданных нам от святых пророк и апостолов и Евангелист».

12. Божественный Николай Кавасила, архиепископ болгарский, иже бе в лето царя Андроника, «О Божественном причащении».

Сохранились также рукописи (принадлежащие переводу прп. Паисия) святых Симеона Нового Богослова, Исаака Сирина, Иоанна Лествичника, Макария Египетского, а так же печатное Добротолюбие на славянском и греческом языках. Конечно же, это только часть сохранившихся книг. Когда славяне монахи оставляли в XIX веке Нямецкий монастырь и переселились в

---

<sup>212</sup> Симеон раскрывает здесь ту истину, что мы являемся сынами Бога не по сущности, а через Христа, который имея человеческую природу, которая хотя и причастна только второму Лицу Святой Троицы, но через это причастие она соединена со всем Божеством. Так и человек, «такое убо и по сему еже причащаются нам благодати», мы становимся причастниками всего Божества.

Новонямецкий, они большинство рукописей забрали с собой. Но и по этим рукописям можно утверждать, что школа преп. Паисия знала догматическое и мистическое богословие XIV века в таком совершенстве, в каком его не знало русское академическое богословие вплоть до начала XX века. И не только знали, монахи испытали его на собственном опыте. Поэтому можно сказать, что преп. Паисий создал реальное «таинственное (мистическое) училище умного делания» (выражение из Предисловия к «Добротолюбию» 1793 г.).

Обратимся к содержанию некоторых письменных переводов, которые сделал непосредственно преп. Паисий. Это касается в первую очередь Предисловия к «Добротолюбию» преподобного Никодима Святогорца. Как уже было сказано, преп. Паисий не просто переводил, он переживал эти тексты, вследствие чего его можно назвать как бы соавтором этих текстов. В предисловии указывается на основное назначение «Добротолюбия», связанное с предназначением человека и его отношением к Богу. И ключевым словом, которое выражает суть духовной жизни, смысл и конечное предназначение человека, является «обожение». В целом основная тема этого предисловия — это учение об обожении. Это понятие понимается как цель христианской жизни, оно — вершина духовного подвига, оно по смыслу равнозначно спасению человека<sup>213</sup>. По существу, это означает, что Бог создал человека для обожения. Бог творит человека из души и тела и дает ему возможность общаться как с материальной природой, так и с Богом, ибо человек носит в себе образ и подобие Божие. В общении с Богом человеку открываются тайны Божественной премудрости, и он получает способность их воспринимать и таким образом становится мистиком.

---

<sup>213</sup> Подробнее: *Kallistos (Ware)*. The Spirituality of the Philokalia // *Sobornost*. 1991. № 13 (1). P. 6–24.

Прот. Георгий Флоровский пишет, что святоотеческая традиция определяет главную цель человеческой жизни как обожение<sup>214</sup>. И в Предисловии к «Добротолюбию» говорится о том, что Бог изначально предопределил каждого человека к обожению: «Бог... от века предопределив... обожити человека»<sup>215</sup>. По искушению от диавола человек отпал от благодати Божией, но предвечный совет Божий об обожении человека не был упразднен, и поэтому Богоначальнейшее Слово Отчее «наше естество восприя и оное обожити», и каждому из нас в таинстве Крещения Сын Божий дарует возможность «чадом его быти и обожитися достигшим в мужа совершенна в меру возраста» Христова, ведь каждый из нас через духовный подвиг «трезвение, внимание и хранение ума и непрестанную молитву... ум во внутреннего человека обратив» и в самой глубине сердца «призвати всесвятое имя Господа снова обретаем благодать» – Царство Божие, которое внутри нас<sup>216</sup>. Тогда «ум и сердце по малу очищаются и сами с собою соединяются», и обилие благ подается, и приходит совершенная благодать Духа «как искра в пепеле страстями спогребенной ясно возсиявает и зрится», просвещает ум, и последовательно содействует подвижнику «усовершенствовати и обожитися»<sup>217</sup>. «И сице с Оним соединившися и совершенно изменившися обдержанием Божественныя любви обильнейше да обожитесь в чувстве мысленном и несомнительном извещении и первому совету Божию (сиречь обожению человека) возвратитесь», т. е. ко спасению. В Предисловии акцентируется внимание на то, что без обожения невозможно достигнуть святости. «Кроме же сего еже обожению быти умом, рече некто, не явися святу быти, но ниже спастися человеку возможно есть». И далее утверждается то, что можно представить как догматическое выражение православной мистики: спасение и обожение одно и то

<sup>214</sup> Георгий Флоровский, прот. Святой Григорий Палама и традиция отцов // Альфа и Омега. М., 1996. № 9. С. 7.

<sup>215</sup> Предисловие // Добротолюбие. СПб., 1793. Т. 1. С. 1.

<sup>216</sup> Там же. С. 1 и далее.

<sup>217</sup> Там же.



же есть. «Тожде бо есть спастися и обожену быти, по Богомудрых изъявлению»<sup>218</sup>.

Таким образом, человек, быв предвечным советом Божиим определен к обожению, но потеряв его в грехопадении, воспринимает его снова благодаря Боговоплощению, в Крещении соединившись со Христом. Далее он через личный подвиг и содействие Божественной благодати снова достигает обожения, которое и есть спасение. Здесь в Предисловии обожением оттеняется тема искупления. Основными действиями Божиими являются Боговоплощение как соединение двух природ и обожение в этом соединении человеческой природы. Затем каждый из верующих в Крещении получает божественную благодать, которая как искра сокрыта внутри человека. Благодать Божия действует под руководством Святого Духа. Духовный подвиг, исполнение заповедей Божиих и умная молитва способствуют тому, что искра благодати возгорается ярким пламенем и ведет человека к обожению.

*Славянский перевод «Добротолюбия» преп. Паисия как школа мистического опыта.*

Святоотеческие творения были основным руководством в духовной жизни как самого преп. Паисия, так и его сподвижников. В этом была одна из сторон духовного возрождения. Как пишет В.В. Зеньковский, что преп. Паисий с великим тщанием изучает святоотеческие писания на греческом языке и пересматривает старые славянские переводы особенно тех отцов Церкви, которые остались неизвестными русским монастырям. «В старце Паисии формируется настоящий ученый, тщательно изучающий разные рукописи; эта ученая добросовестность старца Паисия — характерная черта его духовного строя, во всем очень трезвого, вдумчивого и в то же время глубокого»<sup>219</sup>. Преп. Паисий и его последователи создали научную базу освоения святооте-

<sup>218</sup> Последние две цитаты опущены в славянском печатном издании 1793 г. Они есть только в рукописном переводе преподобного Паисия. А в изданиях «Добротолюбия» на русском «Предисловие» прп. Никодима Святогорца вовсе опущено.

<sup>219</sup> Зеньковский В.В. История Русской философии... С. 63.

ческого наследия, которая позволяла достигать области мистического опыта; они были не теоретиками и книголюбями, но читали, писали и переводили для того, чтобы усовершенствовать свой собственный духовный опыт — они были практиками. Одним словом, преп. Паисий создал школу не переводчиков, а школу мистического опыта.

В Молдавии преп. Паисий книгоиздательскую деятельность довел до совершенства. До конца своей жизни преп. Паисий не прекращал переводческого труда, хотя трижды ему приходилось начинать на новом месте. На это повлияли политические события. Последние 15 лет он прожил в молдавском Нямецком монастыре. В Нямецкой лавре он много трудился над переводами святоотеческих сочинений и подготовил к печати славянский свод «Добротолубия». «Добротолубие» — этот труд греческих отцов преп. Никодима и святителя Макария, которые подобно преп. Паисию подвизались в собирании святоотеческого наследия духовного опыта.

Уже после ухода из Афона преподобного Паисия, в 1777 году, на Афон приехал святой Макарий Коринфский. Он встретился с ученым иноком Никодимом и дал ему послушание исправить и отредактировать «Добротолубие», устав «Евергетинос» и «О постоянном Причащении...». Никодим работал над этими книгами в келлии недалеко от Кареи, столицы Афона. Когда книги были готовы для печати, Макарий уехал с ними в Смирну, где надеялся собрать средства для издания этих книг. Это ему удалось, и вскоре книги были опубликованы в Венеции. «Добротолубие» появилось в 1782 году, две другие книги в 1783 году. Этот труд — не просто книга, это сокровищница духовной мудрости и опыта.

В предисловии к греческому «Добротолубию» преп. Никодим говорит о спасении человека. Дело спасения совершается устремлением человеческой воли и действием божественной благодати. Это дело невидимое и недоступное внешним чувствам, оно состоит не в видимом действии, но во внутреннем, что и является процессом мистическим. Преп. Никодим, переходя с языка академического богословия на язык мистического богословия, утверждает:

«Спасение — это то же самое, что и обожение»<sup>220</sup>. Святогорец ставит главной целью показать путь, «возводящий человека к обожению». Ведь обожение есть главная цель подвижника. Таким образом, по учению преп. Никодима, путь, ведущий человека к обожению, есть путь духовный, внутренний. Это дело «относится не к чему-то физическому, но именно к внутреннему человеку»<sup>221</sup>, так как «Царство Божие внутри вас» (Лк. 17.21). Божественная благодать, действующая во всем, зажигает сердце подвижника и понуждает его стремиться ко спасению. В этом видна мысль о том, что обожение и обретение благодати — это одно и то же, ибо благодать и обоживающая божественная энергия — это синонимы. Поэтому и достижение обожения идет при непосредственном содействии Святого Духа и божественной благодати. Таким образом, путь подвижника к обожению — это синергия человеческой воли и божественной благодати. Поэтому сам путь состоит не столько во внешнем аскетическом делании, но именно во внутреннем делании: «Это путь непрестанной молитвы Господу нашему Иисусу Христу, Сыну Божию, это всецелое обращение ума к внутреннему человеку, призывание из самой глубины сердца Всесвятого имени Спасителя и стремление обрести его милость, направляя внимание на простые слова этой молитвы и только на них, не допуская ничему входить в ум ни снаружи, ни изнутри, но держа его свободным от всяких форм и образов»<sup>222</sup>. Подвижник всегда должен обращать внимание на внутренне состояние: следить за «хранением ума и чистой молитвой», «непрестанно молиться сердцем», «ибо невозможно принести плод без непрестанного поминания Господа, очищения ума и сердца от всего злого»<sup>223</sup>. Таким образом, «этим духовным и постоянным деланием в сочетании с исполнением заповедей Божиих и упражнением в остальных нравственных добродетелях... ум и сердце постепенно очищаются и соединяются

---

<sup>220</sup> Предисловие // Добротолюбие. М., 1998. Т. 1. С. V.

<sup>221</sup> Там же. С. IV.

<sup>222</sup> Там же. С. V.

<sup>223</sup> Там же.

друг с другом... тогда и плоды Духа являются в душе и все благословения щедро изливаются на нее»<sup>224</sup>.

В настоящее время митр. Каллист, говоря о значении «Добротолюбия», акцентирует внимание именно на том вкладе, который внесли Макарий Коринфский и Никодим Святогорец, считая их главными действующими лицами в создании школы мистического богословия<sup>225</sup>. Значение свт. Макария и преп. Никодима умалять нельзя, но если проанализировать соотношение действующих лиц в деле духовного возрождения XVIII века, то преп. Паисию все-таки принадлежит гораздо большая заслуга. Он первый начал собирать то, что впоследствии вышло в печать как славянское «Добротолюбие». Преп. Паисий получил печатное греческое «Добротолюбие», перевел его на славянский язык и, благодаря усилиям старца Паисия и митрополита Гавриила, в 1793 г. вышло в свет славянское «Добротолюбие». Он же и доказал, что приобретение духовного опыта возможно и в XVIII веке.

Нужно отметить, что преп. Паисий сделал перевод книг и их переписывание духовным делом, одной из ступеней добродетели. Так, сам преп. Паисий свидетельствует, что сам процесс перевода святоотеческих книг имеет мистический характер. Он пишет в одном из писем, что долго искал книгу преп. Исаака Сирина на древнегреческом языке и желал сверить славянскую рукопись с ней, ибо в славянских переводах было очень много неясных мест. И вот когда он достал эту книгу, он ощутил в своей душе духовный восторг: «Когда эта книга была принесена, в моей душе зародилось непонятное какое-то влечение к переводу вновь книги святого Исаака Сирина, этого я не мог не видеть... Я исполнял этот многожеланный для моей души труд, со всею духовною радостью, оставляя без внимания всю болезненность свою внутрен-

<sup>224</sup> Предисловие // Добротолюбие. М., 1998. Т. 1. С. V.

<sup>225</sup> См.: Каллист (Уэр) Диоклийский, еп. Духовность Добротолюбия // Альфа и Омега. М., 2001. № 30. С. 108–129.

нюю и внешнюю моего грешного тела»<sup>226</sup>. В это время, когда человек читает и особенно когда переводит, между ним и святым возникает мистическая связь — через духовное общение и через молитву. Поэтому преп. Паисий и отмечает, что только по благодати содействующей и по всемогущей молитве Богородицы и «многомощными молитвами преподобного отца нашего Исаака Сирина, истинного учителя, действующей в сердце через ум, молитву и безмолвие, был закончен этот перевод мой в 1787 году»<sup>227</sup>. Этот дух он передал всем своим ученикам, можно сказать, они были объяты святой одержимостью к почитанию и собиранию святоотеческого наследия. Как замечает О.О. Козарезова: деятельность старца Паисия говорит о непрекращающейся традиции мистического богословия православного Востока, а благодаря свт. Паисию мы можем говорить о возврате к исихастской традиции византийских подвижников<sup>228</sup>.

В Предисловии к «Добротолюбию», которое составил преп. Никодим Святогорец, а на славянский язык перевел преп. Паисий Величковский, есть такое выражение, что эта книга — «таинственное училище умной молитвы». При этом можно отметить, что термин «православная мистика» в связи с «Добротолюбием» впервые встречается у П.В. Знаменского, который отмечает, что в эпоху императора Александра была и своя православная мистика: «Для руководства в чисто православной мистике у православной Церкви были готовые и для всех доступные книги Макария Египетского, Исаака Сирина, Иоанна Лествичника, Григория Синаита, Симеона Нового, Нила Сорского, наконец, недавно изданный (в 1793 и 1811 гг.) сборник этого рода статей “Добротолюбие”»<sup>229</sup>. Поэтому то, что совершил преп. Паисий Величковский,

<sup>226</sup> *Никодим (Кононов), еп.* Старцы: о. Паисий Величковский и о. Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность // *Жизнеописание отечественных подвижников благочестия*. Сентябрь. Оптиная пустынь, 1996. С. 468–469.

<sup>227</sup> Там же.

<sup>228</sup> См.: *Козарезова О.О.* Мистическое богословие Григория Паламы и традиция исихазма в аскетике преподобного Паисия Величковского. М., 2016. С. 92.

<sup>229</sup> *Знаменский П.В.* История Русской Церкви. М., 1996. С. 300.

сродни Возрождению на Западе, но возрождению духовному. Ученики преп. Паисия продолжили дело духовного Возрождения в России.

Таким образом, можно констатировать, что с именем преп. Паисия связано возрождение мистического богословия в России в XVIII в.<sup>230</sup> Своим личным опытом он доказал, что исихазм — это универсальный, православный мистический опыт, имевший место как у древних Отцов, так и у людей XVIII в. Он показал, что христианин XVIII в. так же может испытать на себе действие благодати Божией и достигнуть богообщения. Как заметил однажды современный греческий богослов А. Тахиаос, «о. Паисию, его восемнадцатилетнему опыту пребывания на Афоне и проделанному там труду обязательно своим существованием величественное возрождение византийского мистицизма и исихазма в румынских и славянских странах XVIII–XIX вв.»<sup>231</sup>.

#### *Влияние преп. Паисия на последующую традицию*

В духовной школе преп. Паисия можно выделить следующие положения: 1) духовный опыт христианской жизни выше теоретического учения от разума; 2) самый совершенный опыт — это умная молитва, художество из художеств, или наука из наук; 3) мистическая реальность опыта умной молитвы проявляется для подвижника в его внутреннем созерцании, пережива-

<sup>230</sup> Кроме приведенных выше исследований, см. также: *Савчук В.* Святой Паисий Величковский и возрождение исихастской традиции в Румынской Церкви в XIV–XX вв. // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1999. Вып. 2. С. 152–215; *Тахиаос А.-Э.* Представления преп. Паисия Величковского об аскетических и мистических сочинениях и их переводе // *Афонское наследие: научный альманах.* Киев; Чернигов, 2015. Т. 1–2. С. 324–335; *Гейда О.С.* Спадщина Івана та Паїсія Величковських та поширення ідей ісихазму на Чернігівщині у другій половині XVII – на початку XIX століття // Там же. С. 375–386; *Шумило С.В.* Малоизвестные факты биографии прп. Паисия Величковского во время пребывания его на Афоне (по архивным источникам) // *Афонское наследие: научный альманах.* Киев; Чернигов, 2016. Т. 3–4. С. 175–185; *Величко Е.Б.* Учение о молитве как духовном художестве преп. Паисия Величковского // *Афонское наследие: научный альманах.* Киев; Чернигов, 2016. Т. 3–4. С. 197–203; *Загоруйко М.А.* Философия общежительного монашеского жития в эпистолярном наследии преп. Паисия Величковского // *Афонское наследие: научный альманах.* Киев; Чернигов, 2016. Т. 3–4. С. 204–214.

<sup>231</sup> *Тахиаос А.* Присутствие русских монахов на Афоне XI–XX вв. — [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://afonit.info/biblioteka/russkij-afon/a-n-takhiaos-prisutstvie-russkikh-monakhov-na-afone-xi-xx-vv> (дата обращения: 30.08.2017).

нии им присутствия Божественной благодати и созерцании Божественного света; 4) причастие этому свету есть причастие Самому Богу; 5) в духовном опыте молитвы происходит внутреннее очищение и просвещение всех чувств, озарение ума Божественным Откровением и причастие Божественным энергиям, или благодати, что и есть начало обожения; 6) сверхъестественные, мистические явления духовного опыта есть реальность, не подлежащая сомнению, это не переживание психическое и не явление атмосферное, это не продукт личного воображения или чувственного переживания — это деятельность двух начал, синергия человеческих усилий и содействия божественной благодати. К этому можно добавить, что православное богословие подвижники понимали в духе, утвержденном на соборах в Константинополе в XIV веке: Бога они понимали как сущность, ипостаси и действия, или энергии. В этом они превзошли академическое образование российских духовных школ, поскольку в совершенстве знали все догматическое вероучение; доступная святоотеческая, в первую очередь аскетическая, литература была не просто перечитана, а пережита; Паисиевой школе была доступна вся православная богословская литература XIV века, которую они читали в оригинале. В отличие от преподобного Паисия, редакторы Добротолюбия, изданного в 1793г., в «Предисловии» опустили выражения: «Кроме же сего еже обожену быти умом, рече некто, не явися святу быти, но ниже спастися человеку возможно есть» и «Тожде бо есть спастися и обожену быти, по Богомудрых изъявлению».

Преп. Паисий создал духовную школу, в которой иноки могли достигать мистического опыта умной молитвы. Этот опыт распространился и на другие русские монастыри. Как считает прот. Василий Зеньковский, с именем преп. Паисия Величковского связана вся история русского старчества и особенно история старчества в знаменитой Оптиной пустыни: «С огромным педагогическим талантом Паисий соединил мудрость старца, светлый взгляд на человека и твердое сознание того, что первое дело для каждого человека есть правильное устройство его духовной жизни. От Паисия многочисленные

ученики его расходились по всей России»<sup>232</sup>. Еще при жизни преподобного Паисия, духовный опыт и мистическое богословие «Паисиевой школы» начали проникать в Россию. Так в своих «Записках» келейник митрополита Гавриила о. Феофан, современник преподобного Паисия, отзывается о нем как о подвижнике высокой жизни. Те ученики преподобного, которые возвращались в Россию, так же отличались высокой духовной жизнью, как например о. Клеопа, сподвижник преподобного Паисия, «все в одно время жили»<sup>233</sup>. Сам о. Феофан подвизался в кругу учеников преподобного и сам хотел к нему пойти, но этого не получилось, и он возвратился в Россию. Но приобретенный опыт он предал другим старцам в России.

О том, что учение преп. Паисия действительно стало делом Божиим и дало начало духовному возрождению мистического опыта, свидетельствует инок Парфений, который спустя 40 лет посетил те места, где подвизался преп. Паисий. В частности, он описывает молдавские монастыри 1830-1839 годов, в то время, когда еще жили старцы, видевшие преподобного. Все монастыри находились в пустынных местах, имели строгий устав, который был установлен самим преп. Паисием; вокруг монастырей было много скитов, где подвизались отшельники; все находилось в послушании игумену монастыря и духовнику; духовник имел попечение о всей братии, которые жили как в монастырях, так и в скитах; слово духовника было законом для всех монахов, в том числе для игуменов. Так, монастырь Ворона имел «самое строгое общежитие»<sup>234</sup>, — в келии не позволялось держать даже воды: «Правило келейное отправляют каждый в своей келии: сто поклонов земных, тысячу двести поясных — как рукой достать до земли»<sup>235</sup>. В это время здесь подвизалось

<sup>232</sup> *Зеньковский В.В.* История Русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 63.

<sup>233</sup> Записки о. Феофана, архимандрита Кирилло-Новоезерского монастыря, бывшего келейника Преосвященного Гавриила, митрополита Новгородского и Петербургского // Странник. 1862. Т. 1. Февраль; Старческие советы некоторых отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX вв. М., 1994. Ч. 1. С. 204.

<sup>234</sup> *Парфений (Агеев), инок.* Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле. М., 1855. Ч. 2. С. 256.

<sup>235</sup> Там же. С. 257.



много славян, ибо богослужение совершалось на двух языках — по-молдавски и по-славянски.

В это время духовная жизнь была ключом, и мистический опыт занимал в ней важное место. Особый интерес представляет откровенный рассказ одного из учеников преп. Паисия, схимника и пустынножителя старца Иоанна. Он описывает свой опыт следующим образом: «По приходе моем в Нямецкий монастырь, услышавши от старца Паисия про умную молитву, начав испытывать старца Паисия: како ее начать, како действовать? И начал делом испытывать. И она столь мне сладка показалась, что паче всего мира возлюбил ее: и оттого бегал братии, любил молчание, часто удалялся в пустыню, бегал всех соблазнов, а наипаче празднословия. ... И когда препроводил так многия лета, по-малу начала во мне углубляться... Тогда посетил мя Господь за молитвы отца Платона». И далее он излагает свой мистический опыт: «Осенила сердце мое неизреченная радость, и стала действовать молитва; и столь усладила меня, что и спать мне не дает... Часто встаю — с вечера читать Псалтырь или молитву Иисусову, и бываю в восхищении, вне себя, не знаю — где: аще в теле, аще вне тела, — не знаю, Бог знает; только, егда прихожу в себя, — уже рассветает»<sup>236</sup>. Так описывает свой мистический опыт ученик преп. Паисия. Редко кто из иноков раскрывал свой опыт, поэтому данное свидетельство имеет большое значение. Старец Иоанн поведал тайну свою в 1839 году и вскоре скончался. Таких подвижников, по всей видимости, было немало в Малой и Великой Руси. Многие из них возвращались в Россию и там основывали пустыни, вводя в них устав преп. Паисия.

#### 2.4. Духовная жизнь и мистический опыт в России XIX века

Мистический восточный опыт, возрожденный русскими старцами в Молдавии, необходимо было перенести в Россию и закрепить его здесь, син-

---

<sup>236</sup> *Парфений (Агеев), инок. Сказание о странствии и путешествии по России... Ч. 2. С. 20–21.*

тезировав с русским старчеством, идущим еще от преподобного Нила Сорского. Как считает прот. Иоанн Мейендорф, духовное наследие преподобного Нила Сорского, хотя и было в оскудении, но не было полностью утеряно. «В XIX столетии духовная жизнь в России вернулась к исихастской традиции, возобновленной трудами Никодима Святогорца и Паисия Величковского, и восстановила живую связь между Новым временем и православным Преданием»<sup>237</sup>. Это процесс привел к такому феномену в духовной жизни России, как русское старчество. Аскетический опыт русских старцев постоянно обогащался и укреплялся мистическим содержанием, который они воспринимали или непосредственно с Афона или от русских старцев Паисиева братства, и становился исихастским.

В исихазме мистический опыт умной молитвы является его главным содержанием, «духовная молитва есть центральный пункт восточной мистики наряду с послушанием»<sup>238</sup>, что составляет опытный путь Богопознания. Мистический опыт дает возможность подвижнику уже в условиях земной жизни выходить на сверхъестественный и сверхразумный опыт Богообщения, и его реальность настолько очевидна и действенна, что испытав хотя бы однажды такое действие благодати, подвижник уже постоянно стремится не потерять опыта безмолвной молитвы. Русское старчество является духовной формой исихазма. Да, оно имеет свои отличия, можно сказать, мы в XIX веке наблюдаем определенную трансформацию классической формы восточной мистики в форму русского старчества, но общая схема мистического опыта сохраняется.

Как отмечал С. Четвериков, что в начале XIX века в Россию из Молдавии пришло много учеников преподобного Паисия, под воздействием которых в монастырях начался большой подъем духовной жизни, возрос интерес к чтению и изучению святоотеческих книг. «В общем получилось глубокое и

<sup>237</sup> Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 326.

<sup>238</sup> Смолич И. Жизнь и учение старцев... С. 107.

широкое духовное движение, не ослабевавшее в русском монашестве до самой революции»<sup>239</sup>. Мистический круг русского старчества (монахолобивые архиереи, старцы-подвижники и иноки-странники) расширялся и укреплялся.

Старчество XVIII–XIX вв. — уникальное явление религиозной жизни в России. Именно среди старцев и при их руководстве формировались центры умного делания. Преп. Паисий возродил и поднял это делание на более высокий уровень совершенства. Старцы образовали мистический союз духовной жизни. Так было на Афоне, так было и по всей России: «Все были под надзором духовников и наставников; никто самовольно не дерзал даже съесть какой-либо плод»<sup>240</sup>. Каждый будущий старец берет благословение у своего старца на подвиг и на место подвига. В этом кругу не было начальников и подчиненных, не было и единого центра управления. Это было своего рода «тайное общество», не имевшее четкой структуры и организации, но скрепляемое невидимыми духовными связями и управляемое волей Божией.

И.В. Киреевский считал, что вся Русская земля «всегда осознавала себя как одно живое тело» и, в первую очередь, в главном — «в единстве убеждений, происходящих из единства верования в церковные постановления». И на этом необозримом пространстве сформировалось особое духовно-мистическое единство монастырей с их духовной жизнью, которые стали определяющим фактором духовной жизни на Руси: «Необозримое пространство было все покрыто, как бы одною непрерывною сетью, неисчислимым множеством уединенных монастырей, связанных между собою сочувственными нитями духовного общения»<sup>241</sup>. Эти монастыри стали как центрами образованности, так и центрами духовной мистической жизни, которая стала как бы единым полем на Руси. Знаменитые слова И.В. Киреевского «Монастыри — эти народные школы и высшие университеты религиозного госу-

<sup>239</sup> Четвериков С., *прот.* Духовные наставления и житие старца Паисия. Молдавский старец Паисий Величковский: его жизнь, учение и влияние на православное монашество. М., 2013. С. 310.

<sup>240</sup> Великие русские старцы... С. 411.

<sup>241</sup> Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М., 2002. С. 188.

дарства»<sup>242</sup>, стали метафорой. И если в XVI–XVIII вв. в результате политических и социальных напряжений эта система нарушилась, то в лице преп. Паисия она снова восстанавливается в духовном опыте.

Благодаря монахолюбивым иерархам и общему настрою монашеского общества, старцы, которые были вскормлены наследием преп. Паисия, получали теплый прием и находили условия для духовного подвига. Как пишет И. Смолич, деятельность старца Паисия распространялась не только на Молдавию, но и на центральную Россию; благодаря преп. Паисию возникли приюты для паломников, через которые происходило соприкосновение со старцем Паисием, что принесло новую жизнь во многие маленькие скиты<sup>243</sup>.

Так же и прот. Иоанн Мейендорф видит в России в начале XIX века возрождение исихастского движения, непосредственно вдохновленного учениками Паисия или находящегося под его косвенным влиянием. Так он считает, что «в потоке этого обновления выделяются два исключительно важных явления: Оптинские старцы и одинокая личность величайшего святого современной Православной Церкви Серафима Саровского»<sup>244</sup>. Мы предложили бы дополнить эту схему, показав три духовных центра, а преподобного Серафима не выделять как одинокую личность, но показать духовную симфонию Саровской обители, в которой преподобный сформировался как выдающаяся личность, как величайший подвижник и святой. Кроме этого в России подвизались и много одиноких отшельников по разным местам.

В начале XIX века в России формируются три духовных центра, в которых совершался исихастский (мистический) опыт умной молитвы и некоторые одинокие примеры подвижнической жизни. 1) Свято-Успенская Саровская пустынь. 2) Рославльские леса или Русская Фиваида. 3) Оптина пустынь. Все они в той или иной мере были связаны с паисиевым братством. Преп. Серафим Саровский получил благословение на уход в Саров от за-

<sup>242</sup> Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М., 2002. С. 200.

<sup>243</sup> См.: Смолич И. Жизнь и учение старцев... С. 131.

<sup>244</sup> Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 326.

творника Китаевской пустыни (под Киевом) старца Досифея, который был духовно связан с обителью преп. Паисия и направлял туда своих учеников. В Рославльских лесах селилось много прямых учеников преподобного Паисия. С духовным наследием преп. Паисия связана история старчества в Оптиной пустыни. Первые оптинские старцы — преподобные Моисей, Антоний, Лев (Леонид) испытали непосредственное влияние и находились в общении с учениками преподобного Паисия. Так же из Рославльских лесов ушли на необъятные русские просторы некоторые иноки-подвижники, а прочие остались на месте в лесах.

Возникает вопрос, почему при обилии монастырей и еще большей востребованности духовного подвига в России среди монашества наблюдается оскудение духовной жизни? Причины охлаждения обусловлены следующими обстоятельствами: 1. Очень трудно было принять постриг из-за «Регламента», поэтому многие становились странниками, уходили в Молдавию или в леса. 2. Многие монастыри не имели общежительного устава и противились его принятию. В таких монастырях не хватало или вообще не было старцев, которые бы имели опыт умной молитвы. Духовная жизнь преимущественно выражалась в виде физического труда или аскетического или, как выражается святитель Игнатий (Брянчанинов), «телесного подвига». Те обязанности, которые государство возлагало на монастыри, не только не способствовали духовному совершенствованию, но и уводили от духовного подвига. 3. Поступив в монастырь, инок мог достигнуть только начального аскетического делания, а мистическое созерцание порицалось, условия для достижения исихазма запрещались, почему многие старцы уходили или убегали из монастырей и поселялись в скитах, лесах, на частных территориях монахолюбивых помещиков или уходили в Молдавию и на Афон. 4. Не хватало святоотеческих творений. Однако монашествующим в возрождающихся обителях необходимо было еще иметь вернейшее руководство на пути спасения — творения святых отцов. 5. Не было института откровения помыслов, послушания и опыта совершения умной молитвы.

Перемены к лучшему стали происходить только после издания Манифеста Александра I в 1801 г., когда были открыты границы и разрешен ввоз книг из-за рубежа. После воцарения Александра I для русского старчества наступили более благоприятные времена. Указы от 15 марта 1801 г. «О прощении беглецов, укрывающихся в заграничных местах», бежавшим из России и скрывающимся в Молдавии, забвении всей вины к бегству, кроме смертоубийства<sup>245</sup> и от 31 марта 1801 г. указ «Об отмене запрещения ввозить из-за границы книги и музыкальные ноты и о дозволении типографиям печатать книги»<sup>246</sup>. Отменялся указ от 18 апреля 1800 г., восстанавливался указ от 16 сентября 1796 г.<sup>247</sup>

Тогда из Молдавии начали возвращаться многие иноки, они способствовали восстановлению духовной жизни, возобновили и восстановили многие обители и вдохнули новую жизнь в замиравшее до того русское иночество. Но этого было недостаточно для полного возрождения духовной жизни старчества. Монашество и монастырская жизнь двигались в том направлении, которое складывалось под воздействием прошлых указов и не всегда старчество вызывало сочувствие и понимание среди образованного духовенства. Великая скудость религиозно-нравственной и аскетической литературы ощущалась всюду. Петр I предоставил на усмотрение Св. Синода печатание книг, относящихся к вере и духовной жизни. Это решение было подтверждено другими императорскими указами от 27 июля 1787 г., данными Синоду, «О недозволении светским типографиям и книжным лавкам продавать молитвенники, не от Синода изданные, так же книги церковные, или к Священному Писанию и к православной вере относящиеся»<sup>248</sup>. 9 февраля 1808 г. Цензурный устав подтвердил прошлые указы и разрешил печатать книги духовного содержания только в духовных типографиях. Но в духов-

<sup>245</sup> Полное собрание законов Российской Империи. Т. 26. Указ 19786. С. 588.

<sup>246</sup> Там же. Указ 19807. С. 599.

<sup>247</sup> См.: *Фёдоров В.А.* Русская православная церковь и государство. Синодальный период (1700–1917). М., 2003.

<sup>248</sup> Полное собрание законов Российской Империи. Т. 22. Указ 16556. С. 885.

ных типографиях аскетической литературы печаталось очень мало. Достаточно сказать, что лишь одна книга духовно-аскетического содержания была напечатана по распоряжению Св. Синода — знаменитое «Добротолюбие». В России переводы творений святых отцов имелись лишь в немногочисленных рукописях. В то же время созрела необходимость, чтобы великое сокровище, сокрытое в писаниях святых Отцов, сделать общим достоянием. Рукописные же книги стоили очень дорого, и даже за деньги их можно было приобрести не везде и не всегда, и требовалось время для их переписывания. Вот почему даже в Москве Н. Киреевская, жена русского мыслителя И.В. Киреевского, духовную литературу читала своему мужу в рукописях. В то же время литературные произведения другой тематики, в том числе философские и оккультные, печатались свободно, безо всяких ограничений. И духовные запросы русского человека удовлетворялись с помощью зарубежной литературы, французских и немецких философов. Поэтому так велико было увлечение среди русской интеллигенции, например, Гегелем, Фихте, Шеллингом и другими мыслителями.

Невзирая на внешние препятствия, духовный подвиг все же усиливался. Первым по времени и одним из главных центров духовного подвига является Свято-Успенская Саровская пустынь. Архимандрит Новоезерский Феофан пишет, что старцы находились в общении с другими старцами, они же имели и общение с братством преподобного Паисия и непосредственно с Афоном. Саровская обитель вместе с Санаксарской пустыней отличались самым строгим духовным подвигом. Когда митрополит Гавриил укреплял духовную жизнь в оскудевших обителях, он в первую очередь обратил внимание на Саров. Из Сарова он вызвал старца Назария и сделал его настоятелем Валаама. Одновременно Назарий участвовал в издании на славянском языке «Добротолюбия». Его сподвижниками стали старцы Афанасий (Афонский), архимандрит Феофан, келейник митрополита Гавриила иеромонах

Филарет, воспитанник Саровской пустыни<sup>249</sup>. О святости старцев саровских свидетельствует и инок Парфений (Агеев). Странствуя по святым местам, он пробыл в Сарове три дня, и ему понравились чин, устав и напевы, а также он «сподобился видеть великого старца Серафима, и желал иметь с ним беседу»<sup>250</sup>.

О подвигах саровских старцев есть ряд исторических и богословских исследований<sup>251</sup>.

*Первый очаг умного делания: Саровская обитель и преподобный Серафим Саровский.*

Наиболее известные очаги духовного подвига в XVIII веке — Саровская пустынь и Санаксарский монастырь. Они славились своими подвижниками-старцами. Сразу три старца находилось в Сарове в 30-е годы XVIII века: Иоанн, Дорофей и Ефрем, благодаря их подвигам в Саровской пустыни возникает устойчивая традиция старчества. Духовная жизнь старцев Саровской пустыни, как свет на горе, не могла не притягивать к себе ищущих духовного совершенства.

Первоначальником Саровской пустыни был иеромонах Иоанн. В начале XVIII века старец поселился в пустыни для сугубого подвига<sup>252</sup>. Он учредил общежительный устав по чину святых отцев. В 1716 году принял схиму и удалился в затвор, но затем по ложному доносу был арестован и умер в Санкт-Петербурге в 1737 г. Его преемник, иеромонах Дорофей, был строителем монастыря с 1731 г., затем избрал себе преемником Филарета, принял

<sup>249</sup> Игумен Назарий. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://valaam.ru/starets/5557/> (дата обращения: 20.04.2020).

<sup>250</sup> Парфений (Агеев), инок. Сказание о странствии и путешествии по России... Ч. 1. С. 7.

<sup>251</sup> См.: Бекасова Н.И. Ранние житийные повествования о преподобном Серафиме Саровском: источниковедческий аспект // Богословский сборник. Новосибирская Православная Духовная Семинария, 2014. С. 142–172. Из последних изданий следует отметить исследование: Степашкин В.А. Серафим Саровский. М., 2018. Эта книга, несмотря на ряд критических взглядов, получила одобрение Русской Православной Церкви.

<sup>252</sup> Авель (Ванюков), иеромонах. Общежительная Саровская пустынь. Сергиев Посад, 1860. С. 14. История Сарова изложена, как сообщает Авель, в «саровском книгохранилище» (Там же. С. 9).



схиму с именем Димитрий и скончался в 1746 г. Устав по святым отцам утвердил и дополнил Филарет, который был настоятелем два года, затем «оставил настоятельство, желая препроводить остаток дней своих в безмолвии»<sup>253</sup>. После Филарета некоторое время настоятельствовали Маркел (по 1751 г.), затем Исаакий (по 1758 г.). В этом же году общим согласием всего братства избран настоятелем Ефрем, великий подвижник и страдалец, отсидевший по ложному доносу в Оренбургском остроге с 1738 г. по 1755 г. Он бессребреник, нестяжатель, жил уединенно и благочестиво, нес сугубые подвиги. Он настоятельствовал по 1778 г., затем принял схиму и скончался в 1778 г. При нем монахи жили по общежительному уставу, отличались строгим и благочестивым житием (чин монастырский был взят им по образцу Флорищевой пустыни). Свт. Тихон Задонский находился в переписке со старцами Сарова. Так, в библиотеке Саровской обители сохранялись в XIX веке три письма, написанные свт. Тихоном к братии в 1765, 1766 и 1767 годах. Одно из писем (1765) адресуется строителю, которым был в то время старец Ефрем. Как отмечал иеромонах Сергиевой Лавры Авель, «святитель задонский питал к старцу Ефрему столь искреннюю любовь и уважение, что имел с ним духовную переписку, уважая в нем искушенного в жизни подвижника»<sup>254</sup>. В другом письме (1767) упоминается инок Пахомий, рекомендованный свт. Тихоном для Саровской обители, который стал игуменом после ссылки в заточение Ефрема и при котором подвизался преп. Серафим Саровский: «О. Пахомий которого (в письме пятом) святитель рекомендует “яко честна и ищуща спасения”, был впоследствии преемником вышеупомянутого Ефрема по управлению Саровскою пустынью»<sup>255</sup>. Необходимо отметить, что все формирующиеся центры духовной жизни, как в России, так и на Афоне, были связаны между собой. Между ними происходил постоянный обмен опытом, невзирая даже на реакцию со стороны государственных вла-

<sup>253</sup> Авель (Ванюков), иеромонах. Общежительная Саровская пустынь. Сергиев Посад, 1860. С. 50.

<sup>254</sup> Предисловие // Тихон (Задонский), свт. Творения. М., 1889. Т. 1. С. XI.

<sup>255</sup> Там же.

стей в XVIII веке. При Ефреме Саровская обитель становится одной из главных крепостей высокой духовной жизни<sup>256</sup>.

С 1777 по 1794 гг. настоятелем Саровской пустыни становится Пахомий. При нем старчество достигло высшего расцвета. При Пахомии Саровская обитель славилась и строгим общежительным уставом монашеской жизни, и великими старцами. В это время были и другие великие старцы. Так, по воспоминаниям архимандрита Новоезерского Феофана, «в Саровой пустыни о. Ефрем человек простой был, словесного дара совсем не имел, чтобы дать какое наставление, а только поучал своею жизнью. Еще в Саровой пустыни Симон монах был — добродетельный, Иоаким иеромонах, что в Саровой пустыни большой холодный собор строил; Пахомий, Исаия, преосвящ. Никифор жизни святой был, преосвящ. Самуил, митрополит Киевский. Подлинно замечательные люди и добродетельные»<sup>257</sup>. Во время Пахомия на обитель обратил внимание и митрополит Гавриил и оттуда брал старцев для укрепления монашеской дисциплины других монастырей, будучи «уверенный в духовной опытности и строгой жизни Саровских подвижников»<sup>258</sup>. Особое внимание можно обратить на тот факт, что во время настоятельства Пахомия вокруг монастыря начали устраивать скиты отшельники для сугубого подвига. Пустыннолюбивый настоятель Пахомий часто любил беседовать с отшельниками о «действительности средств к получению Духа Святого»<sup>259</sup>. И сам он всячески способствовал в этом другим инокам. «При нем поселились в хижинах, в разных местах — всякий со своим учеником, в глубине монастырского леса известные пустынноики: игумен Назарий, иеромо-

<sup>256</sup> См.: Саровская пустынь. Подробное описание пустыни с момента ее основания. М., 1908. С. 60–64; *Авель (Ванюков), иером.* Общежительная Саровская пустынь. Сергиев Посад, 1860.

<sup>257</sup> Старческие советы некоторых отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX вв. Наставления архимандрита Феофана Новоезерского. М., 1994. Ч. 1. С. 208.

<sup>258</sup> *Авель (Ванюков), иером.* Общежительная Саровская пустынь... С. 76.

<sup>259</sup> Там же. С. 79.

нах Дорофей, схимонах Марко. С благословения так же Пахомия водворился в глубине Саровского леса знаменитый пустынный иеромонах Серафим»<sup>260</sup>.

После Пахомия в 1794 г. настоятелем стал Исаия. Он так же был ревнителем отшельнического жития и всячески способствовал отшельнической жизни. Поэтому и при нем преподобный Серафим Саровский ни в чем не имел препятствий. И это было очень важно при подозрительном отношении к отшельникам со стороны как большинства священноначалия, так и высшего общества. Хотя, как было показано выше, во всякое время и среди иерархов были монахолюбивые епископы, такие, например, как архиепископ астраханский Никифор, который находился в переписке с Исаией. В 1806 г. Исаия передал строительство Нифонту и удалился в затвор для безмолвия. Нифонт настоятельствовал по 1839 г., был страннолюбив и монахолюбив. Интересно то, что он находился в переписке с архимандритом Фотием, настоятелем Юрьевского монастыря<sup>261</sup>. Для нас это интересно еще потому, что Фотий — активный деятель православной оппозиции против неправославных форм мистицизма и тайных масонских обществ. Скончался Нифонт в 1842 г. Все саровские старцы были начитаны в святых отцах. После издания «Добротолюбия» Валаамский монастырь получил разрешение продавать эту книгу, и как пишет в своих письмах М.М. Сперанский, в начале XIX века «Добротолюбие» стало общедоступным для всех желающих.

Как видим, преподобный Серафим Саровский свой духовный почин укрепил благодаря содействию старца Пахомия; от него же он и получил святоотеческое наставление искать стяжание благодати Святого Духа. Для этого отшельник должен пребывать в безмолвии, богомыслии и непрестанной молитве, и тогда его ум, и сердце, и тело, сохраняемые в чистоте, смогут стать храмами Святого Духа. Таким образом, исихазм был уже практикуем и до старца Серафима в обители Саровской. Это показывает, что монашество, и вообще Церковь, никогда не существуют вне определенной духовной тра-

<sup>260</sup> *Авель (Ванюков), иером.* Общежительная Саровская пустынь... С. 78.

<sup>261</sup> Там же. С. 112.

диции. Инок-исихаст, который совершает безмолвную, Иисусову молитву, приходит к этому, опираясь на опыт предшествующих подвижников. Как считает прот. Иоанн Мейендорф, старчество носит универсальный характер: «Старчество вовсе не является специфически русским феноменом. С самого начала отшельнического монашества послушники собирались вокруг старцев в поисках руководства и совета»<sup>262</sup>.

Недаром старец Досифей Киевский направил в Саров отрока Прохора. Это свидетельствует о том, что и между аскетическими духовными центрами России была связь как видимая, так и невидимая. В житии преп. Серафима указывается, что когда Досифей дал благословение на подвижническую жизнь, «тогда же старец дал Прохору первые уроки умного делания»<sup>263</sup>. Таким образом, старчество на Руси — это явление не отдельно взятых подвижников, а целостная духовная система, или традиция<sup>264</sup>. И когда преп. Серафим Саровский прибыл в обитель, он уже начинал подвиг умной молитвы не на пустом месте, потому что это уже было традицией в обители, и молодой подвижник стал только продолжателем и ярким выразителем ее духовного опыта.

### *Преп. Серафим Саровский*

Преподобный Серафим (1754–1833) достиг духовного совершенства в живом общении со старцами и в изучении святоотеческих наставлений. В Саровской обители в то время подвизались великие старцы: Пахомий, Назарий и Иосиф. Игумен Пахомий постриг преп. Серафима в монашество и дал ему имя Серафим. Под руководством Иосифа нес восемь лет послушание преп. Серафим Саровский. Старец Назарий возвратился в Саров в 1804 г. и

<sup>262</sup> Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 326.

<sup>263</sup> Великие русские старцы... С. 98.

<sup>264</sup> См.: Бакаев Е.И. «Академия монашества»: Из истории Саровской пустыни // Российская провинция: История, культура, наука: Материалы II–III Сафаргалиевских научных чтений. Саранск, 1998. С. 298–306.

подвизался до своей кончины в 1809 г. Поэтому можно говорить о том, что преп. Серафим Саровский не был в то время «одиноким личностью»<sup>265</sup>. Как видно, преп. Серафим Саровский общался в кругу старцев и сам впоследствии стал основным звеном этого круга. Ему в обители никто не препятствовал подвизаться, его поддерживали. Он также находился в общении с другими старцами, которые были младше него. Так, он питал глубокую любовь к старцу Филарету (1777–1841), возродившему духовную жизнь Глинской пустыни. И старец Филарет, в свою очередь, питал великое уважение к преп. Серафиму. Свою духовную жизнь преподобный постоянно контролировал наставлениями святых отцов-аскетов. Преп. Серафим постоянно упражнялся в чтении Священного Писания и святых Отцов, а его настольной книгой было «Добротолюбие». Как указывает митр. Каллист, преп. Серафим читал и цитировал «Добротолюбие»<sup>266</sup>.

Стремление преп. Серафима к святости, духовный поиск, послушание, смирение, духовный подвиг, аскетические лишения сочетались с безмолвием и сердечной умной молитвой. «В этом простом монахе богословское понимание углублялось личным духовным опытом. Иисус, Сын Божий, призываемый в непрестанной молитве, открывает Себя присутствием Духа, и две Божественные Ипостаси приводят душу к Отцу»<sup>267</sup>. Подвиг умной молитвы он приобрел в течение многих лет уединенной жизни и молитвенного стояния. Как считает прот. Иоанн Мейендорф, преп. Серафим Саровский являет «самый поразительный пример откровения святости»<sup>268</sup>.

Как можно предположить, непрестанное упражнение в Иисусовой молитве вывели его на уровень опытного боговидения. Можно сказать, что мистический опыт преп. Серафима сходен с опытом преп. Симеона Нового Богослова; его понимание молитвы и поста как средства, а не цели духовного

<sup>265</sup> Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 326.

<sup>266</sup> См.: Каллист (Уэр) Диоклийский, еп. Духовность Добротолюбия. С. 108–129.

<sup>267</sup> Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика... С. 328.

<sup>268</sup> Там же. С. 327.

подвига, созвучно с учением преп. Макария и преп. Иоанна Кассиана Римлянина. Вместе с тем, учение преп. Серафима созвучно как с учением свт. Григория Нисского о стяжании благодати Святого Духа, так и с учением о нетварном свете свт. Григория Паламы. Как считает прот. Иоанн Мейендорф, у преп. Серафима мы находим «ту мистику света, которую знали и ощущали Симеон Новый Богослов и исихасты XIV столетия»<sup>269</sup>. Игумен Марк (Лозинский) также рассматривает учение преп. Серафима Саровского как исихастское и показывает, что в Саровской обители уже существовал обычай «умной молитвы». И преподобный Серафим Саровский и сам творил и другим заповедал, особенно новоначальным, учиться непрестанно творить Иисусову молитву, которая делает инока причастником благодатных дарований и приближает к Богу. «При молитве — поучал блаженный старец, — внимай себе, т. е. собирай ум и соединяй его с душою. Сначала день, два и более твори эту молитву одним умом отдельно, внимая каждому слову особо. Когда Господь согреет сердце твое теплотою благодати Своея, и соединит тебя во един дух, тогда потечет в тебе эта молитва непрестанно, и всегда будет с тобою, наслаждая и питая тебя»<sup>270</sup>. Далее автор продолжает: «Благодатные дарования, — говорил преподобный Серафим, — получают только те, которые имеют внутреннее делание и бдят о душах своих»<sup>271</sup>. Мистический опыт совершается в христианстве в первую очередь действием благодати Божией. Как апостол Павел свидетельствует, что учение и опыт он принял не от апостолов, но непосредственно от Самого Бога, так и духовный опыт русские старцы и подвижники воспринимали через преемственность духовной традиции и непосредственное усвоение, т.е. личное откровение.

Как известно, сам преп. Серафим не писал, но постоянно учил и наставлял основам духовной жизни как иноков, так и мирян. Имеется немало записей его наставлений, которые отличаются от общего контекста старче-

<sup>269</sup> Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика... С. 327.

<sup>270</sup> Марк (Лозинский), игум. Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам святителя Игнатия (Брянчанинова). М., 1997. С. 225.

<sup>271</sup> Марк (Лозинский), игум. Духовная жизнь мирянина и монаха... С. 227.

ских советов других русских старцев. Характерной особенностью их является то, что они наполнены святоотеческим учением об умном делании, непрестанной молитве и видении нетварного света. Особенно же выделяются его видения и их осмысление преподобным, которое можно охарактеризовать как «богословие Света». Свидетельства из изданной статьи в 1903 г. «Беседа преподобного Серафима с Н.А. Мотовиловым «О цели христианской жизни»» подтверждаются более ранним исследованием, изложенным Н.В. Елагиним. Такое учение не могло быть придумано. Духовный подвиг преподобного Серафима отличался от принятого в то время опыта русских старцев. В его опыте появляется новое явление, неизвестное русскому старческому опыту XVIII века. Но это новое, в действительности, — возрожденный опыт исихастов XIV века и русских старцев нестяжателей XV века. Эти особенности заключаются в следующем.

В учении и жизни преподобного можно выделить три аспекта «паламитского учения» о приобщении, соединении человека с Богом.

1. Учение об опыте стяжания (приобщения) Божественной благодати Святого Духа.
2. Учение о созерцании нетварного Божественного света.
3. Учение о соединении души с Богом, которое начинается здесь, на земле, как предвкушение будущей жизни в Царствии Небесном.

Путь к стяжанию благодати начинается с духовного подвига. Так, согласно первому составителю Жития иеромонаха Авеля, преподобный учил, что мы отрекаемся от мира для того, чтобы «прийти в состояние духовного созерцания», для «стяжания мира душевного». Для этого необходима духовная брань против грехов и против помыслов, чтобы «достигнуть совершенного бесстрастия и достигнуть совершенного безмолвия души, нужно много подвизаться и в духовном размышлении и молитве»<sup>272</sup>. Только после усиленного подвига и усердной пламенной молитвы можно прийти в совершенное безмолвие. В безмолвии ум должен плавать в Священном Писании, и молит-

---

<sup>272</sup> *Авель (Ванюков), иеромон. Общежительная Саровская пустынь... С. 20.*

ве, и слезах. Всеми силами необходимо хранить мир душевный. Авель также показывает, что в своих наставлениях преподобный учит о молитве Иисусовой. Отшельник должен «упражняться в памятовании о Боге и непрестанной молитве ко Иисусу Христу, говоря умом: Господи Иисусе Христе, сыне Божий, помилуй мя грешного». Преподобный также раскрывает и основные аспекты мистического богословия. Когда инок навькнет в умном делании так, что его «ум и сердце соединены будут в молитве», тогда «можно приблизиться к Богу и соединиться с Ним»<sup>273</sup>.

В своем аскетическом подвиге — учил преподобный — необходимо всегда следовать указаниям святых отцов. Ибо не своими силами достигает подвижник победы над грехом, но всегда при содействии Божественной благодати. И тогда он сможет утвердить в душе своей кротость, послушание, смирение и любовь, без которых любой духовный подвиг ведет подвижника к прелести. Этим наставлениям следовал и сам преподобный, уподобляясь древнехристианским инокам. Как пишет об этом Н.В. Елагин, старец Серафим в своей иноческой жизни был представителем самого существа древнеправославного монашества, которое значительную часть своего духовного опыта посвящало духовным умосозерцаниям. Особенностью духовной жизни преподобного Серафима, в некотором отличии от старцев аскетического типа, было то, что он через богомыслие возносился к созерцанию. И духовный подвиг для преподобного был первой ступенью к соединению с Богом<sup>274</sup>.

Он постоянно читал Священное Писание и святоотеческие писания. Св. Евангелие он носил всегда при себе и постоянно углублялся в его чтение. Постоянно искал духовной мудрости в творениях св. Отцов. Его настольной книгой было «Добротолюбие». Как писал Елагин, упражнение в чтении святых «о. Серафим считал делом весьма важным в духовном совершенствовании».

<sup>273</sup> Авель (Ванюков), иеромон. Общежительная Саровская пустынь... С. 27.

<sup>274</sup> См.: Елагин Н.В. Житие старца Серафима, Саровской пустыни иеромонаха, пустынножителя и затворника. Клин, 2011. С. 58.



нии христианина, в его восхождении к небу и соединении с Богом»<sup>275</sup>. В пустынном уединении, в беседе с Богом, в общении со святыми отцами, его сердце наполнялось теплотой духа, слезы умиления постоянно орошали его лицо. Таким образом он стяжал «Мир душевный и дар глубокого ведения слова Божия». Старец всегда поучал и других: «радость моя! молю тебя, стяжи мирный дух и тогда тысячи душ спасутся около тебя». И он достигал того, что можно выразить словами Мотовилова: «Чувствую такую тишину и мир в моей душе, что никаким словом то выразить не могу»<sup>276</sup>. Этот мир есть залог снисхождения в сердце подвижника божественной благодати. Стяжание божественной благодати или, в контексте восточной мистической терминологии, приобщение нетварной божественной энергии неразрывно связано с созерцанием нетварного божественного света. В.Н. Лосский пишет, что опыт созерцания божественного света, который преподобный открыл Мотовилу, «содержит в своей простоте все учение восточных отцов о “гносисе” — познании благодати, которое достигает своей наивысшей ступени в видении Божественного света. Этот свет наполняет человеческую личность, достигшую единения с Богом»<sup>277</sup>. И когда преподобный учит о стяжании благодати Святого Духа, то, если перевести этот термин на язык восточной мистики, это стяжание будет приобщением благодати Святого Духа, или соединением с Богом — обожением, целью каждого подвижника (мистика) восточной Церкви. Ибо «”богословие Света”, утверждаемое с полной определенностью как основание и критерий сокровенной мистической духовной жизни, познание благодати, которая есть Сам Бог, Себя нам Открывающий»<sup>278</sup>. Необходимо отметить, что это богословие восточной мистики осмыслено из личного духовного опыта православных подвижников. Мы только отметили, что опыт преподобного Серафима есть подлинный православный мистический опыт,

<sup>275</sup> *Елагин Н.В.* Житие старца Серафима, Саровской пустыни иеромонаха, пустынножителя и затворника. Клин, 2011. С. 60.

<sup>276</sup> Там же. С. 493.

<sup>277</sup> *Лосский В.Н.* Боговидение. М., 2006. С. 291.

<sup>278</sup> Там же. С. 605.

который может осмысляться в контексте паламитского мистического богословия. В этом и состоит единство учения и опыта преподобного Серафима и святителя Григория Паламы.

И преподобный показал, что не просто усиленный подвиг, ибо в древней Руси, да и в XVIII веке, есть много примеров усиленного телесного подвига, но усиленный духовный подвиг под руководством учения святых отцов выводит человека на степень боговидения. Поэтому так важно было восстановить в русском старчестве опытное осмысление святоотеческого учения. Вот как об этом пишет Н.В. Елагин. «Старец по собственному духовному опыту... ведал все образы и степени молитвы и сам восходил не только до подвига так называемой умной молитвы, но и до самой высокой на земле высоты молитвенного созерцания, в которой человек, подобно Стефану архидиакону, Григорию Паламе и другим, сподобляется небесных видений и откровения». «Когда ум и сердце — говорил он — соединены будут в молитве, и помыслы не рассеяны, тогда сердце согревается теплотой духовною, в которой воссияет свет Христов, исполняя мира и радости всего внутреннего человека»<sup>279</sup>.

Таким образом, как говорит преп. Серафим, «молитва, пост, бдение и всякие другие дела христианские, сколько ни хороши они сами по себе, однако не в делании только их состоит цель нашей христианской жизни, хотя они и служат необходимыми средствами для достижения ее. Истинная же цель жизни нашей христианской состоит в стяжании Духа Святаго Божиего. Пост же и бдение, и молитва, и милостыня, и всякое Христа ради делаемое доброе дело суть средства для стяжания Святаго Духа Божиего»<sup>280</sup>. Далее он поясняет свою мысль: «Стяжание — все равно что приобретение... Сам Дух Святой вселяется в души наши, и это-то самое вселение в души наши Его, Вседержителя, и сопребывание с духом нашим Его Троическаго Единства и

<sup>279</sup> Елагин Н.В. Житие старца Серафима, Саровской пустыни иеромонаха, пустынножителя и затворника. Клин, 2011. С. 61.

<sup>280</sup> Беседа преподобного Серафима о цели христианской жизни // Елагин Н.В. Житие старца Серафима... С. 466.

даруется нам лишь через всемерное с нашей стороны стяжание Духа Святаго, которое и предуготовляет в душе и плоти нашей престол Божиему всетворческому с духом нашим сопребыванию»<sup>281</sup>. Наконец, преп. Серафим говорит, что «Благодать Духа Святаго есть свет, просвещающий человека... Вспомните Преображение Господне на горе Фаворе»<sup>282</sup>. Эти наставления показывают, что мистическое содержание духовного опыта восточной Церкви одинаково присуще как древним подвижникам, например, святителю Григорию Паламе, так и преподобному Серафиму.

Как отмечает В. Лосский, едва ли сам Серафим имел глубокое богословское познание о созерцании нетварного Божественного света, но мистический опыт одинаков как у святителя Григория Паламы, так и у преподобного. Восточный «Мистический опыт предполагает изменение нашей природы под действием благодати. Святой Григорий Палама ясно говорит об этом: «... (человек) получивший во благодати удел божественной энергии, сам есть как бы Свет, и со Светом находится, и вместе со светом сознательно видит то, что без таковой благодати скрыто для всех, что нам ведомо... ибо очищенные сердцем видят Бога, Который, будучи Светом, вселяется и открывает Себя любящим Его»<sup>283</sup>. И хотя у преподобного Серафима это учение изложено в простой форме, но его личный мистический опыт, который он открыл Н.А. Мотовилу, как считает В. Лосский, «лучше всяких богословских трактатов» раскрывает, что это опытное Богопознание и есть истинное «познание (гносис), единение с Богом»<sup>284</sup>. И как говорит преподобный: «Благодать Духа Святаго есть свет, просвещающий человека»<sup>285</sup>.

---

<sup>281</sup> Беседа преподобного Серафима о цели христианской жизни // *Елагин Н.В.* Житие старца Серафима... С. 468–471.

<sup>282</sup> Там же. С. 489–490.

<sup>283</sup> *Лосский В.Н.* Боговидение... С. 287.

<sup>284</sup> Там же. С. 289.

<sup>285</sup> *Елагин Н.В.* Житие старца Серафима... С. 492–493.

*Второй духовный очаг мистического опыта: Подвижники Рославльских и Брянских лесов.*

Первые данные о монашеском братстве рославльских лесов можно получить из исторических описаний близлежащих монастырей, биографических заметок епископов Калужских и Смоленских, и их переписки со старцами, особенно это касается общения со старцами святителя Филарета (Амфитеатрова), когда он был епископом Калужским, а также его племянника епископа Антония, когда он был епископом Смоленским. Первые письменные систематические описания рославльских подвижников дает Андрей Николаевич Муравьев (1806-1864), плодовитый православный публицист. В своей книге «Путешествие по святым местам русским», в 4 части, он описывает рославльских подвижников из устного предания старцев Моисея, Антония и Макария. Книга была издана в Петербурге в 1863 г.<sup>286</sup>

Рославльские подвижники были почитаемы как при жизни, так и после блаженной кончины. И хотя духовная и гражданская власть в целом относилась к такому почитанию, мягко говоря, осторожно, а иногда и враждебно, но были среди епископов и ценители духовного подвига. Поэтому некоторые из них приложили усилия на исследование жизни рославльских пустынников. Когда епископом Смоленским стал Антоний (Амфитеатров) (1859–1866), он предпринял попытку описать жития подвижников рославльских. Как повествуют его биографы, он сам лично встречался с последним рославльским монахом Дорофеем<sup>287</sup>. При обзоре епархии он специально заехал в то место, где

<sup>286</sup> Муравьев А.Н. Путешествие по святым местам русским. СПб., 1863. Ч. 4. С. 52–92.

<sup>287</sup> Кроме этих сведений из летописи Оптиной пустыни есть воспоминания старцев Моисея и его брата Антония, которые были насельниками этих скитов: «Жизнеописание настоятеля Оптиной пустыни архимандрита Моисея» (М., 1862), «Жизнеописание настоятеля Мало-ярославецкого монастыря игумена Антония» (М., 1870), летопись монастырей Свенского Брянского, Белобрежского монастырей, Площанской пустыни и других. «Житие молдавского старца Паисия Величковского» (М., 1847), статья Льва Кавелина (архимандрита Леонида) «Последние русские православные пустынножители» (журнал «Домашняя беседа», 1862г., выпуск 20–23) и статья иеромонаха Оптиной пустыни Климента Зедергольма «О пустынножительстве в Рославльских лесах в приложении к жизнеописанию архимандрита Моисея.

подвизался старец, и посетил его келью<sup>288</sup>. При его содействии Н.В. Трофимовский, профессор Смоленской семинарии, составил «Историко-статистическое описание Смоленской епархии», изданное в Петербурге в 1864 г.<sup>289</sup>

Из этих данных можно хотя бы частично представить духовный опыт этих подвижников и показать, что он был наполнен мистическим содержанием в духе восточного исихазма. Так как среди подвижников были и прямые ученики старца Паисия, а остальные были или их учениками, или же учились и строили свою духовную жизнь на святоотеческих переводах, сделанных старцем Паисием, и на примере его личной жизни, и монашеского устава, установленного в его монастырях. Как отмечает И.И. Орловский, что пустынножители конца XVIII и начала XIX веков, населявшие Рославльские леса, составляли «своеобразную духовную общину, хранившую аскетические заветы старца Паисия»<sup>290</sup>. Из тех скудных данных, которые мы имеем, можно составить следующую картину русской Фиваиды (так называли эти места монахи XIX века).

Феномен русской Палестины, или Фиваиды, имел несколько причин.

1. Политическая. Старцы, не имея возможности по разным причинам поступить в монастырь, пытались уйти за границу, но, встречая препятствия,

---

<sup>288</sup> Орловский И.И. Пустынничество в Рославльских лесах. Смоленск, 1904; *Он же*. Пустынники в Рославльских лесах // Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. М., 1907. Март. С. 149.

<sup>289</sup> Сергей (Василевский), архим. Высокопреосвященный Антоний (Амфитеатров), архиепископ Казанский и Свияжский. Казань. 1885. Т. 1. С. 445. По его же распоряжению в 1863 году священнику Павлу Белавенцу было поручено исследовать подвиги пустынножителей. Он был переведен священником в село Екимовичи и застал еще в живых последнего из старцев, пустытника Дорофея, а также некоторых родственников монахолобивых помещиков, на основании их рассказов и воспоминаний составил «Летопись села Якимовичи». В серии «Жизнеописание отечественных подвижников», в книге за март, помещена статья «Пустынники в Рославльских лесах», взятая из книги И.И. Орловского «Пустынничество в Рославльских лесах» (Смоленск, 1904. С. 17–77).

<sup>290</sup> Орловский И.И. Пустынники в Рославльских лесах... С. 147.

уходили в леса. Здесь находили монахолюбивых покровителей и селились в частных владениях.

2. Духовная. Рославльские леса — отшельническое житие. Поэтому, когда ставится вопрос, по какой причине уходили странники, иноки и даже монахи из монастырей в эти места, то здесь ответ простой — они искали более совершенной формы спасения. Пустынничество Рославльских лесов — это только часть русского отшельничества.

3. Рославльские подвижники были востребованы обществом. Эти леса привлекали подвижников не только непроходимыми и уединенными местами, но еще потому, что это были земли частные, которые принадлежали монахолюбивым помещикам. И здесь иноки могли беспрепятственно и спокойно совершать свой духовный подвиг. Кроме этого они пользовались поддержкой местного населения, которое снабжало их пищей, а в ответ могли найти в них духовную поддержку. Наконец, монашеское общество рославльских старцев имело покровительство как от монахолюбивых епископов, так и настоятелей близлежащих монастырей: Белобережского, Свенского, Площанской пустыни. Как отмечает русский исследователь монастырей А.Н. Муравьев, «в это время процветали преимущественно пустыни Орловские, наиболее посещаемые учениками Паисия, и между ними Белобережская, дотоле забытая, на время сделалась, как бы некая лавра, рассадником иночества»<sup>291</sup>.

«Мистический круг» рославльских лесов можно представить в следующем виде: старцы, подвизающиеся в лесах, монастыри, находящиеся в лесах, и покровительство как со стороны благочестивых мирян-помещиков, так и монахолюбивых епископов.

Для нас эта тема интересна тем, что эти подвижники — представители высокого и усиленного духовно-аскетического подвига, носители исихастского опыта умного делания, они дают образец мистического созерцания и богообщения.

---

<sup>291</sup> *Муравьев А.Н.* Путешествие по святым местам русским. СПб., 1863. Ч. 4. С. 82.

В леса шли или решительные, или уже умудренные опытом монахи, для которых аскетический подвиг уже не представлял трудности, здесь они его лишь усиливали. Действительно, духовный подвиг рославльских отшельников был особым. Например, старцы Моисей и Антоний по 18 часов проводили стоя, о. Феофан, ученик преподобного Паисия, келейно совершал до 800 поклонов ежедневно, однажды он выдержал без вкушения пищи весь Великий пост. Они образовывали как бы одну духовную семью. Пост, труд, длинные и усердные молитвы и богослужения, беспрекословное послушание духовному отцу, даровало им глубокое смирение; сердечное внимание и молчание приводило в состояние тишины, от чего они испытывали духовное утешение. Кротость их была столь велика, что походила иногда на детскую невинность. Многие из них имели дарование умной молитвы. Особенности их духовного подвига были скрыты от людей, но впоследствии, когда многие старцы были пойманы и разосланы по монастырям, они вспоминали те духовные восторги, которыми наслаждались в тиши Рославльских лесов.

В этом монашеском обществе духовный опыт формировался на святоотеческом учении. Образцом для подражания служила школа умного делания преподобного Паисия. Большинство пустынников, воспитанных на святоотеческих писаниях, подражая преподобному Паисию и его ученикам, стремились к высоте духовного совершенства<sup>292</sup>. Их духовный подвиг был наполнен постоянной молитвой. Суточный круг богослужения вычитывался полностью без малейшего упущения, келейное правило с поклонами совершалось с усердием, по благословению духовника, каждый отшельник совершал самоуглубленно молитву Иисусову. Таким образом, «почти весь день пустынники простаивали на молитве»<sup>293</sup>. Также совершались и «Занятия душевные», которые состояли в чтении книг, переписывании и проникновении в смысл прочитанного. Так, например, «у старца Афанасия было много руко-

---

<sup>292</sup> Орловский И.И. Пустынничество в Рославльских лесах... С. 160.

<sup>293</sup> Там же. С. 156.

писных переводов святоотеческих книг, сделанных Паисием Величковским»<sup>294</sup>.

В результате такой подвижнической и созерцательной деятельности они сподоблялись по временам божественных откровений. Духовные восторги были как бы утешением за их духовные подвиги. Брат о. Моисея, Александр, однажды ночью, выполняя послушание старца в лесу, увидел свет, который осиял его, и от которого «сердце Александра исполнилось такой неизреченной радости, какую редко и редкий человек испытывает на земле»<sup>295</sup>. Духовные восторги посещали его неоднократно. Однажды на св. Пасху он ушел прогуляться и в лесном безмолвии ощутил «такое сладостное утешение и духовный восторг, что как будто пребывал на небе, а не на земле»<sup>296</sup>. В житии старца Никиты повествуется, как он однажды по болезни на праздник Благовещения не смог пойти в храм. Он приподнялся на постели, пытался пропеть тропарь празднику, как вдруг «келия его озарилась светом, и Никита увидел перед собой Богоматерь, окруженную ангелами»<sup>297</sup>. Старец Феофан, который весь пост не вкушал пищу, имел такое «сияющее благодатью лице, что недоставало духу смотреть ему прямо в глаза»<sup>298</sup>.

Конечно, жизнь пустынников рославльских лесов во многом остается закрытой для нас, но то, что приоткрыто, свидетельствует о том, что духовный опыт, который испытывали древние подвижники Египетских пустынь, Синая, Афона не прекратился, он может возродиться в любом месте. Оптинские старцы Моисей и его брат Антоний после поселения своего в скиту Оптиной пустыни часто, иногда и со слезами, вспоминали уединенное и безмолвное житие в Рославльских лесах. При этом лица их сияли особенно. Старец Моисей в своих письмах к близким «не раз говорил, что жизнь в пустыни

<sup>294</sup> Орловский И.И. Пустынничество в Рославльских лесах... С. 157.

<sup>295</sup> Там же. С. 163.

<sup>296</sup> Там же.

<sup>297</sup> Там же. С. 135.

<sup>298</sup> Там же. С. 145.



весьма приятна, так как только здесь, в этом пристанище тихого уединения, можно обрести покой и удовольствие душевное»<sup>299</sup>.

Муравьев справедливо сравнивает этих старцев с древними пустынножителями Египта или Палестины. «Сии новые подвижники могли столь же простодушно, как и древние образцы их, спрашивать у пришельцев: что творится во вселенной? Ибо они уже были как бы вне ее, и мир кончался для них у порога их лесной кельи»<sup>300</sup>.

Кроме Рославльских лесов подвижники подвизались и по отдельности в разных местах. В XIX веке среди великих старцев были подвижники и мало кому известные, но и они совершали духовный подвиг умного делания, который иногда открывался только после их смерти. Но все они имели единое духовное поле и все находились в молитвенном общении друг с другом. В письме к иеромонаху Варнаве святитель Игнатий Брянчанинов писал об ученике преподобного Паисия Величковского Фёдоре (1756–1822). Однажды, когда в Александро-Свирском монастыре скончался один монах, его похоронили возле покойного знаменитого о. Феодора, и при этом случае осмотрели мощи Старца. При осмотре обнаружили, что и тело и одежда совершенно истлели: «остались одни кости желтого цвета. Рассказывал нам сие о. Гавриил Иеромонах — Скитянин, читавший о сем в письме, пришедшем из Свирского к о. Леониду, и, рассказывая, к словам желтого цвета, прибавлял: как воск»<sup>301</sup>.

Святитель Игнатий Брянчанинов так же пишет, что знает старца-мистика. «В лесах Тихвинского уезда открыт Старец, живущий в лесу более 50-и лет, в великом злострадании, претерпевший биение от бесов, и, как го-

<sup>299</sup> Орловский И.И. Пустынничество в Рославльских лесах. Смоленск. 1904. С. 17–77; *Он же*. Пустынники в Рославльских лесах // Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. М., 1907. Март. С. 152.

<sup>300</sup> Муравьев А.Н. Путешествие по святым местам русским. Ч. 4. СПб., 1863. С. 52–92.

<sup>301</sup> Игнатий (Брянчанинов), свт. Избранные письма. Т. 6. СПб., 2010. С. 74.

ворил мне некоторый весьма благоговейный инок, украшенный духовными дарованиями»<sup>302</sup>.

Еще об одном из таких подвижников, о старце Данииле (подвизавшемся в Ачинске и Енисейске с 1824 года по 1843), упоминает инок Парфений Агеев<sup>303</sup>. Так он пишет, что Старец и сам занимался умной молитвой, и передал опыт своим ученикам: «о том, – каким образом беспрестанно иметь Бога пред очами своими, то есть, непрестанно созерцать Бога умом, и совершать молитву Иисусову внутри сердца. Доныне еще некоторые, около города Ачинска, обращаются в живых его ученики и его истинные наследники; живут в отшельничестве, в пустынях и на пасеках, хотя и немного уже их осталось»<sup>304</sup>. Таким образом Рославльские и Брянские леса от начала 1800 до 1825 года были наполнены подвижниками высокой духовной жизни. Но затем в 1821 году центр духовного возрождения укрепляется в Оптиной пустыни, которая вплоть до самой революции была центром духовного возрождения.

### *Третий духовный очаг: Оптина пустынь*

Среди всех монастырей в середине XIX века особо выделялась Оптина пустынь, которая стала духовным центром умного делания и почти сто лет определяла основной вектор развития духовной жизни. В становлении Оптиной как духовного центра исихастско-старческого делания основную роль сыграли: митрополит Платон (Левшин), митрополит Филарет (Амфитеатров), митрополит Филарет (Дроздов), рославльские старцы, в первую очередь, Моисей и Антоний, участники издательской деятельности, старец Макарий, прот. А.Ф. Голубинский, издатели: в Москве — М.П. Погодин, С.П. Шиверев, в Петербурге — С.А. Бурачок (1800–1877), супруги И.В. и Н.П. Киреевские, отчасти культурная элита: Гоголь, Достоевский, Толстой и другие.

<sup>302</sup> *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Избранные письма. Т. 6. СПб., 2010. С. 69.

<sup>303</sup> *Парфений (Агеев), инок.* Сказание о странствии и путешествии по России... Ч. 1. С. 179–183.

<sup>304</sup> Там же. С. 183.

Как пишет один из первых историографов Оптиной архимандрит Леонид (Кавелин), первым обратил внимание на Оптину пустынь митрополит московский Платон (Левшин), и положил начало ее возрождению, так как во время его епископства Калуга входила в состав Московской епархии. Пристальное внимание митрополит обратил на обитель в 1796 году, когда сам посетил Оптину пустынь и поручил настоятелю Песношского монастыря иеромонаху Макарию найти строителя для этой пустыни, устроить здесь общежительный монастырь по уставу и образу Песношского монастыря и посещать ее для постоянного надзора<sup>305</sup>. С этого времени Оптина становится духовным центром, где можно найти как сам мистический опыт, так и его богословское осмысление.

Святитель Филарет (Амфитеатров), когда назначен был епископом Калужским и Боровским в 1819 году, будучи сам в полном смысле строгим монахом, решил при Оптиной пустыни устроить скит «для ищущих безмолвного, строго-подвижнического жития, к устройению которого он и приложил особеннейшее усердие и труды к трудам»<sup>306</sup>. В 1820 году святитель ведет переговоры и переписку с рославльскими старцами, приглашая их в Оптину и обещая устроить для них отдельный скит для созерцательной молитвы. Открыт скит был в 1821 г. В 1824 году по распоряжению епископа Филарета введен в Оптиной устав Коневского монастыря. В 1825 году строителем монастыря назначен иеромонах Моисей, подвижник Рославльских лесов, «чтобы обитель и скит были единое неразрывное, что весьма нужно для утверждения навсегда скита»<sup>307</sup>. С этого момента и начинается настоящая история

---

<sup>305</sup> См.: *Кавелин Л.* Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. М., 1876. С. 62–93; *Снегирев И.М.* Жизнь Московского митрополита Платона. М., 1890. Ч. I. С. 85; *Леонид (Кавелин), иером.* Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при сей скита святого Иоанна Предтечи. СПб., 1862. С. 16; К истории открытия Калужской епархии // Известия Калужской ученой архивной комиссии. Калуга, 1898. Т. 1, Вып. 1. С. 4.

<sup>306</sup> *Сергий (Василевский), архим.* Высокопреосвященнейший Филарет, в схимонашестве Феодосий (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий, и его время. Казань, 1888. С. 202.

<sup>307</sup> *Кавелин Л.* Историческое описание... М., 1876. С. 93.

старчества Оптиной пустыни в XIX веке<sup>308</sup>. Это период трансформации византийского исихазма в русский, который проявился во всей глубине в русском старчестве. Как отмечает И. Смолич, приблизительно столетие, с 1828 по 1921 г., Оптина стала школой старцев строго мистико-аскетического направления<sup>309</sup>.

Как пишет прот. Иоанн Мейендорф, оптинские старцы — типично русское явление, в них с большой силой выражен исихастский пророческий характер монашества. Оптина притягивала как иноков, так и мирян (Н.В. Гоголь, Ф.И. Достоевский, И.В. Киреевский, В.С. Соловьев и Л.Н. Толстой). «Оптинские старцы на деле явили всю полноту той новой жизни, которую получают все христиане — более интимное знание Бога и через Бога — человека»<sup>310</sup>. Русские старцы XIX века — носители традиции мистического опыта исихазма. Можно сказать, что они приобщились этой традиции благодаря усилиям преп. Паисия Величковского и перенесли ее на русскую почву. Как пишет прот. С. Четвериков, Оптина пустынь испытала влияние старца Паисия.

Таким образом, среди всех духовных центров России, Оптина становится как бы проводником основных идей и духовного опыта исихазма. «Если по всей справедливости старцу Паисию принадлежит честь обновителя русской иноческой жизни и первого русского инока — наставника и руководителя в аскетическом чтении, то и Оптиной пустыни следует приписать ту великую заслугу, что она явилась лучшей и единственной в России продолжательницей дела Паисиева»<sup>311</sup>.

<sup>308</sup> См.: *Запальский Г.М.* Оптина пустынь и ее воспитанники в 1825–1917 годах. М., 2009; *Оптина Пустынь: Рассказы, притчи, поучения: Сост. по трудам преподобных Оптинских старцев Макария, Антония, Амвросия, Анатолия, Варсонофия, Нектария, Никона.* М., 2011.

<sup>309</sup> *Смолич И.* Жизнь и учение старцев... С. 139.

<sup>310</sup> *Мейендорф И., прот.* История церкви и восточно-христианская мистика... С. 326–327.

<sup>311</sup> *Никодим (Кононов), еп.* Старцы: о. Паисий Величковский и о. Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность. С. 476.

В.Н. Лосский, так же отмечает, что начало Оптинского старчества связано с преп. Паисием, который возродил византийскую традицию. Святость ушедших времен возродилась в святости современной в образе русского старчества<sup>312</sup>. Но вместе с этим русские старцы внесли в духовную жизнь России свои особенности. Мистическое содержание духовного опыта охватывало не только личную духовную жизнь старцев, но в ее единстве с народом. При старцах Леониде, Макарии и Амвросии в духовном руководстве смещаются акценты — свои корректировки внесла русская реальность. Старцы становятся более открыты простому верующему мирянину, круг духовного руководства расширяется.

Согласно В.Н. Лосскому: «По особой, дарованной старцам благодати, им раскрывается вся глубина человеческого существа, им выявляются все потаенные уголки души, все сокрытое в уме... В силу особого дара он видит каждого человека, каким видит его Бог, и старается ему помочь... чтобы освобожденная от своих сокрытых пут человеческая личность могла раскрыться в благодати»<sup>313</sup>. Поэтому старцы, наделенные харизмой и пророческим даром, были для приходящих учителями Божественной благодати. Они давали объяснения различным явлениям, помогали человеку увидеть корень и причину греха, и тем самым отводили его от падения.

Так, Розанов видел в оптинском старчестве, так же, как и прот. Иоанн Мейендорф в русском старчестве в целом, пророческое служение, которое он называл «даром волхва»<sup>314</sup>. Розанов отмечает, что особый духовный опыт формировался в пустыньках. Ему особенно импонировало то, что «пустыньки» не имели официального положения: они не учреждались официально; о их существовании не требовали отчетов в Москву, в Киев, как позднее стали требовать этих отчетов в Петербург. Они зарождались сами собой, безо вся-

<sup>312</sup> Лосский В.Н. Оптинские старцы // Даниловский благовестник. М., 1992. № 2–3. Ч. 1. С. 34–35.

<sup>313</sup> Там же. С. 35.

<sup>314</sup> Розанов В.В. Около церковных стен. М., 1995. С. 290.

кой формы, без регламента<sup>315</sup>. Так как этого требовала духовная потребность их старца. «В лесу они находили свободу, независимость, беспрепятственность для молитвы»<sup>316</sup>.

Подобное отношение к русскому старчеству можно найти и у С.С. Хоружего. Он считает, что «русское старчество, развивающееся с середины 19 века, — новое явление в истории исихазма, осуществляющее возврат по-новому, существенно глубже. Русские старцы — искушенные исихасты, избравшие миссию духовного руководства обширными кругами мирян и совершавшие таким путем передачу, трансляцию исихастской духовности окружающему христианскому обществу»<sup>317</sup>. Это служение старчества в России имеет следующие характерные черты. Данное служение есть «общение с окрыляемыми, пасомыми», оно «отличается уникальной широтой», «старец принимает всех» и «в этом общении достигается и необычайная глубина», старцу открыты помыслы, открыт внутренний мир приходящего к нему. И видя перед собой страждущего и ищущего успокоения, старец исполняется любви к нему, как сам к себе, и входит в его мир, берет на себя его тяжесть душевную. «Вхождение внутрь мира другого и взятие ноши другого целиком зиждутся у старца на его духовной харизме»<sup>318</sup>. Успеху старца содействует Божественная благодать, которая и дает ему духовные дарования и откровения. Старец черпает в божественном единении любовь к ближнему. Его главный источник — любовь, во всех рассказах о русских старцах видна их безмерная любовь<sup>319</sup>. Таким образом русские старцы внесли новое направление в духовную традицию православия.

С другой стороны, мистический опыт проявлялся в их духовной жизни и на уровне таинственного личного богообщения, что выражалось в опыте

<sup>315</sup> Розанов В.В. Около церковных стен. С. 291.

<sup>316</sup> Там же.

<sup>317</sup> Хоружий С.С. Этические принципы исихазма и современные поиски неклассической этики // Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи. М., 2012. С. 632.

<sup>318</sup> Там же. С. 633.

<sup>319</sup> Хоружий С.С. Этические принципы исихазма. С. 633.

умной, или сердечной, молитвы. Поскольку старцы постоянно изучали святоотеческое аскетическое наследие, они знали теорию и практику умного делания. Опыт молитвы был неотъемлемой частью их духовной жизни.

После учреждения Скита св. Иоанна Предтечи в Оптиной начинается новая волна духовной жизни. Как известно, в это время одним из выдающихся подвижников Оптиной пустыни был преп. Моисей. С одной стороны, как считает В.Н. Лосский, отец архимандрит Моисей, собственно говоря, не был старцем<sup>320</sup>. Не был старцем в том смысле, что не только не принимал духовных чад, но даже не исповедовал и не окормлял монастырскую братию. Будучи игуменом, он исполнял администраторские обязанности. С другой стороны, он обладал качествами исихаста и превзошел в смирении многих оптинских старцев. Как пишет В. Лосский, что десять лет, проведенных Моисеем в Рославльских лесах под руководством подвижников паисиевского духовного устройства, сформировали духовный облик Старца. «Он стяжал сосредоточенность, молчание, дар непрестанной молитвы»<sup>321</sup>. Когда преп. Моисей был назначен настоятелем Оптиной пустыни, он создал благоприятные условия для духовного делания. В частности, он позаботился о том, чтобы в Оптиной были настоящие духовные руководители. Старец Моисей общается с монашествующими и устраивает жизнь в монастыре по образу того высокого уровня, который был присущ молдавским скитам.

Но что делает сам преп. Моисей? Он ограничивается «руководством внешней дисциплины, послушания и доброго поведения братии. Во всем, что относилось к проблемам чисто духовным, он смиренно отстранялся, предоставляя это дело старцам»<sup>322</sup>. Более того, он сам становится под их духовное руководство, как считает В. Лосский<sup>323</sup>. Вместе с тем преп. Моисей обладая большим духовным опытом умного делания, при этом не имел ни малейшей

<sup>320</sup> См.: Лосский В.Н. Оптинские старцы // Даниловский благовестник. М., 1992. № 2–3. Ч. 1. С. 36.

<sup>321</sup> Там же. С. 37.

<sup>322</sup> Там же.

<sup>323</sup> Там же.

ревности в отношении успехов других старцев. Он искал уединения, смирения, молитвы, и в этом преуспел более всех остальных. О том, что он достиг полноты духовного совершенства, свидетельствуют его последние слова: «Теперь дознал я, что, действительно, я хуже всех»<sup>324</sup>. Святитель Игнатий Брянчанинов писал об о. Моисее. «Отец архимандрит Моисей благоразумием своим и терпеливым ношением немощей ближнего привлек в недра обители своей избранное иноческое общество, которому подобного нет во всей России»<sup>325</sup>.

### *Новое поколение старцев — русское старчество*

Первый старец Оптиной Леонид (1768–1841) и дал новое направление исихастскому движению: он вывел старчество из скрытого состояния, совершил поворот в истории старчества. Если старцы Паисий, Клеопа, Феодор, Феофан, Василий жили и действовали за стенами монастырей, то Леонид и продолжает эту эпоху, и начинает новую, поскольку он организует духовную школу в Оптиной пустыни<sup>326</sup>. А.Н. Муравьев описывает старца Оптиной Леонида как ученика старца Василия, сподвижника преподобного Паисия Величковского и насельника сначала Белобережской пустыни, а затем Оптиной. «По своему глубокому знанию Священного Писания и книг отеческих, старец Леонид был преимущественно избран в духовники окрестными жителями и многих обратил к Господу кротким словом, исполненным помазания»<sup>327</sup>.

<sup>324</sup> Лосский В.Н. Оптинские старцы // Даниловский благовестник. М., 1992. № 2–3. Ч. 1. С. 36. Можно отметить, что согласно учению египетских старцев, этот род смирения — одна из высших добродетелей. Так, в патерике дается следующее наставление: «Брат говорил авве Сисою: я замечаю за собою, что памятование о Боге всегда со мною. Старец отвечает ему на это: не важное дело, что ты размышляешь о Боге; но то важно — видеть себя ниже всей твари. Ибо такое уничтожение и труд телесный приводят к смиренномудрию» (Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 2014. С. 241).

<sup>325</sup> Игнатий (Брянчанинов), свт. Избранные письма. СПб., 2010. Т. 6. С. 68.

<sup>326</sup> Смолич И.К. Жизнь и учение старцев... С. 138.

<sup>327</sup> Муравьев А.Н. Путешествие по святым местам русским... С. 84.



Одновременно с Моисеем, игуменом Оптиной, и старцем Леонидом, духовником обители, подвизался в Оптиной старец Макарий (1788–1860). В житии преп. Макария говорится о том, что «при жизни старца Леонида все относившиеся к нему привыкли смотреть на о. Макария, как на его духовного друга и сотаинника»<sup>328</sup>. По словам старца Амвросия, старец Макарий был «исправным делателем» Иисусовой молитвы<sup>329</sup>. Он ввел особый устав в скиту Оптиной пустыни, благодаря которому сохранялась возможность и умного делания, и окормления приходящего в скит народа. Старцы обладали пониманием основных принципов построения духовной жизни, знали богословское наследие Отцов аскетов. От оптинских старцев сохранилось много писем духовного наставления монашествующим и мирянам. Так, прп. Макарий Оптинский в одном из своих писем пишет: «...сколько могу иметь понятия о сем предмете от чтения учения святых Отцов, прошедших опытом деятельную жизнь (не смею сказать, от моего опыта или искуса), постараюсь представить Вам приличные статьи к Вашему устроению»<sup>330</sup>. С другой стороны в письмах, адресованных старцам, раскрывается, можно сказать, сокровенная сторона духовной жизни русского православного общества, ведь к старцам обращались те, кто находился в активном поиске подлинного духовного опыта. При этом ответы старцев раскрывают разные стороны духовного опыта верующих. Наставляя духовных чад основам подлинного духовного опыта, они освещают путь и содержание мистического опыта, какими они должны быть в действительности.

Некоторые из духовных чад пытались получить от старцев благословение на совершение умной молитвы. Это значит, что многие читали святоотеческую литературу, читали «Добротолубие», знали теоретически опыт умно-

<sup>328</sup> Жизнеописание отечественных подвижников благочестия... Сентябрь. М. 1909. С. 119.

<sup>329</sup> См.: Собрание писем Оптинского старца Амвросия. Оптина Пустынь, 2012. С. 183; *Амвросий Оптинский, св.* Сборник писем и статей к мирским особам. Ч. 1. М., 1894; Ч. 2. М., 1897.

<sup>330</sup> *Макарий Оптинский, прп.* Слово на пользу вашу: Сб. писем / Ред.-сост. иером. Николай (Павлык). М., 2006. С. 86–87.

го делания и пытались освоить его самостоятельно. Но старцы, испытав на себе опыт умной молитвы, понимали, что это невозможно осуществить в тех условиях, в которых жили их духовные чада. Примеров падения в прелесть было много как среди истинно верующих, так и среди так называемых мистиков. Поэтому здесь очень важны наставления старцев оптинских, которые касаются умного делания. Так, преп. Макарий пишет в ответ одному человеку: «Молитву умную сердечную Вы начали проходить не в пользу себе. Это выше Вашей меры, выше Вашего духовного устройства... Советую Вам оставить занятие умной молитвой, как делание высокое, не сообразное ни с Вашим душевным положением, ни с внешними обстоятельствами»<sup>331</sup>.

Иными словами, старцы рекомендуют желающим достигнуть духовного совершенства начинать молитву устную, хотя они ни в коем случае не выступают против Иисусовой молитвы как таковой. Подобно старцу Паисию, они видят в этой молитве «художество из художеств», тайноводство, выводящее человека на высоту боговидения, но путь к опыту этой молитвы должен идти через достижение бесстрастия и смирения. Конечно, объяснить опыт умного делания на словах для тех, кто его не испытал, дело невозможное, поэтому старцы увещевают сначала идти царским путем деятельных добродетелей, устной молитвы и смирения. Опыт умного делания — это дар Божий, он приходит вне зависимости от желания человека. Это значит, что необходимо стремиться не к достижению умного делания, а к покаянию, изменению образа жизни, бесстрастию и смирению, ведь Бог знает, когда и кому даровать этот духовный дар. Как замечает преп. Макарий, «для сей молитвы должно строго хранить чистоту совести к Богу, к людям и в отношении вещей, и, кроме того, необходимо нужен духовный наставник»<sup>332</sup>.

Умное делание сопряжено с напряжением духовных и телесных сил настолько, что если не будет духовному подвигу сопутствовать божественная благодать, то в человеке может нарушиться как телесное, так и психическое

---

<sup>331</sup> Макарий Оптинский, *прп.* Слово на пользу вашу. С. 310.

<sup>332</sup> Там же. С. 310.

здоровье. Поэтому старцы дают советы начинать совершать молитву в первую очередь как молитвенное правило, а Иисусову молитву научиться совершать только устно.

Учитывая возросший интерес к духовной жизни и участвовавшие попытки под влиянием мистической литературы перейти без особой подготовки к умному деланию, старец Макарий пишет сочинение «Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву»<sup>333</sup>, в котором он резюмирует сказанное в письмах об умном делании<sup>334</sup>.

Исходя из своего опыта, старец дает наставления, что духовные дарования являются не целью, а следствием духовного подвига и даруются они вне зависимости от воли молящегося — это дар. Таким образом, подводит итог преп. Макарий, Святые Отцы, с одной стороны, призывают каждого человека ко спасению, не удерживают и не отвращают от умного делания, «в разуме и по учению святых Отцов желающего проходить оное», но предостерегают «чтобы нерассудно и дерзостно не стремились выше меры своей к прохождению умного делания»<sup>335</sup>. Наконец, подводя итог, преп. Макарий пишет, что он радуется о тех, которые разумно и достойно достигли успехов в духовном делании и могут соединиться с Господом. «Не достигшим же того и нудящимся к прохождению сего делания советуем самим читать с должным вниманием отеческие книги, да познают истину и прелесть, и подсады вражии, и соблюдут себя от начинаний выше меры своей»<sup>336</sup>.

Самой значительной фигурой русского старчества после Макария был преп. Амвросий Оптинский. Приемля духовную традицию он сочетал в себе многие качества своих предшественников. «Можно сказать, что в нем оптин-

---

<sup>333</sup> Макарий Оптинский, *прп.* Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву // *Он же.* Письма о смирении, самоукорении и терпении скорбей. М., 2014. С. 21–35.

<sup>334</sup> Там же.

<sup>335</sup> Там же. С. 34.

<sup>336</sup> Там же. С. 34.

ское старчество достигло своего апогея»<sup>337</sup>. Как отмечает мон. Екатерина (Филиппова), Амвросий в редкой мере обладал даром любви, которую он считал высшей добродетелью, а ее стяжание необходимым для спасения<sup>338</sup>. По этой причине к преподобному приходило множество людей, как из простого народа, так и из высших слоев интеллигенции. В частности, его посещали великий князь Константин Константинович, обер-прокурор Синода А.П. Толстой, Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, К.Н. Леонтьев, Л.Н. Толстой, М.П. Погодин, Н.Н. Страхов, П.Д. Юркевич и многие другие. При этом, как отмечают исследователи, свои дарования свт. Амвросий покрывал даром смирения, поэтому он не учил от себя, а ссылался на Свящ. Писание или скрывал свое знание за словами «люди говорят»<sup>339</sup>.

Можно привести много примеров того, как преп. Амвросий оказывал духовное влияние и на мыслящих людей. Как известно, образ старца Зосимы у Ф.М. Достоевского восходит к фигуре преп. Амвросия<sup>340</sup>. Так, в лице старца Амвросия В.В. Розанов видит духовный идеал старца. Старцы, как считает философ, с одной стороны, подобны фигурам, стоящим на верху горы и сияющими подобно солнцу. Но в отличие от этих фигур, они «светятся не таким светом, а совершенно особенным», «они озарены», «ноги которых как бы не касаются земли, которые при первом на них взгляде дают впечатление “Ангела во плоти”, они “горние люди”. Это “святой тип”. “Святой человек” есть

<sup>337</sup> См.: Лосский В.Н. Оптинские старцы... С. 42.

<sup>338</sup> Екатерина (Филиппова), мон. Амвросий // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 136.

<sup>339</sup> Розанов В.В. Около церковных стен... С. 291.

<sup>340</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. М., 1973. С. 46–119. Подробнее о знаменитом старце: Агапит (Беловидов), архим. Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхим. Амвросия. М., 1900; Четвериков С., прот. Описание жизни блаженной памяти оптинского старца иеросхим. Амвросия в связи с историей Оптиной пустыни и ее старчества. Шамордино, 1912; Андроник (Трубачёв), игум. Преподобный Амвросий Оптинский: Жизнь и творения. М., 1993; Иоанн (Маслов), архим. Преподобный Амвросий Оптинский и его эпистолярное наследие. М., 1993; Екатерина (Филиппова), мон. Амвросий // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 135–137.

совершенно обыкновенный, но с плюсом у него этого “загробного сияния”, “вечной жизни”, от этого он производит впечатление Ангела»<sup>341</sup>.

Если такое впечатление произвел преп. Амвросий на человека, который находился «около церковных стен», то для истинного христианина он действительно был той силой, которая могла его толкнуть в целебный источник, когда в нем возмутится вода. При этом слово «мистика» преп. Амвросий в своих письмах не использует, а понятие «таинство» у него строго ассоциируется с церковными Таинствами<sup>342</sup>.

### *Оптинское книгоиздание*

Преподобный Паисий положил дело переводу святоотеческих книг не для того, чтобы они остались в рукописях. Об этом он пишет в послании к игумену Феодосию. В письме преподобный Паисий пишет, что собрание святоотеческих сочинений дело благоугодное и необходимое. И как замечает старец, что не только он один собирал и переводил, но бывший коринфский митрополит Макарий, великий любитель книг, тщательно отыскивал на Афоне исправнейшие списки многочисленных отеческих творений, и труд его увенчался успехом, и в Венеции уже издана книга, которая необходима игумену.

Рукописи в России были востребованы. Подвижники их изучали, переписывали, распространяли. «Добротолюбие» в России все-таки было издано в 1793 г. При содействии митрополита Гавриила игумен Назарий, следуя совету старца Паисия, обратился к митрополиту Платону, ректору Московской духовной академии, с просьбой о переводе «Добротолюбия». По благословению митрополита Платона эта работа была поручена переводчику, учителю греческого языка в Троице-Сергиевой семинарии Якову Дмитриевичу Никольскому, отличавшемуся превосходным знанием греческого языка. Игумен Назарий предполагал издать всю книгу «Добротолюбие», состоящую из со-

<sup>341</sup> Розанов В.В. Около церковных стен. М., 1995. С. 289–299.

<sup>342</sup> См.: Собрание писем Оптинского старца Амвросия. Оптина Пустынь, 2012.

рока книг, однако переведены и отредактированы были лишь двадцать шесть. В 1793 году был издан первый том «Добротолюбия», который разошелся не только по российским монастырям, но и за пределами России. Дважды, 8 марта и 28 апреля 1796 года, обращался игумен Назарий в Святейший Синод с прошением, в котором, следуя завету старца Паисия, просил о рассылке нескольких экземпляров «Добротолюбия» по монастырям и епархиям. Но по указу Святейшего Правительствующего Синода от 21 января 1797 года «Добротолюбие» было разрешено продавать вместе с прочими книгами, а прошение игумена Назария о рассылке этой книги по епархиям оставить без действия. Благодаря усилиям все того же игумена Назария в 1798 году вышла вторая часть «Добротолюбия». В 1822 году «Добротолюбие» было переиздано попечением митрополита Московского и Коломенского Филарета. Переиздания в XIX веке в России осуществлялись в 1832, 1840, 1851, 1857, 1880, 1902 годах.

Таким образом, Оптиная завершает в России то, чего не смог закончить в Молдавии преподобный Паисий: ведь действительно, именно Оптинский монастырь, начиная с 1848 года, издает переведенные этим старцем и его учениками аскетические труды святых Отцов. Продолжая труд Паисия, оптинские монахи, поддержанные в своем патриотическом рвении великим Филаретом Московским, берутся и за другие переводы. Оптиные издания не предназначались для удовлетворения лишь небольшого числа знатоков: этим древним текстам, составленным великими созерцателями Египта, Сирии и Греции, надлежало жить — они должны были стать руководством на пути духовного восхождения. Напечатанные книги о Моисее рассылают безвозмездно по всем монастырям и духовным школам. Аскетические духовные книги начинают читать как монашествующие, так и миряне<sup>343</sup>.

---

<sup>343</sup> Об истории Оптиной в связи с ее издательской деятельностью см.: *Леонид (Кавелин), архим.* Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. М., 1876; *Ераст (Вытронский), иером.* Историческое описание Козельской Оптиной пустыни и Предтечева скита. Оптиная Пустынь, 2000.

Издание духовной литературы, начатое преп. Макарием, не окончилось с его смертью. Оно было продолжено последователями первых Оптиных старцев. Деятельность Оптиной пустыни показала, что православие — это живая вера, духовная жизнь, наполненная тайнами, что благодать Божия — это не отвлеченное богословское понятие, а действующая живая сила, которая проявляется реально, но при этом таинственно и невыразимо. Поэтому выход как самой книги о преп. Паисии, так и его переводы святых Отцов, как выразился С. Бурачек, «знамение величайшей милости Божией», оно «производит перелом в наших обителях и семинариях»<sup>344</sup>.

Особую роль в этом деле сыграли супруги Киреевские, духовные чада старца Макария. Источником этих данных можно считать труды И.В. Киреевского<sup>345</sup>. И.В. Киреевский, первоначально убежденный сторонник западной философии, был лично знаком с Гегелем и Шеллингом. Он женился на православной христианке Наталии Арбеневой, которая была духовной дочерью старца Новоспасского монастыря Филарета. У него было много духовно-аскетической литературы, которую он давал читать Наталье, и та, в свою очередь, оказала положительное влияние на супруга, познакомив его со святоотеческой литературой. Затем она познакомила его и со старцем Филаретом. Постепенно под их влиянием И.В. Киреевский, приобщаясь к святоотеческой литературе, открыл для себя новый духовный мир, перед которым немецкая философия оказалась блеклым отражением. Он ушел от интерконфессионального христианства, от западничества, и стал одним из основателей русского славянофильства. Старец Филарет познакомил его со старцем

<sup>344</sup> Жизнеописание отечественных подвижников благочестия... Сентябрь. М. 1909. С. 488.

<sup>345</sup> Полное собрание сочинений И.В. Киреевского в двух томах, под редакцией М. Гершензона (М., 1911); также издание архимандрита Никодима (Кононова) «Старцы: отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность». М., 1909 г. Это сочинение помещено в серии Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. Сентябрь. С. 452–582. Издание Афонского русского Пантелеймонова монастыря. М., 1996. См. также: *Лясковский В.Н.* Братья Киреевские: жизнь и труды их. В 2-х частях. СПб., 1899.

Макарием, а после смерти Филарета Иван Васильевич стал духовным чадом о. Макария.

С 1836 г. И.В. Киреевский находился в духовном окормлении старца Макария. Он писал в одном из писем другу А. Кошелеву: «Важнее всех книг и каких бы то ни было мыслей, — это найти святого православного старца, который может быть твоим руководителем, и которому ты можешь открывать все свои мысли, и который ответит тебе не более или менее разумным мнением, но покажет определение святых Отцов, таких старцев, слава Богу, мы еще имеем на Руси»<sup>346</sup>.

#### *Отношение Киреевского к православной мистике.*

Изучая наследие святых Отцов, старцы Оптиной пустыни и их духовные чада, такие как И.В. Киреевский и др., осмыслили многие понятия святоотеческого богословия<sup>347</sup>. Сам Киреевский изучал Святых отцов, в том числе и преподобного Макария Египетского, и преподобного Исаака Сирина, и преподобного Симеона Нового Богослова, и святителя Григория Паламу. Также он прекрасно был осведомлен об истории богословских споров XIV века в Константинополе. Как видно из его сочинений, он так же хорошо знаком и с католической мистикой Фенелона и госпожи Гюйон, и даже считает, что они-то как раз и пытались вывести католическое богословие на путь святоотеческого учения. Наконец, он не мог не знать основные направления неправославной мистики и их течений в XIX веке.

Из его сочинений и идей, которые он выражал, можно утверждать, что православную мистику он не только знает, но и считает, что она должна быть основой для построения как духовного опыта, так и формировать для разума истинный путь к познанию истины. Этот поиск истинного пути через призму святоотеческого созерцательного богословия он ставит главной задачей.

<sup>346</sup> Смолич И. Жизнь и учение старцев... С. 140.

<sup>347</sup> См. интересное свидетельство преп. Иосифа, келейника преп. Амвросия: *Иосиф (Литовкин), прп.* Н.В. Гоголь, И.В. Киреевский, Ф.М. Достоевский и К. Леонтьев пред «старцами» Оптиной пустыни // Душеполезное чтение. М., 1898. Ч. 1. № 1. С. 157–162.



Главная идея его сочинений состоит в том, что между божественным Откровением и человеческим разумом только тогда может быть гармония, когда разум опирается на учение восточных святых Отцов. В построении своей концепции он становится на позиции Климента Александрийского с некоторым уклоном к св. Иринею Лионскому. На первое место он ставит разумное гностическое познание, но способность человеческого познания все-таки у него обусловлено чистотой и святостью познающей личности. Итак, источником истинного знания должны быть «все святые Отцы греческие», «глубочайшие мудрецы христианской Греции», которые не только своим учением, но и своим подвигом достигали совершенства в духовной жизни и могли показать истину. Их учение есть истинная «философия христианства, которая одна может дать правильное основание наукам». Это святоотеческое учение, написанное «отшельниками, из роскошной жизни уходившие в леса, в недоступных ущельях», было воспринято и русскими подвижниками и «переведены, и читаны и переписываемы, и изучаемы в тишине наших монастырей, этих святых зародышей несбывшихся университетов»<sup>348</sup>. Эти подвижники, как древние, так и современные, а они есть и сейчас, превосходят своим разумом всех «ученых» и можно сказать они и составляют ученую элиту. А знание их есть не простое, естественное познание, они его приобрели подвигом и сверхъестественным созерцанием, оно возвышенное, совершенное и сокровенное, и оно не доступно западному рациональному познанию. И здесь он под знанием совершенным и возвышенным понимает не только глубину личного Богообщения, но и все православное богословие, в том числе и утвержденное на Константинопольских соборах XIV века. Так, он приводит в пример Варлаама Калабрийского, который надмевался «уверенностью в своей логичной разумности», но через свою гордость он не смог понять глубину православного вероучения, «духовную философию, которую находим в писателях Церкви Восточной, особенно ясно выраженную в святых отцах, жив-

---

<sup>348</sup> *Киреевский И.В.* В ответ А.С. Хомякову // *Он же.* Разум на пути к истине. М., 2002. С. 16.

ших после римского отпадения»<sup>349</sup>. Эта философия «чисто христианская, глубокая, живая, возвышающая разум от рассудочного механизма к высшему, нравственному свободному умозрению»<sup>350</sup>. И здесь, как правильно замечает Киреевский, что это произошло потому, что с одной стороны, многие творения восточных святых отцов не были долго известны Европе, с другой, когда и были открыты, их не смогли понять. Так, например, сейчас, когда Европа уже знает многие творения, они «оставлены без внимания, ибо не были поняты; иные изданы еще весьма недавно и тоже не оценены», ибо западные богословы не могут до конца понять «особенность восточных писателей». Эта особенность и заключается в мистическом опыте восточных подвижников, «стремлении восточных созерцателей сохранить безмятежность внутренней целостности духа»<sup>351</sup>. Они, осмысляя свой духовный опыт в согласии с общеправославным учением, пишут «глубокомысленные писания, исполненные высших богословских и философских умозрений»<sup>352</sup>. Божественное откровение всегда неизменно, а человеческий разум необходимо готовить для правильного неискаженного восприятия Божественной истины. Киреевский употребляет и сам термин «мистика», причем он дает ему православную интерпретацию. Он считал, что познавать христианскую истину нужно не рассудком, но живым опытом духовной жизни. В отличие от Востока, схоластика Запада привела их богословов к слепоте в отношении живых убеждений, «которые лежат выше сферы рассудка и логики»<sup>353</sup>. Греческий Восток за основу брал «живое, цельное понимание внутренней духовной жизни и живое, непредупрежденное созерцание внешней природы»<sup>354</sup>. Но именно это понимание и «изгонялось из оцепленного круга западного мышления под именем мистики, — по натуре своей ненавистной для схола-

<sup>349</sup> Киреевский И.В. О характере просвещенной Европы // *Он же*. Разум на пути к истине. С. 184.

<sup>350</sup> Там же.

<sup>351</sup> Там же. С. 187.

<sup>352</sup> Там же. С. 189.

<sup>353</sup> Там же. С. 179.

<sup>354</sup> Там же. С. 189.

стической рассудочности»<sup>355</sup>. Здесь термин мистика определяет именно то истинное христианское учение, которое познается в духовном опыте и которое сохранялось в Православии.

Под православной мистикой он понимает противоположную сторону ограниченности рассудочного мышления. Православная мистика формируется на «правильности внутреннего состояния мыслящего духа», на «внутренней целостности разума», «средоточенности умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство», «живой совокупности высших умственных сил»<sup>356</sup>, равновесии внутренней жизни. Здесь Киреевский стоит на позиции интеллектуалистской мистики, для него является проблемой не приобщение, или соединение с Богом, а проблема познания.

В сочинении «О необходимости и возможности новых начал для философии» он предлагает новую универсальную форму познания. На основании учения святых отцов «истины, выраженные в умозрительных писаниях святых отцов, могут быть для нее (философии) живительным зародышем и светлым указателем пути»<sup>357</sup>, тогда наш естественный разум подымается постепенно на «высшую степень мышления», и там человеческий ум «легко и безвредно может понять все системы мышления, исходящие из низших степеней разума»<sup>358</sup>. И здесь он «систему» познания Климента дополняет «системой» св. Иринея. Божественная истина не поддается логическому анализу, но «требует высшего, духовного зрения, которое приобретает не наружной ученостью, но внутренней целостностью бытия»<sup>359</sup>. Здесь необходимо отметить, что Киреевский, употребляя термин «мистика», все-таки с осторожностью относится к понятию мистики и не склонен его относить к духовному

<sup>355</sup> Киреевский И.В. О характере просвещенной Европы. С. 189.

<sup>356</sup> Там же. С. 189.

<sup>357</sup> Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Он же. Разум на пути к истине. С. 255.

<sup>358</sup> Там же. С. 251.

<sup>359</sup> Там же.

опыту подвижников и тем более употреблять этот термин в сочинениях святых отцов. Как было сказано выше, в это время в академическом богословии употреблять термин «мистика» по отношению к духовному опыту еще не было принято. В русской мысли было осознание того, что духовный опыт тоже имеет мистическое содержание, но как его выразить — оставалось проблемой.

Более того, Киреевский даже некоторые термины, которые свободно употреблялись отцами исихастами, пытается заменить при переводе на русский язык. Так, в письмах к преподобному Макарию он советуется, как переводить такие термины, как  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$  или  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ . Что касается первого понятия, то этот термин преп. Паисий переводит как «разум», а «в лаврском Исааке Сирине, переводится познание»<sup>360</sup>; что касается второго понятия, то он не сторонник употребления в святоотеческой литературе термина «созерцание», так как считает его новым и «любимым западными мыслителями»<sup>361</sup>. В одном из писем к старцу Макарию И.В. Киреевский выражает сомнение в использовании этого термина, предлагая перевести  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$  словом «видение». Смущает его то, что «созерцание» — это выражение для русского богословия «новое, любимое западными мыслителями и имеет смысл более рассматривания, чем ведения». При этом он осознает проблему выработки терминологии для передачи истинного смысла святоотеческого духовного опыта: «Если же один раз необходимо греческое слово ( $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ ) перевести видение, то не худо бы, кажется, и всегда одному слову усвоить один смысл. Таким образом может у нас составиться верный философский язык, согласный с духовным языком словенских и греческих духовных писателей»<sup>362</sup>.

С такой же осторожностью подходили к терминам мистического богословия и все издатели Оптиной. Так, можно привести пример, как при изда-

---

<sup>360</sup> Переписка И.В. Киреевского и преподобного Макария (Иванова), старца Оптиной пустыни // *Киреевский И.В.* Разум на пути к истине. С. 321.

<sup>361</sup> Там же. С. 331.

<sup>362</sup> Там же.

нии сочинения аввы Исаии<sup>363</sup> возникла проблема, как передать некоторые термины и выражения святого, которые могли вызвать смущение у православных. Прежде всего, такое смущение могло вызвать выражение «тайное поучение». Но заменять его не стали, а только снабдили комментариями. При переводе пытались сохранить возможную точность, а сомнительные термины и выражения были выдержаны в русском и славянском стиле писания отцов подвижников<sup>364</sup>. Так в русском переводе текст, в котором встречается термин «тайна» читается следующим образом: «Как огонь растопляет воск и иссушает тину скверных нечистот; так и тайное поучение иссушает скверные помыслы... Тайное поучение и чтение (Св. Писания) есть дом души недоступный для врагов... Инок вооружает себя тайным поучением, которое заключается в следующей молитве: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня, — и духовным чтением в уединении»<sup>365</sup>.

Подводя итог духовной деятельности Оптиной, можно сказать, что богословскую деятельность осуществляют монахи, ученые и деятели культуры. Оптиные старцы — свидетели духовного опыта. То, что они видели, что испытали, что пережили, о том они и свидетельствовали. Они свидетельствовали, что опыт непосредственного Богообщения есть, и что этот опыт направляет и указывает подвижнику путь ко спасению. Вместе с ними мистический опыт переживали как духовные лица, так и миряне. Имели мистический опыт и «ученые монахи». Последние начали осмыслять этот опыт уже в богословской форме, систематизируя и выделяя основные характеристики мистического опыта. Они показали, что опыт этот — реальный феномен, реальность духовной жизни. Но для достижения полного совершенства в этой сфере необходимо его богословское осмысление и перевод на язык понимания для тех, кто этого опыта не испытал, иначе он будет оставаться совершенно непонятным. Можно сказать, что в оптинском старчестве, как и в рус-

<sup>363</sup> Слова Преподобного отца нашего аввы Исаии отшельника Египетского, духовно-нравственные слова в Русском переводе. М., 1860.

<sup>364</sup> Отечественные подвижники благочестия... Сентябрь С. 504.

<sup>365</sup> *Исаия Отшельник, прп.* Слова духовно-нравственные. Сергиев Посад, 1911. С. 418.

ском старчестве в целом, имеет место потребность в обретении как духовного опыта, так и средств его выражения. Особый вклад в раскрытие духовного опыта и осмысления его мистического содержания внесли святители Игнатий (Брянчанинов) (1807–1867) и Феофан Затворник (Говоров) (1815–1894).

*Свт. Игнатий (Брянчанинов)*

На примере жизни свт. Игнатия (Брянчанинова) можно видеть поиск смысла в жизни русской интеллигенции в XIX в.<sup>366</sup> Святитель оставил после себя достаточно письменных свидетельств, на основании которых можно судить о духовной жизни русского человека XIX века. Как сообщают ближайшие ученики, по словам свт. Игнатия, «был голос, голос в сердце, думаю, голос совести, или может Ангела Хранителя, сказавшего мне волю Божию, потому что голос был решителен и повелительный»<sup>367</sup>. Духовная жизнь будущего святителя протекала в русле святоотеческого опыта, под духовным руководством оптинского старца Леонида, который оказал огромное духовное влияние на свт. Игнатия. Первую иноческую добродетель, которую воспитал в себе Димитрий, было беспрекословное послушание старцу, от которого возникло и смирение. От этого аскетического подвига он впервые и испытал духовную усладу: «Странное духовное движение, какого еще не испытывал никогда: собственное смиренное поведение, полное забвение своего “я”, так усладили его тогда, что он во всю жизнь поминал этот случай»<sup>368</sup>. Где бы он

<sup>366</sup> Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова, составленное его ближайшими учениками, и письма преосвященнейшего к близким ему лицам. СПб., 1881; см. также: Свт. Игнатий (Д.А. Брянчанинов, 1807–1867): Библиографический указатель. СПб., 2007; исследования: Соколов Л.А. Епископ Игнатий Брянчанинов: Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения. Киев, 1915; Марк (Лозинский), игум. Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам еп. Игнатия (Брянчанинова). М., 1997; Духанин В.Н. Сокровенный дар: По духовному наследию свт. Игнатия (Брянчанинова). М., 2013; Хондзинский П. и др. Игнатий (Брянчанинов) // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 21. С. 74–89.

<sup>367</sup> Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений в пяти томах. СПб., 1905. Репринт. СПб: Общество памяти игумении Таисии, 2010. Т. 1. С. 20.

<sup>368</sup> Там же.

ни был, он всегда стремился к уединению, безмолвию, тишине и молитве. Достижение чистой сердечной молитвы — это было задачей его духовной жизни. К этому он стремился, это он изучал, этому учил, когда сам опытно достиг этого состояния: «Опытно познал я таинственное значение молчания Христова перед Пилатом и архиереями иудейскими», писал свт. Игнатий<sup>369</sup>. Он показал путь постепенного духовного совершенствования, через усиленный труд, исполнение заповедей, послушание, смирение, молитву. Своим учением свт. Игнатий открывает новое направление в богословском осмыслении духовного опыта.

Следуя святоотеческой традиции, святитель разделяет духовную жизнь на аскетическое делание и мистическое молитвенное созерцание. Путь к Богу он описывает исходя из собственного опыта. «Путь к Богу — молитва», которую следует творить с верой, покаянием и слезами: «Надобно, чтобы она произносилась из сердца, наполненного нищетою духа; из сердца сокрушенного и смиренного»<sup>370</sup>. «Стремись к стяжанию чистой молитвы, соединенной с чувством покаяния и плача»<sup>371</sup>. Огромное внимание свт. Игнатий уделяет практическим советам совершения Иисусовой молитвы<sup>372</sup>. Он свидетельствует, в частности, что молитва есть высшее занятие для ума: «Состояние чистоты, чуждой развлечений, доставляемое уму молитвой, есть высшее его естественное состояние»<sup>373</sup>. Что же касается мистического опыта, то свт. Игнатий не призывает инока пытаться достигнуть сверхъестественного состояния, полагая, что «в сверхъестественное состояние восходят только святые угодники Божии, обновленные Святым Духом»<sup>374</sup>. Это уже область Царствия Небесного, которое внутри каждого верующего: «Конец молитвы, так, как и покая-

<sup>369</sup> Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова // *Игнатий (Брянчанинов), свт. Собрание сочинений в пяти томах.* СПб., 1905. Репринт. СПб: Общество памяти игумении Таисии, 2010. Т. 1. С. 47

<sup>370</sup> Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова Т. 1. С. 141.

<sup>371</sup> Там же. С. 119.

<sup>372</sup> См.: *Чемус Р.* Сердечная молитва у Игнатия Брянчанинова // *Страницы.* М., 1998. № 3: 4. С. 510–518; *Духанин В.Н.* Сокровенный дар... С. 147–160.

<sup>373</sup> *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты... С. 141.

<sup>374</sup> Там же. С. 153.

ния, указан один: вход в Царство Небесное, в Царство Божие, которое внутри нас»<sup>375</sup>.

Иисусова молитва является тем духовным опытом, который может привести человека к высоте мистического богословия. Молитва необходима для каждого как истинный духовный подвиг, как для мирян, так и для монашествующих. Но плод ее приходит не мгновенно, а после длительного покаяния: «Надо поплакать долго и горько, нежели явится в душе духовное действие, которое — благодать, которое, — повторяю, подаст един Бог в известное время»<sup>376</sup>. Свт. Игнатий не видит у современников духовных мистических дарований, он даже полагает, что они исчезли. Нет истинных монахов и нет истинного сверхъестественного богообщения. Он много говорит о прелести. Как отмечает свящ. В. Духанин, говоря о свт. Игнатии, что угодник Божий подвизался в то время, когда духовное содержание монашеской и вообще христианской жизни в нашем Отечестве обмиршалось. В то время многие обращали внимание преимущественно на внешние формы церковности, а душа людей голодала. «Сокровеннейшая часть православной духовности — умное делание — оставалась в забвении. Неправильно выбранный ориентир уводил людские души в сети прелести»<sup>377</sup>. Но, как ни странно, для достижения духовного совершенства образованный человек обращался к соблазнам западной мистики. Действительно, в России под воздействием чтения мистической и даже аскетической литературы, появились много искателей духовных дарований, которые хотели получить все здесь и сейчас, но вместо этого получали повреждение умственной деятельности, одержимость и извращение духовной жизни. Поэтому свт. Игнатий много внимания уделяет обличению неправославной мистики и оккультной, бесовской прелести. Вместе с тем, как отмечают современные исследователи, свт. Игнатий стремился выстроить свое мистическое учение как антитезу западной мистике, он даже хотел

---

<sup>375</sup> *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений в пяти томах. Т. 1. С. 153.

<sup>376</sup> Там же. С. 193.

<sup>377</sup> *Духанин В.Н.* Сокровенный дар... С. 6.



написать специальную работу на эту тему, но если она и была сделана, то не сохранилась<sup>378</sup>. Святитель предостерегает от этого, говоря, что ошибиться современному человеку в духовном созерцании очень легко: «Ныне прелесть — так на монашеском языке называется самообольщение, соединенное с бесовским обольщением — бывает непременно последствием преждевременного удаления в глубокое уединение или особенного подвига в келейном уединении»<sup>379</sup>. Как поясняет свящ. В.Н. Духанин, что это очень важный момент. «Связано это с эпохой, во время которой жил святитель, эпохой охватившего Россию мистицизма католиков и масонов. Именно мистицизм завлек людей стремиться, оставив предварительные труды покаяния, достичь сразу же блаженства сердца в море безграничной любви. Мистицизм, отвергая важность догматического и аскетического учения Православной Церкви, увлекал людей к восторгам духа, к эйфории любви. Все это порождало мечтательность и воображение любви без любви истинной»<sup>380</sup>.

По всей видимости, опыт духовного созерцания, ощущения и восприятия благодати был знаком святителю, он прекрасно знал святоотеческое наследие, знал о жизни и деятельности преп. Паисия Величковского и его «ангельского братства», однако он практически умалчивает о том, чего сам не испытал. Как отмечают исследователи, настороженность цензуры вызывали даже попытки свт. Игнатия передать свой собственный аскетический опыт<sup>381</sup>. Тем не менее он учит о мистическом опыте, но не свидетельствует о нем лично; он учит о существовании сверхъестественных духов, ангелов, падших духов, он сетует, что некоторые даже среди духовенства не верят в реальность загробного мира, но выступает против того, чтобы кто-либо в реальности мог засвидетельствовать свое личное восприятие Бога лицом к лицу, состояния духовного созерцания, озарения, восторга, «экстаза» и воспри-

<sup>378</sup> См.: Хондзинский П. и др. Игнатий (Брянчанинов)... С. 85.

<sup>379</sup> Игнатий (Брянчанинов), свт. Советы относительно душевного иноческого делания // Игнатий (Брянчанинов), свт. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 5. С. 63.

<sup>380</sup> Духанин В.Н. Сокровенный дар... С. 18.

<sup>381</sup> См.: Хондзинский П. и др. Игнатий (Брянчанинов)... С. 77.

ятия нетварного света. По всей видимости, такая жесткая позиция обусловлена постоянной борьбой святителя с различными искажениями духовной жизни. Поэтому, хотя у него, строго говоря, нет учения об обожении человека и не встречается сам термин «обожение», тем не менее свт. Игнатий является православным мистиком и учителем «живой веры», мистического опыта в тех условиях, в которых он жил. По словам свящ. В.Н. Духанина: свт. Игнатий обращает внимание на исполнение заповедей, вопреки воображению и мечтательности, свойственной мистическим сообществам<sup>382</sup>.

В учении свт. Игнатия можно выделить три уровня подвига: телесный, душевный и мистический. Телесный подвиг, аскетическое делание — это подвиг, с которого начинают свою жизнь все иноки. Душевный подвиг начинается тогда, когда инок вверяет себя в послушание духовному отцу, выказывает ему послушание, проявляет во всем смирение, открывает помыслы и упражняется в молитве. Об этих двух видах свт. Игнатий говорит, когда обличает одного монаха, замечая, что «у нас в России господствует телесный подвиг, а о душевном почти утрачено само понятие»<sup>383</sup>. Но один лишь телесный подвиг приводит всякого, кто уповает на свою внешнюю праведность, к прелести. Телесный подвиг в сочетании с душевным, напротив, выводит подвижника на новый уровень духовной жизни. И на этом уровне святитель допускает явное проявление мистического действия благодати. Святитель пишет, что действие благодати совершается вне сферы рассудка человека: «Святой Дух <...> внезапно изменяет ум, изменяет сердце. Действием своим объемлет всю волю и все способности человека, не имеющего возможности размышлять о совершающемся в нем действии»<sup>384</sup>. Следует отметить, что свт. Игнатий немного смещает акценты: исихасты говорили, что действие благодати ощутимо человеком и при этом не является причиной падения или прелести, но становится как бы естественным свойством духовного созерца-

<sup>382</sup> См.: Духанин В.Н. Сокровенный дар... С. 121.

<sup>383</sup> Игнатий (Брянчанинов), свт. Советы... С. 54.

<sup>384</sup> Там же.

ния. Например, в одном из рассказов Афонского патерика сообщается, что когда во время молитвы, Божественная благодать освящает ум, тогда молитва не действует, потому что, ум в те минуты обессиливается и уступает место действию Святого Духа, и «Дух уже действует, вводя и изводя его в видения Божественные, осиявая его неизреченным светом, по мере достоинства человека, доставляя ему свое утешение»<sup>385</sup>. Со своей стороны свт. Игнатий, напротив, отмечает незримость действия благодати: «Благодать, когда будет в ком, не показывает чего-либо обычного или чувственного; но тайно научает тому, чего прежде не видел и не воображал никогда. Тогда ум тайно научается высоким и сокровенным тайнам, которых, по божественному Павлу, не может видеть человеческое око, ниже постигнуть ум сам собой»<sup>386</sup>. При этом свт. Игнатий прекрасно знаком со святоотеческой традицией, в частности, он приводит следующие слова из Патерика: когда ум «соединится с огнем Божества и Святым Духом, тогда бывает весь обладаем Божественным Светом, соделывается весь светом, воспламеняется в пламени Всесвятого Духа, исполняется Божественного разума, и невозможно ему в пламени Божества мыслить о своем, и о том, о чем хотел бы»<sup>387</sup>. Однако особенность подхода свт. Игнатия заключается в сильном акценте на духовном трезвении<sup>388</sup>, вследствие чего, признавая опыт великих подвижников, он все же предупреждает, что в тех условиях, в которых сейчас спасаются иноки, такой опыт почти невозможен. «В настоящее время — пишет свт. Игнатий — в нашем отечестве отшельничество в безлюдной пустыни можно признать решительно невозможным, а затвор очень затруднительным, как более опасный, чем когда-либо»<sup>389</sup>. В другом месте он пишет: «Относительно монастырей, я полагаю, что время их кончено, что они истлели нравственно и уже уничтожились в себе <...> Вам известно монашество русское: укажите на людей, проходя-

<sup>385</sup> Афонский патерик. Киев, 2009. С. 35.

<sup>386</sup> Игнатий (Брянчанинов), свт. Советы... С. 65.

<sup>387</sup> Там же.

<sup>388</sup> См.: *Духанин В.Н.* Сокровенный дар... С. 198–199.

<sup>389</sup> Игнатий (Брянчанинов), свт. Советы... С. 70.

щих этот подвиг правильно. Их нет. Существует по некоторым монастырям телесный подвиг, и то более на показ людям»<sup>390</sup>.

Разумеется, все это никоим образом не отменяет многообразия других способов богообщения. Важно заметить, что святитель не отвергает реальность мистического подвига: «Если же Бог узрит тебя способным к пустыне или затвору, то, Сам, неизреченными судьбами Своими, доставит тебе пустынную и безмолвную жизнь, как доставил ее блаженному Серафиму Саровскому»<sup>391</sup>. Таким образом, он не только допускает, но и свидетельствует, что мистический опыт сохраняется, хотя и очень редко. В одном письме он пишет: «В лесах Тихвинского уезда открыт старец, живший в лесу более 50-ти лет, в великом сострадании, претерпевший биение от бесов, и, как говорил мне некоторый весьма благоговейный инок, украшен духовными дарованиями»<sup>392</sup>. В одном из писем к афонскому монаху Серафиму он пишет: «Некоторые монашествующие у нас в России занимаются умной молитвой, и не без успеха. Таковых случалось видеть мне и беседовать с ними»<sup>393</sup>. Таким образом, критический подход свт. Игнатия вызван скорее обстоятельствами времени, чем полным отрицанием возможности мистического опыта. Как пишет прот. Георгий Флоровский, свт. Игнатий противостоит мистическим влияниям Александровской эпохи<sup>394</sup>, поскольку он видел в этом прелесть и мнимую духовность, вследствие чего он вовсе не одобрял чтения инославных мистических книг<sup>395</sup>. Крайне отрицательно относился он к католической мистике, особенно непримиримо относился, к Фоме Кемпийскому и духовному опыту католических святых, например, Терезы Авильской. И именно поэтому он всегда подчеркивал важность трезвого отношения к духовному опыту. Святитель ничего не писал и ничему не учил, что предварительно сам не испы-

<sup>390</sup> *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Избранные письма. Т. 6. (дополнение к собранию сочинений в пяти томах). Составитель игумен Марк (Лозинский). СПб., 2010. С. 93.

<sup>391</sup> *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Советы... С. 70.

<sup>392</sup> *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Избранные Письма. Т. 6. С. 69.

<sup>393</sup> Там же. С. 73.

<sup>394</sup> Имеется в виду западный (католический) мистицизм.

<sup>395</sup> См.: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия... С. 393.

тал и не прошел в духовном делании. Он с уважением относится к старцам и святым русским, использует сочинения преп. Паисия. Так, он ссылается на «Классы духовной жизни», где помещены сочинения свт. Григория Паламы, изучает преп. Григория Синаита, Каллиста Ангеликуда и других святых, созерцавших нетварный свет. Ссылается он и на русских святых: преп. Нила Сорского, преп. Серафима Саровского, свт. Тихона Задонского. Как известно, свт. Игнатий составил знаменитый «Отечник», в котором приводятся изречения святых Отцов по разным вопросам духовной жизни<sup>396</sup>. Интересно, что во вступлении к своим сочинениям свт. Игнатий отмечает: «Постараемся привести сердце в безмолвие: в этом — сущность монашеского подвига. От сердечного безмолвия рождается истинное смирение: истинное смирение содействует человеку обителию Бога»<sup>397</sup>. Содержание «Отечника» построено на древней аскетической литературе, доступной свт. Игнатию, в основном в ней преобладают изречения египетских подвижников. Все это показывает неразрывную связь свт. Игнатия со святоотеческой традицией.

### *Святитель Феофан Затворник*

Духовная жизнь свт. Феофана так сложилась, что он постоянно находился под влиянием как святоотеческих творений, так и академических наук<sup>398</sup>. Он уже со школьной скамьи «исследовал писания св. отцов по древним рукописям, которые переводил с греческого на русский»<sup>399</sup>. В 1847 году его направляют членом Русской духовной миссии в Иерусалим. Посещая древние обители Палестины и Сирии, свт. Феофан знакомился с их биб-

<sup>396</sup> Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их, собранные епископом Игнатием (Брянчаниновым). СПб., 1891. С. I.

<sup>397</sup> Там же.

<sup>398</sup> О нем см.: *Корсунский И.Н.* Преосвященный епископ Феофан, бывший Владимирский и Суздальский. Биографический очерк. М., 1895; *Смирнов П.А.* Жизнь и учение преосвященного Феофана, Вышенского затворника. Шацк, 1905; *Хитров М.И., прот.* Феофан, затворник Вышенский. М., 1905. См. также: Исихазм: Аннотированная библиография. С. 599–607.

<sup>399</sup> *Каплин А.Д.* Предисловие // Добротолюбие. Составление, предисловие примечание А.Д. Каплина. Т. 1. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 7.

лиотеками. За шесть лет пребывания в миссии, он изучил несколько древних языков и смог читать отцов в оригинале. Через изучение святоотеческого наследия он проникся истинным духом восточной христианской традиции. По возвращении в Россию он снова занялся научной деятельностью, преподавал в семинариях. В 1859 году его рукополагают в епископа Тамбовского и Шацкого, но епископом он пробыл немного, в 1866 году в возрасте 51 года он просится на покой, как он объясняет в своем прошении, для беспрепятственного литературного и ученого творчества в тиши уединения. В 1882 году он уходит в затвор и там полностью погружается в изучение и перевод духовной литературы: «Я заперся, чтобы не мешали, но не в видах строжайшего подвижничества, а в видах беспрепятственного книжничества»<sup>400</sup>.

Святитель Феофан был воспитан в лучших традициях богословской науки XIX века и в дополнение к этому проникся духом как святоотеческого учения, так и благочестия. При этом он постигал святоотеческую аскезу не только умом, но и на опыте. Этот свой опыт он изложил в многочисленных сочинениях, письмах, проповедях. Святитель был глубоко погружен в святоотеческие писания, знал в совершенстве отцов, переводил и осмыслял «Добротолюбие». Под воздействием святоотеческого учения в нем и созрела мысль перевести творения Отцов на русский язык. При этом свои переводы он всегда согласовывал с ученой братией Афонского Свято-Пантелеймонова монастыря, которая и публиковала его переводы. Однако, анализируя его богословское наследие, можно сказать, что его духовный опыт был отличен от опыта старцев и даже таких святителей, как Игнатий (Брянчанинов) и Тихон Задонский. Свт. Феофан — человек науки, и потому в духовные начала святоотеческого опыта он привносит научные изыскания по психологии, при этом мистическое содержание духовного опыта у него отчасти заменяется психологическими началами. «Феофан старался все учение о “христианской жизни” перестроить по началам святоотеческой аскетики», — писал прот.

---

<sup>400</sup> Каплин А.Д. Предисловие // Добротолюбие. Составление, предисловие примечание А.Д. Каплина. Т. 1. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 13.

Георгий Флоровский. Но как считали некоторые старцы на Афоне, ему «по богатству ума не давалось сокровище простоты сердечной»<sup>401</sup>. Складывается впечатление, что широта и глубина его ума и богословских познаний в чем-то даже мешала ему. По факту он был продолжателем традиции преп. Паисия Величковского, хотя и не был учеником его последователей. Тем не менее свт. Феофан внес значительный вклад в развитие аскетического богословия и духовной жизни. Уже своим переводом «Добротолюбия» он совершил великое дело в духовной жизни русского общества: знакомство с этим текстом производило в сознании некоторых людей серьезные перемены, духовные наставления святых Отцов стали доступны широкому кругу читателей. Поиск подлинной духовной жизни начал развиваться в русле святоотеческого Предания. Многие под влиянием святоотеческих творений бросали не только лжемистические учения, но и западную философию. При этом свт. Феофан «ослабил» некоторые мистические аспекты «Добротолюбия», сместив акцент на просветительскую и аскетическую деятельность. Как отмечают исследователи, «главным результатом добавлений и сокращений святителя Феофана является некоторое усиление подвижнического характера “Филокалии” и ослабление мистического и спекулятивного аспектов»<sup>402</sup>. Это является определяющим и в его собственных сочинениях. Как считает прот. Георгий Флоровский, в целом в своих сочинениях «отеческую аскетику Феофан сочетает с романтической психологией и натурфилософией», а в своем понимании пути восхождения к Богу он «развивает очень любопытные мысли о всеобщей одушевленности мира, “лестнице невещественных сил” в природе»<sup>403</sup>. Прот. Павел Хондзинский отмечает, что славянское «Добротолюбие» преп. Паисия и русский перевод свт. Феофана отличаются не только языком, но и принципиально различными подходами прежде всего «в описании высоких мисти-

<sup>401</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия... С. 396-397.

<sup>402</sup> Лобашевский А., свящ. Предисловие к переизданию русского перевода «Добротолюбия» // Добротолюбие. СПб., 1877. Репринт: М.: Православный паломник, 1998. Т. 1. С. II.

<sup>403</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия... С. 399.

ческих состояний»<sup>404</sup>. Свт. Феофан находился в общем контексте проблем духовной жизни, поэтому пытался предотвратить соблазны духовного опыта, неправильного использования тех сторон духовного делания, которые в условиях современной жизни неприемлемы и могли бы привести к прелести. Поэтому, как отмечает свящ. А. Лобашевский, «в общем строе и архитектонике русского Добротолюбия, целостность и строго молитвенно-созерцательный характер греческой “Филокалии” был во многом утрачен. Но эта потеря, свидетельствующая о дальнейшем и прогрессирующем упадке духовной жизни, очевидно, была неизбежной»<sup>405</sup>. В это время в духовной жизни русского общества действительно была практически потеряна способность проникать в невидимые для внешнего взора тайны духовного опыта.

Тем не менее можно сказать, что свт. Феофан вместе со свт. Игнатием (Брянчаниновым) по учению и образу жизни являются старцами-мистиками. И если свт. Игнатий следует строго в ракурсе святоотеческого учения, то свт. Феофан старается «переложить» это учение<sup>406</sup>. Образ духовной жизни у него также имеет свои особенности. Его учение по содержанию не противоречит святоотеческому, но святитель старается построить такой путь, который бы «легчайшим» способом возводил бы человека к духовному совершенству<sup>407</sup>. Он осознавал, что есть много желающих строить духовную жизнь по святым Отцам, но современные монастыри, а тем более условия в миру, не давали возможности достичь высшего духовного совершенства. Поэтому он предлагал такой духовный путь, который, учитывая современные ему реалии жизни, помогал бы достичь спасения как в миру, так и в монастырях. Его труд «Путь ко спасению» как раз и предназначался для этого.

Путь ко спасению святитель выстраивает по следующей схеме. Прежде всего должна быть деятельная жизнь, а затем созерцательная. В осмыслении

<sup>404</sup> Хондзинский П., прот. Учение святителя Феофана о благодати и «чистой любви» в контексте идей блаженного Августина // Вестник ПСТГУ. М., 2012. Вып. 6 (44). С. 22.

<sup>405</sup> Лобашевский А., свящ. Предисловие... С. III.

<sup>406</sup> Добротолюбие. М., 2012. С. 443.

<sup>407</sup> См.: Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. М., 1899. С. 243.



духовного подвига свт. Феофан придерживается концепции, аналогичной святым Отцам. Три степени проходит человек в духовной жизни:

1. Обращение к Богу.
2. Духовный подвиг, очищение от грехов и нечистоты жизни внешней и внутренней.
3. Соединение ума и сердца с Богом, когда «Господь вселяется в сердце»<sup>408</sup>.

Что же касается созерцательной жизни, то здесь у Вышенского затворника есть определенные особенности. В частности, по содержанию его учение полностью соответствует святоотеческому, однако святитель не употребляет выражения «обожение», «синергия», «созерцание нетварного света» и другие термины, присущие православным отцам-мистикам. Вместо данных терминов он употреблял аналогичные. Осторожное отношение к таким терминам у него сформировалось, по всей вероятности, из-за того, что они употреблялись нецерковными мистиками. Главное содержание духовной жизни у него связано со спасением, которое он понимает как путь единения с Богом. Путь к Богу идет через «спасительное желание» богообщения. В богообщении заключается новая жизнь во Христе. Именно поэтому спасение определяется как конечная цель христианина: «Последняя цель человека — общение с Богом»<sup>409</sup>. Можно утверждать, что «состояние блаженного Богообщения» у него аналогично обожению<sup>410</sup>. Духовный подвиг совершается под воздействием и при содействии божественной благодати. У свт. Феофана благодать играет основополагающую роль в духовной жизни. Без содействия благодати духовный опыт не приводит к соединению с Богом. Состояние благодатного соединения и живого общения аналогично пониманию синергии: «Божественная вездесущая и всепроникающая благодать» возводит дух человека в «созерцание Божественного порядка», т.е. мистическое содержание духовно-

<sup>408</sup> Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. С. VIII.

<sup>409</sup> Там же. С. V.

<sup>410</sup> Там же. С. VIII.

го опыта, исходная точка «всех благих действий благодатного возбуждения есть живое осознание нового Божественного порядка»<sup>411</sup>. По всей вероятности, «Божественный порядок» у свт. Феофана также носит мистический характер. Единственное, чего не хватает у святителя — это указания на то, что благодать носит нетварный характер. Темы природы божественной благодати он не касается.

Таким образом, в духовной жизни христианина значительное место занимает духовный подвиг борьбы с грехом и страстями, очищение сердца от грехов и освящения его Божественной благодатью. Особенное значение имеет достижение смирения, но ведущую роль в духовной жизни играет молитва. Ей святитель уделяет особое внимание. С молитвой и связан мистический опыт достижения «живого Богообщения», при этом святитель выделяет естественную и сверхъестественную формы молитвы.

Святителя иногда обвиняют в том, что он упрощает взгляд на Иисусову молитву. Но в действительности он считает важным саму суть молитвы, а форму второстепенной. Как выразился автор Валаамского сборника «Что такое молитва Иисусова по Преданию Православной Церкви»: «Епископ Феофан избегает говорить подробно о высших степенях молитвы»<sup>412</sup>. Иисусова молитва у него не отличается от других форм молитвы: «Молитва Иисусова (одна сама по себе) не чудотворная, а как всякая другая краткая молитва, словесная и следовательно внешняя»<sup>413</sup>.

Если преп. Паисий считал Иисусову молитву основным средством достижения обожения — спасения, если свт. Игнатий обращал внимание на ее мистический характер, то у свт. Феофана мистический характер Иисусовой молитвы принижается, отчасти потому, что он выделял в молитвенном делании не высшую, а начальную форму духовного опыта умного делания, кото-

<sup>411</sup> *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. С. 85.

<sup>412</sup> Что такое молитва Иисусова по преданию православной церкви. Беседы. Сердоболь, Издание Валаамского монастыря. 1938. С. 346.

<sup>413</sup> *Феофан Затворник, свт.* Творения. Собрание писем. Псково-Печерский монастырь, 1994. Т. 1–2. С. 193.

рое всегда начинается с внешней словесной молитвы. «Молитва: Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, — есть словесная молитва, как и всякая другая. Сама в себе ничего особенного не имеет, а всю силу заимствует от того, с каким настроением ее творят»<sup>414</sup>. Кроме этого, по мысли святителя, высоты духовного совершенства и тем более духовных даров можно достичь при любой форме молитвы: «Все плоды могут быть получены... даже без всякой словесной молитвы, через одно ума и сердца к Богу устремление»<sup>415</sup>. Далее он продолжает: «Молитва Иисусова... сама по себе не внутренняя молитва, а внешняя молитва. Которые навикают ей, хорошо очень делают. Но если на одной ней останавливаются, а дальше не идут, то они останавливаются на полдороге»<sup>416</sup>. Как видно, здесь он говорит о словесной форме Иисусовой молитвы. Как отмечает святитель, сравнивая значимость Иисусовой молитвы и других молитв, словесная (или естественная) форма также требует напряжения умственной деятельности и чувственного переживания: «Плод молитвы сосредоточение внимания в сердце и теплота. Это естественное действие»<sup>417</sup>. И тогда в этом опыте Бог периодически открывает Себя человеку в той или иной форме — это и есть его мистический опыт духовного делания.

Святитель в совершенстве знает как духовный опыт, так и учение Отцов, но учит лишь тому, что сам испытал, что считал полезным для настоящего времени и для пользы в духовной жизни. Он считал, например, что учить мирян высшей форме молитвы посредством писем нельзя. Поэтому он

---

<sup>414</sup> *Феофан Затворник, свт.* Творения Собрание писем. С. 17. Можно отметить, что тут свт. Феофан скорее ограничивается внешней стороной молитвы и не говорит о сердечной (умной) молитве. Последнюю он не связывает с Иисусовой молитвой. И в этом последнем пункте он ближе к патристической традиции.

<sup>415</sup> Там же. См. также: *Зяблицев Г., свящ.* Молитва или медитация? Размышления о молитве в письмах святителя Феофана Затворника // Миссионерское обозрение. 1997. № 10. С. 20–23.

<sup>416</sup> Там же. С. 19. Подробное исследование учения о спасении свт. Феофана: *Георгий (Тертышников), архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М., 1999.

<sup>417</sup> *Феофан Затворник, свт.* Творения. Собрание писем. С. 193.

учит о «простой молитве... могущей, однако, привести к высокой молитве»<sup>418</sup>.

Здесь ни в коем случае нельзя сравнивать те естественные явления, которые описывает святитель, например, с духовными состояниями, которые описаны у преп. Григория Синаита или преп. Паисия. Это разные степени духовного опыта. Святитель учит о начальных формах и напряжениях естественных сил человека для духовного трезвения. Поэтому та теплота сердечная, которая необходимо должна проявиться при молитве, не может вызвать прелести. Об этом сам святитель говорит: «Прелести нечего бояться. Она случается с возгордившимся... кои начинают думать, что как зашла теплота в сердце, то это уже и есть конец совершенства. А тут только начало»<sup>419</sup>. Согласно святителю, эта молитва должна произноситься от чистого сердца и вызвать в человеке покаяние, умиление и теплоту сердечную. Эта молитва деятельная, умная и сердечная, она необходима для каждого человека. Здесь также действует божественная благодать, но она еще не проявляется в той форме, когда бы человек мог ее действие осмысливать или ощущать. Для того чтобы войти в состояние мистического опыта, необходима высокая степень смирения, постоянство в молитве и время: «На языке пусть будет молитва Иисусова, в уме — предзрение Господа пред собою, в сердце жажда Бога или общение с Господом»<sup>420</sup>. И тогда, вне зависимости от ожидания, как дар, Бог усилит действие благодати, «подаст просимое» и тогда человек достигает мистического опыта: «Что от благодати, того надо ждать, а взять того никаким таким способом нельзя»<sup>421</sup>. После этого свт. Феофан указывает на значимость Иисусовой молитвы как средства, возводящего человека к «живому богообщению», когда молитва становится умозрительной, аналогично без-

---

<sup>418</sup> *Феофан Затворник, свт.* Творения. Собрание писем. С. 193.

<sup>419</sup> Там же. С. 195.

<sup>420</sup> Там же. С. 209.

<sup>421</sup> Там же. С. 193.

молвной, ибо такая молитва обращает ум к Богу, и «душа очищается и приемлет Бога»<sup>422</sup>.

Святитель говорит и о высшей степени духовного состояния и созерцания, которую описывали святители Григорий Палама и Григорий Синаит. Святитель Феофан пишет: «...есть, говорят еще, и непостигаемая умом молитва, или заходящая за пределы сознания»<sup>423</sup>, о которой учили преп. Паисий и преп. Никодим Святогорец. Они обращали внимание на то, что упражнение в молитве Иисусовой внешне состоит в достижении состояния непрестанной молитвы «внутренне же — в сосредоточении внимания ума в сердце и непрерывным в нем предстоянии пред Господом»<sup>424</sup>. В согласии с этим учит и святитель Феофан, что навык в этой молитве «низводит теплоту в дух, а далее просветление, потом и восхищение»<sup>425</sup>.

Это и есть опыт безмолвной молитвы Иисусовой, «высокой созерцательной молитвы»<sup>426</sup>, совершаемой подвижниками. Святитель не раскрывает подробности созерцания нетварного света, ибо в тех условиях, в которых подвизались в его время, достичь этого духовного совершенства едва ли кто мог, но воображать себя достигшими духовных дарований могли многие. Как отмечает прот. Павел Хондзинский, славянское «Добротолюбие» в XIX веке не прижилось в миру не только потому, что в это время большинство увлекалось мистикой Фенелона, «но и в силу того, что подлинно не ясно было, как написанные для древних насельников пустыни наставления могут быть соотнесены с жизнью обитающего в современной культурной среде человека»<sup>427</sup>. Поэтому и письма святителя, и его труды были востребованы среди простых

<sup>422</sup> Феофан Затворник, свт. Творения. Собрание писем. С. 244.

<sup>423</sup> Там же. С. 193, 243.

<sup>424</sup> Никодим Святогорец, прп. Невидимая Брань / Пер. свт. Феофана Затворника. М., 1912. С. 209.

<sup>425</sup> Феофан Затворник, свт. Творения. Собрание писем. С. 245.

<sup>426</sup> Там же. С. 193.

<sup>427</sup> Хондзинский П., прот. Учение святителя Феофана о благодати и «чистой любви» в контексте идей блаженного Августина... С. 22.

православных христиан, каждый из которых учился началам духовной жизни, «живому богообщению» с помощью словесной молитвы.

Поэтому святитель акцентирует внимание на том, что в христианстве вся духовная жизнь сосредоточена на духовном подвиге в борьбе со страстями, а достижение созерцания и видения дано единицам, и то после долгих и усиленных трудов. Для нас же мистический опыт — это достижение живого ощущения теплоты сердечной, умиления, «невозмутимое внутреннее предстояние Богу»<sup>428</sup>. И задача каждого христианина «закрепить это углубленное внутри пребывание навсегда, и сделать его необходимым и неизменным. Искание этого последнего и есть собственно искание царствия Божия»<sup>429</sup>.

Святитель Феофан имел свой собственный мистический настрой. Обладая силой ума и желая проникнуть познанием во все области духовной жизни, он обращался к психологии, философии, современной науке, пытаясь найти там рациональное зерно. Для него опасность, в первую очередь, представлял недостаток святоотеческого духовного опыта в монашестве, истинного благочестия у мирян. Особую опасность он видел в духовной прелести, под которой понимал как искаженные богословские системы Запада, так и искаженное направление духовной жизни русского общества. Но особую опасность свт. Феофан видел в оккультной мистике. Мистицизм и квиетизм — болезненные порождения ложной религиозности. Лжемистики искали живого общения с Богом, но у отпавших от истины Церкви не было благодати, а достичь своими силами того, что дается от Бога как дар, невозможно. Он предупреждал, что «необходимо строго разграничивать подлинную внутреннюю жизнь во Христе от ложного мистицизма и квиетизма, который есть болезненное порождение ложно направленной религиозности». В ложном мистицизме люди хотя и ищут живого общения с Богом, но ложным путем. «Надеются своими усилиями и как бы по праву завладеть тем, чего надлежит ожидать от милости Божией и что надлежит принять как дар этой мило-

<sup>428</sup> Что такое молитва Иисусова... С. 96

<sup>429</sup> Там же. С. 97.

сти»<sup>430</sup>. Мистики вне Церкви — впадают в прелесть. Они воображают, что уже достигли высшей степени духовного совершенства, а в действительности достигают ее только в мечтаниях. Например, «спиритизм — прямо бесовщина. Ничем не прикрытая»<sup>431</sup>; «магнетизм мудренее, но в нем нет нечистой силы, а есть сила натуральная»<sup>432</sup>.

Святитель Феофан также был обеспокоен внутренним разложением русского общества, идущим от безбожия, и со всей силой и глубиной осознавал опасность позитивизма, атеизма, революционной одержимости. По всей вероятности, он интуитивно прозревал грядущую революцию в России и старался на своем уровне сделать все, чтобы русский человек осознал, что отрыв от святоотеческого учения и Православия ведет к гибели не только духовной, но и физической. И все усилия направлял, чтобы просветить человека христианским вероучением, показать ему истинный путь ко спасению и ложность пути революционного движения.

Подводя итог учению свт. Феофана, прот. Г. Флоровский пишет: «Феофан не строил системы, ни догматической, ни нравоучительной. Он хотел только очертить образ христианской жизни, показать направление духовного пути. И в этом его несравненное историческое значение. Он продолжил и закончил подвиг старца Паисия. Он осуществил русское Добротолюбие и сумел свое живое мировоззрение построить вполне в отеческом стиле и духе»<sup>433</sup>.

## 2.5. Выводы

Итак, духовная жизнь в России в XIV–XIX веках свидетельствует о том, что восточно-христианская традиция никогда не прерывалась.

<sup>430</sup> Что такое молитва Иисусова... С. 93.

<sup>431</sup> Добротолюбие. М., 2012. С. 223.

<sup>432</sup> Там же.

<sup>433</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия... С. 400.

Исторический обзор исихастской традиции на Руси мы начинали с XIV века и связали его в первую очередь со святителем Киприаном, митрополитом Московским и Киевским, а также с преподобным Нилом Сорским. Мы оставляем в стороне византийское влияние на духовно-аскетическое делание в период Киевской Руси, а также период, связанный с жизнью и деятельностью преподобного Сергия Радонежского, это тема для отдельной диссертации. Но мы не можем не отметить значимость самого преп. Сергия. С его именем связано духовное возрождение и второе «византийское» влияние на славянские страны. Преп. Сергий, великий подвижник, знал и в совершенстве владел аскетическим опытом умной молитвы, первоначально вел уединенный образ жизни. Агиографы описывают его мистический опыт созерцания Божественного света. Его ученики Исаакий и Симон видели преподобного охваченным Божественным светом во время Литургии. Другой ученик, Михей, стал свидетелем явления преподобному Пресвятой Богородицы. Но, с другой стороны, хотя преподобный Сергий и был восприемником исихастского опыта, он не оставил о нем каких-либо письменных свидетельств. В то же время такие свидетельства остались от преподобного Нила Сорского.

Как утверждают исследователи, XIV век — это переосмысление на Руси опыта исихазма. В Троице-Сергиевом монастыре в это время находилось множество переводов аскетической литературы, завезенных из Болгарии. Известно об общении преп. Сергия с Константинопольским патриархом Филофеем, а также о его дружеских отношениях с митрополитом Киприаном. Среди многочисленных учеников преподобного Сергия были опытные иноки, практиковавшие умное делание. Они основывали монастыри, уходили отшельниками в леса и учреждали скиты. Постепенно возникало новое для Руси направление монашеской и духовной жизни нестяжателей. Они собирали и переводили исихастскую литературу, постигали опыт безмолвной молитвы. Таким образом, исихазм, утвержденный в обители преподобного Сергия, находит свое продолжение у преподобного Нила Сорского и связанного с ним движения нестяжателей.



С одной стороны, аскетическое делание древней Руси усиливается новыми исихастскими сочинениями преподобных Симеона Нового Богослова и Григория Синаита, аскетический подвиг дополняется мистическим опытом созерцания Божественного света. С другой стороны, не переводится полемическая литература византийского периода XIV века, в которой были представлены основные богословские формулировки православной мистики. Хотя частично они были озвучены в Синодике недели Православия, в разделе «Главы яже на Варлаама и Акиндина», в целом русские богословские сочинения, которые выражают осмысление мистического опыта, представлены только в сочинениях преподобного Нила Сорского. Кроме этого, как показывает прот. Иоанн Мейендорф, на Руси уже ходили «записи прений Паламы с его противниками, составленные Давидом Дисипатом»<sup>434</sup>.

Таким образом, монашеское движение XIV – начала XV веков на Руси можно назвать в полной мере исихастским; преемственность 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 веке начинается так называемый «серебряный век» исихазма, связанный с именем преп. Нила Сорского и третьего-четвертого поколения монахов «северной Фиваиды».

Далее было показано (раздел 2.2), что в XVI веке наступает упадок умного делания, время духовных нестроений, которое сопровождалось появлением различных ересей (жидовствующие и др.). 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 (раздел 2.2.1), который определенно учит о том, что в христианском вероучении есть

---

<sup>434</sup> Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 424.

понятие таинственного (мистического) богословия. Богословие преп. Максима основывается на византийском богословии, и в этом оно явилось для русского богословия раскрытием паламитского синтеза. У преп. Максима понимание мистического богословия выражается словом «тайна», именуется таинственным богословием, таинственным учением. Тем не менее, невзирая на деятельность преп. Максима, на Руси в XVI веке сложилась неблагоприятная ситуация для духовного просвещения и совершенствования мистического опыта. Этому способствовало распространение ересей, уверенность в близкой кончине мира, спорный вопрос о возможности спасения в миру.

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.

В XVIII веке, невзирая на церковные реформы Петра и Екатерины, наблюдается усиленный духовный поиск (раздел 2.3). Но он идет не сверху, а снизу. Ответы на духовные запросы поступают от монахов-подвижников, юродивых, отшельников, но наиболее устойчивым «мистическим институтом» было странничество и старчество в дальних монастырях, скитах и пещерах. В результате в России сформировались два направления духовной жизни: официальное, представленное духовными академиями (Киевской, 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 назвать мистиками. Сложился устойчивый мистический круг духовной жизни: странник, старец, старец-подвижник, святой. Здесь необходимо отметить, что и среди духовенства были монахолюбивые архиереи и наместники монастырей, но они были одиноки. Так, важную роль в издании первого издания «Добротолубия» внес

митрополит Гавриил (Петров), также к монахолюбивым святителям относился и митрополит Филарет (Амфитеатров) и другие.

Важный вклад в развитие духовной жизни в России внес свт. Тихон Задонский (раздел 2.3.1). Свт. Тихон соединяет в себе опыт странничества и старчества. По всей видимости, он на собственном опыте имел представление о божественном свете, как свидетельствуют его келейники, у него были видения и откровения. От святителя Тихона остались его сочинения, в которых прослеживается богословское осмысление святоотеческого опыта умного делания. На примере свт. Тихона видно, что мистический опыт сохранялся и осмыслялся на Руси в XVIII веке.

Но все же старчество как духовно-религиозное движение, направленное на возрождение духовных идеалов христианских подвижников, связано с именем преподобного Паисия (Величковского), благодаря которому начинается духовное возрождение в России (раздел 2.3.2). Вобрав в себя опыт афонского подвижничества и книжной мудрости, преп. Паисий формирует в своих монастырях и молдавских скитах, как он выражается, «общество ангельское». Главной целью этого общества, как определяет сам преподобный, является стяжание умной молитвы, которая является самой художественной (научной) вершиной духовного совершенства, ибо она ведет непосредственно к единению человека с Богом. И если, как выражается преподобный Никодим Святогорец, «Добротолюбие» есть «таинственное (мистическое) училище умного делания», то преподобный Паисий и его монашеское общество были учителями в этом мистическом училище.

Учение о молитве содержит наиболее полное выражение мистического опыта на пути, начертанном преп. Паисием. У преп. Паисия мы впервые встречаем в русском православном богословии осмысление термина «обожение». Преп. Паисий термин «обожение» (θέωσις) понимает как спасение, как конечную цель духовной жизни, причем важное место в этом процессе занимает умная молитва. Человек, достигший состояния духовного созерцания,

которое появляется на высшей стадии молитвы, становится весь Божий и уже не себе принадлежит, но живет как ангел.

Преподобный повторяет опыт святителя Григория Паламы. Как и в XIV веке, против умной молитвы восстает некий монах Афанасий, который имеет и своих сторонников. Преп. Паисий встает на защиту умной молитвы, пишет несколько писем в защиту умного делания и в письмах цитирует свт. Григория Паламу. Необходимо отметить, что переводческая школа преподобного Паисия знала почти все сочинения Паламы и византийское богословие XIV-XV веков. Наиболее важное место в этом деле занимает перевод и редакция «Добротолюбия». Этот памятник аскетической литературы дал мощный толчок развитию мистического богословия в русской традиции. Преп. Паисий создал условия для возрождения духовного опыта святых Отцов.

После Александровского «потепления» сподвижники преподобного Паисия начали возвращаться в Россию. Поначалу они селились в Рославльских и Брянских лесах, которые получили название «Фиваиды».

Формируются три духовных центра, в которых совершался исихастский (мистический) опыт умной молитвы и некоторые одинокие примеры подвижнической жизни. 1) Свято-Успенская Саровская пустынь (раздел 2.4.1). 2) Рославльские леса или Русская Фиваида (раздел 2.4.2). 3) Оптина пустынь (раздел 2.4.3). Все они в той или иной мере были связаны с паисиевым братством.

В истории русских подвижников и из их сочинений видно, что каждый из них учит, опираясь на собственный опыт, который осмысливается в рамках святоотеческой традиции. У них был опыт духовного делания, пользы покаяния, слез, смирения, послушания, исполнения заповедей; также были дары исцеления, пророчества, духовного руководства и созерцания божественного света. Здесь можно привести пример духовного опыта преп. Серафима Саровского, что отражено в его «Беседе с Мотовиловым».

Оптина в XIX веке — духовный центр, где имеет место как сам мистический опыт, так и его богословское осмысление. После основания в Оптиной пустыни скита св. Иоанна Крестителя, Оптина стала продолжением духовного учения и книжного дела преп. Паисия, что способствовало развитию исихастского движения в России. Опыт созерцания божественного света описывают и некоторые оптинские старцы, особенно те, кто перед этим подвизался в Рославльских лесах. Формируется новое поколение старцев (раздел 2.4.4).

Издание аскетической литературы в Оптиной пустыни (раздел 2.4.5) поставило проблему понимания мистики и необходимость осмысления аскетического учения в сопоставлении с мистикой нехристианской.

Первая половина XIX века — 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 (раздел 2.4.6).

Аскетическая литература Святых Отцов действительно содержала в себе мистический аспект, поэтому необходимо было выделить отличительные черты православной мистики, чтобы не путать ее с неправославным мистицизмом. Как раз это и положило начало богословскому осмыслению мистики. К старческому кругу можно отнести и таких подвижников благочестия как святитель Игнатий Брянчанинов и святитель Феофан Затворник.

Свт. Игнатий (Брянчанинов) дал свое определенное понимание мистического опыта (раздел 2.4.7). Первой иноческой добродетелью, которую он воспитал в себе, было беспрекословное послушание старцу. Где бы он ни был, он всегда стремился к уединению, безмолвию, тишине и молитве. Достижение чистой сердечной молитвы было задачей его духовной жизни и путем к Богу. Молитва сочетается с покаянием и слезами. Что же касается мистического опыта, то свт. Игнатий не призывает инока пытаться достигнуть сверхъестественных мистических состояний, полагая, что к ним восходят только святые угодники Божии, обновленные Святым Духом. Иисусова мо-

литва 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 монашествующих. Но результат приходит не мгновенно, а после длительного покаяния и молитвы. С точки зрения святителя, духовное совершенство достигается посредством духовного подвига и умной Иисусовой молитвы под руководством духовного отца и святоотеческих писаний. Об опыте духовного созерцания, ощущения и восприятия действия благодати и нетварного света святитель практически умалчивает. Поэтому у него, строго говоря, нет учения об обожении человека в земной жизни, и сам термин «обожение» не встречается. Но при этом важно заметить, что святитель не отвергает реальность мистического богопознания.

Свт. Феофан Затворник (раздел 2.4.8) во многом разделяет мысли свт. Игнатия. Он внес значительный вклад в развитие аскетического богословия и духовной жизни. Уже своим переводом «Добротолюбия» святитель совершил великое дело в духовной жизни русского общества. Но как отмечают современные исследователи, свт. Феофан «ослабил» некоторые мистические аспекты «Добротолюбия», сместив акцент на просветительскую и аскетическую деятельность. Тем не менее свт. Феофан вместе со свт. Игнатием (Брянчаниновым) по учению и образу жизни являются старцами-мистиками. И если свт. Игнатий мыслит строго в русле святоотеческого учения, то свт. Феофан пытается, по его собственному выражению, «переложить» это учение. Но как и свт. Игнатий, свт. Феофан избегает говорить о высшей форме мистического опыта, и у него нет терминов православного мистического богословия, таких, например, как обожение.

## **ГЛАВА 3. ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ МИСТИКИ В РОССИИ XVIII-XIX ВВ. И ОТНОШЕНИЕ К НИМ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

### **3.1. Основные проблемы православной мистики**

В период кон. XVIII – сер. XIX вв. в России появляются новые религиозные движения, наполненные особыми формами мистического содержания, получившие название «мистицизм». Вторгшись в православное сознание русского человека, они, с одной стороны, вскрыли старые проблемы духовной жизни, а, с другой, создали новые. К концу XVIII века духовная жизнь в России была представлена канонической Церковью, деятельность которой строилась вокруг богослужебной и литургической жизни, русского православного богословия, которое в XVIII в. активно реформировалось, а также особой формы монашеского опыта (исихазм), в котором и был представлен самый совершенный путь Богопознания. В православном контексте этот путь ко спасению или путь к обожению в XIX–XX вв. и стал называться – «православная мистика». Общая задача следующих параграфов заключается в осмыслении понятия «мистики», «мистицизма» и «православной мистики» в общественном сознании и в русском православном богословии; исследовании проблем их взаимоотношений и поисков путей преодоления этих проблем в XVIII–XX веках в России. В настоящей главе мы ставим следующие задачи:

1. Рассмотреть проблему самих терминов «мистика» и «мистицизм» в эту эпоху в России.

2. Рассмотреть сущность нового мистического учения, его источников и основных его представителей в России.

3. Систематизировать, дополнить и подвести итог основных причин проникновения и распространения западной мистики в России, а также ее влияния на общественное и религиозное сознание.

4. Осветить противостояние сторонников и противников мистических учений.

5. Раскрыть основные «мистические типы», которые возникли в процессе осмысления и противостояния новой форме мистицизма.

6. Раскрыть основные идеи православного мистического богословия в этот период.

Рассматриваемый период можно разделить на следующие этапы: 1. Мистика эпохи Екатерины II; 2. Мистика Александровской эпохи; 3. Пост-александровский мистицизм. В этот период формировались и дифференцировались следующие «типы религиозного сознания»: церковно-религиозное; академическо-богословское; аскетико-мистическое; эклектико-мистическое. Представим, в каком отношении они находились друг ко другу.

Прежде всего, следует сказать о том, что произошло расхождение между богословием как осмыслением основ духовной жизни и церковной жизнью. Можно отметить изменения даже в богослужебно-литургической жизни России. Как отмечает архиеп. Василий (Кривошеин), «инославное влияние» или «обогащение» русского православного богословия католическими и протестантскими богословскими конструкциями началось в XVII веке при Киевском митр. Петре Могиле: «Православные исповедания и патриаршие послания XVI–XVIII вв. не были плодом органического развития православного богословия, какими были, для примера, “паламитские” Соборы XIV в., а попытки дать ответы на вопросы чуждые часто Православию. ... Это был период глубокого отрыва от святоотеческого предания в богословии...»<sup>1</sup>. Показательным примером в этом отношении является «Исповедание веры» патриарха Кирилла Лукариса, которое содержит в себе явные следы кальвинизма.

---

<sup>1</sup> *Василий (Кривошеин), архиеп.* Символические тексты в Православной Церкви. Калуга, 2003. С. 46–47.



Разумеется, все это не могло остаться незамеченным, и уже е дает ответ греческому патриарху, хотя отношение и к митрополиту Киевскому остается неоднозначным<sup>2</sup>. Так постепенно в Россию проникает инославное влияние.

Богословская реформа XVIII века дала неправильное направление развитию отечественного богословия. В духовных школах все предметы преподавались на латинском языке. Богословская наука в виде академического (школьного) богословия находилась в серьезной зависимости от западной схоластики и протестантского богословия, особенно в период Феофана Прокоповича. Его система (и ее сокращенный вариант архиеп. Иринаея Фальковского († 1823)) носила явный схоластический характер. В то же время богослужебные тексты, синаксари, жития святых выражали подлинный святоотеческий дух. И между школьным богословием и богослужебными текстами не было согласованности. Как отметил эту проблему святитель Иларион (Троицкий), «классная кафедра духовной школы и церковный амвон и клирос в одно и то же время говорят на разных языках»<sup>3</sup>. Можно сказать, что «латинский язык и латинское богословие господствовали в духовной школе и в XIX веке»<sup>4</sup>.

Из этого видно нарушение преемственности духовной традиции. Во-первых, в системе духовного образования оставили чтение святых Отцов. Как отметил сщмч. Иларион (Троицкий), латинское и немецкое пленение «отторгли наше богословие от Григория Богослова и иных отцов Церкви»<sup>5</sup>, из-за чего мы потеряли духовную преемственность в богословии. На эту потерю и обращает внимание сщмч. Иларион, устанавливая тесную связь между личной верой, богословием, учением о спасении и обожении как конеч-

<sup>2</sup> См. напр.: *Асмус В.В., прот.* К оценке богословия святителя Петра Могилы, митрополита Киевского // *Богословский сборник*. М., 2002. Вып. 10. С. 224–241. См. также: *Овсянников Е.М., свящ.* Кирилл Лукарис и его борьба с римско-католической пропагандой на Востоке. Новочеркасск, 1903; *Бернацкий М.М.* Канонизация патриарха Кирилла I Лукариса и Иерусалимский Собор 1672 г. // *Богословские труды*. М., 2013. Вып. 45. С. 325–330.

<sup>3</sup> *Иларион (Троицкий), архим.* Богословие и свобода Церкви (О задачах освободительной войны в области русского богословия) // *Он же*. Творения: В 3 тт. М., 2004. Т. 2. С. 262.

<sup>4</sup> Там же. С. 256.

<sup>5</sup> Там же. С. 260.

ной целью спасения<sup>6</sup>. Да, святоотеческие творения были, их знали, иногда читали даже в оригинале, но не изучали на систематической основе. Самое главное, что святоотеческие творения не исследовались в духовных школах. В монастырях монахи также недостаточно изучали святых Отцов. А ведь преп. Паисий на себе испытал и других учил, что от чтения святых Отцов меняется внутренний человек. Но в духовно-академическом образовании XVIII и XIX веков произошел сильный сдвиг, вместо святых Отцов изучалось богословие по зарубежным источникам в обработке Феофана Прокоповича. Одновременно печатались католические и протестантские богословские сочинения. Кроме того, сам процесс преподавания был так устроен, что студенты духовных заведений учили все предметы основательно, а богословие начинали изучать только после философии. Таким образом, произошел разлад между богословием и духовной жизнью, что привело к умалению мистического опыта. Как пишет святитель Игнатий (Брянчанинов), в одном знании догматов и внешнем соблюдении заповедей, без приобщения святоотеческой традиции, без «опытного живого знания», вера наша мертва<sup>7</sup>.

Наконец, с Запада в Россию активно начали проникать разного рода религиозные течения и идеи, которые претендовали на абсолютную истину и предлагали особо легкий путь ко спасению. Этот поток включал в себя католическую мистику (квиеизм), протестантскую (пиетизм), нецерковные мистические течения, а также оккультно-эзотерические (теософия, алхимия, каббала, герметизм). Изучая иностранные языки и усваивая европейскую науку, человек высшего общества воспринимал и пропитывался западноевропейскими идеями, которые в ту пору носили разнонаправленный характер. Увлечение сенсуализмом и материализмом, а также одностороннее увлечение опытным знанием и чувственным бытием, породили скептицизм к религии. Успехи научного прогресса создали иллюзию собственного могущества

<sup>6</sup> *Иларион (Троицкий), архим.* Богословие и свобода Церкви. С. 258.

<sup>7</sup> *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Мир сей // *Он же.* Собрание сочинений. СПб., 1905. Т. 1. С. 554.

человека, давали основу для чувства превосходства и гордости, потому так много было в России деистов и даже атеистов. Все это породило целый ряд проблем.

В ответ на позитивизм и вольтерианство человек искал утешения в мистицизме, который хлынул в конце XVIII века в Россию. Это течение пришло в Россию под лозунгом духовно-нравственного совершенства, но со стороны мистицизма и его поклонников сформировалось отрицательное отношение к духовному подвигу, к Церкви, Таинствам и святоотеческому преданию в целом, а внутри самой мистики возникли негативные явления — новая форма мистического опыта. Так произошло взаимопроникновение мистического учения и православного образа жизни, что усугубило духовные проблемы общества и православной церкви в целом. Церковь потеряла образ носителя истины. Литургическая жизнь потеряла свою ценность. Изменились отношения между личным духовным опытом и церковно-богослужебной жизнью. Человек устремился к общению и единению с Богом без посредников.

В отличие от «западного мистицизма», православная мистика указывала единственный истинный путь к единению с Богом. Источником православной мистики в этот период является святоотеческая литература, в первую очередь, «Добротолюбие». Особенно «Предисловие» к этому тексту преп. Никодима Святогорца, переведенное на славянский язык преп. Паисием Величковским, в котором главная тема — цель человеческой жизни как спасение, а спасение как обожение. К источникам этого периода, конечно, относятся и проповедническая, и богословская деятельность видных русских иерархов, в первую очередь, святителя Филарета (Дроздова), митрополитов: Гавриила (Петрова), Платона (Левшина), Михаила (Десницкого), Григория (Постникова), а также первые номера журнала Санкт-Петербургской духовной академии «Христианское чтение», в котором были опубликованы «Таинственное богословие» Дионисия Ареопагита, «Беседы» преп. Макария Египетского и другие мистико-аскетические сочинения. Святоотеческие творения мистической литературой в начале XIX века еще не назывались.

Другая сторона, которая указывала альтернативный путь к единению с Богом, была представлена так называемой мистической литературой и тайными мистическим обществами. Многие неопиты начали поспешно изучать мистическую литературу и пытались сформировать свой личный мистический опыт. Мистическая литература представлена следующими группами: католическая мистика (квиеетизм), протестантская (пиетизм) и теософская (окультная) мистика. Католическая мистическая литература — это в первую очередь «Мистическая теология» Жерсона (1363–1429), который создал один из важнейших систематических трудов Средневековья — «Мистическая теология, составленная умозрительно» (*Mystica Theologia speculative conscripta*, 1402/3), дополненный «Практической теологической мистикой» (*Theologia mystica practica*, 1407). Но наиболее бесспорным авторитетом пользовались представители квиеетизма (мистико-аскетическое течение в католичестве), госпожа Гюйон (Жанна-Мария Гюйон) (1648–1717) и защитник ее мистического опыта «умной молитвы» Фенелон, Франсуа де Салиньяк (1651–1715), католический богослов, представитель и защитник квиеетизма. В России квиеетизм становится популярным уже в XVIII веке благодаря Фенелону, книги которого образованное русское общество читало в подлиннике. Фенелон был и одним из любимых духовных писателей митрополита Московского Филарета (Дроздова), оказавшим на него особое влияние. Известная «Ежедневная молитва» святителя Филарета «Господи, не знаю, чего мне просить у Тебя...» принадлежит Фенелону. Соблазн католической мистики состоял в быстром и легком достижении результатов внутреннего состояния блаженства, внутреннего просветления, без особого аскетического подвига и без внешнего авторитета религиозных предписаний и послушания внешним авторитетам. Фенелон написал книгу «Толкование изречений святых о внутренней жизни» (1697). Основой аргументации Фенелона стало учение о «чистой любви» — Фенелон делал особый акцент на этом положении квиеетизма, встречающегося уже у католического святого, епископа Женевского, Франциска Сальского (1567–1622). Госпожа Гюйон (Жанна-Мария Гюйон) (1648–

1717) также предлагала такой путь совершенства, который быстро и легко может вывести мистика к соединению с Богом. При этом методе «умная молитва» и аскетические упражнения вводили мистика в экстатические состояния. Ее мистический опыт выходил за пределы аскетического делания и был наполнен экстатическим состоянием чувственного переживания соединения с Богом. Ее духовная жизнь была наполнена самоистязанием, визионерством, экстравагантными поступками, например, Гюйон часто писала письма Господу Иисусу, используя вместо чернил свою кровь. Ее сочинения, такие как «Ежедневные христианские размышления», «Легчайший способ молиться», «Толкования на несколько книг св. Писания Ветхого и Нового завета» и другие были почти все изданы на русском языке. Например, «Избранные сочинения» в начале XIX века по предписанию синодального обер-прокурора А.Н. Голицына рассылались по духовным школам и монастырям вместе с трудами И.Г. Юнга-Штиллинга, К. фон Эккартсгаузена и других писателей мистиков. Кроме известных авторов квиетизма, были и анонимные издания. В середине XIX века на первое место выходит сочинение Фомы Кемпийского (1379–1471) «О подражании Христу» (1427). Мистика трактата связана с неоплатонической традицией Средних веков, имеет черты сходства с мистикой Августина и Бернарда Клервоского. Интерес вызывал и средневековый католический мистик И. Таулер (1300–1361).

К теософской литературе можно в первую очередь отнести труды Я. Бёме (1575–1624), последователя Парацельса (1493–1541). В Россию идеи Бёме проникли в конце XVII века. Славяно-русские переводы его сочинений нашли такое сочувствие у русских мистиков, что в заглавии их было написано: «иже во святых отца нашего Иакова Бемена». Причина заключалась, по видимому, в том, что у Бёме встречается очень много молитв, которые сильнее всего могут действовать на дух неопитов. Некоторые из этих молитв в XVIII веке были тайно напечатаны Н.И. Новиковым для практического употребления в мистических обществах. В новиковскую эпоху сочинения Бёме пользовались огромной популярностью, многими были переводимы на рус-

ский язык. Знаменитый мистик того времени И.Г. Шварц положил идеи Бёме в основу своих лекций. Еще одним распространителем идей Бёме был С.И. Гамалея. Из «Писем С.И. Гамалеи» (2 изд. 3 ч. М., 1836–1839), которые пользовались таким уважением, что их называли «пастырскими посланиями», можно заключить, что он также переводил сочинения Бёме. В начале XIX столетия сочинение Бёме «Christosophia, или Путь к Христу», в девяти книгах, было опубликовано на русском языке (СПб., 1815). Это перевод был осуществлен А.Ф. Лабзиным, он же написал и предисловие к этому изданию.

Продолжателем Бёме был немецкий философ-мистик Карл фон Эккартсгаузен (1752–1803), который пользовался особой популярностью среди мистиков. Он ставил перед собой задачу проникнуть в область трансцендентного бытия и учил, что тот, кто шествует по путям святости в кротости духа с Божественным помазанием становится способным познать тайны настоящего и будущего века. Эти тайны открываются только «по мере утончения нашего духа», когда «умное соединяется с телесным», ибо в каждом человеке «находятся отпечатки Божества»<sup>8</sup>. В разделе «Великие истины мистики» он учит, что «между Отцом всех существ, между несотворенным и сотворенным есть точная связь»<sup>9</sup>. В соответствии с этим «человек может еще здесь узнать часть этой связи, когда следовать будет законам порядка, ведущим к этому познанию»<sup>10</sup>. Таким образом, человеку предлагается проникнуть в сверхчувственный мир и мир тайн природы — задача оккультная, но прикрытая видимостью христианских принципов духовной жизни.

Кроме упомянутых авторов, повлиявших на русских мистиков рассматриваемой эпохи, следует упомянуть также Э. Сведенборга (1688–1772) — шведского духовидца, визионера, теософа. Его главные сочинения — «Небесные тайны» в 8 томах и «О небе, аде и мире духов» (изданное в Лейпциге в 1758 г., на русский язык переведено А.Н. Аксаковым в 1860 г.). Тео-

<sup>8</sup> Эккартсгаузен фон К. Беседы мудрого. М., 2009. Т. 2. С. 210.

<sup>9</sup> Там же. С. 228.

<sup>10</sup> Там же. С. 210.

софское учение Сведенборга включает в себя некоторые идеи гностицизма, еврейской каббалы и других оккультных систем. Но в эти системы вплетены христианское вероучение о Боге и Иисусе Христе. Ангелус Силезиус (1624–1677), немецкий протестантский мистик, написал сочинение «Райские цветы, помещенные в семи цветниках» (М., 1784 г., типография Н.И. Новикова), а также другие сочинения, содержащие герметическую философию, каббалу и многие алхимические идеи. Далее, следует упомянуть об основателе и духовном учителе масонского толка мартинистов Сен-Мартене (1743–1803), Дютуа († 1793), Юнге-Штиллинге (1740–1817). Европейские мистики пользовались особым авторитетом у русских масонов и мистиков. Представители русского масонства находились под их духовным руководством, вели с ними переписку, искали с ними общения и для этого предпринимали путешествия в Европу. Например, Р.А. Кошелев, один их масонских пророков, еще в конце XVIII века предпринял мистическое путешествие, чтобы учиться у Л.К. Сен-Мартена, К. Эккартсгаузена, И. Лафатера (1741–1801), И.Г. Юнга-Штиллинга и других. Мистическому влиянию был подвержен в некоторой степени и сам император Александр I.

Полный список мистической литературы дает сам император Александр I в одном из писем к своей сестре Екатерине Павловне<sup>11</sup>. Все мистические сочинения первоначально приходили в Россию на иностранных языках, но в XVIII в. были организованы перевод и издания такого рода текстов. Так, в типографии Новикова наряду с творениями Дионисия Ареопагита переводили и Сен-Мартена «О заблуждении и истине», и Я. Бёме «Таинство Креста», и множество других.

Список мистической «зловредной литературы» и ее краткий разбор дает архимандрит Фотий в своей автобиографии<sup>12</sup>. Фотий отмечает среди прочего, что книги И.Г. Юнга-Штиллинга (1740–1817), К. Эккартсгаузена (1752–

<sup>11</sup> Переписка императора Александра I с сестрой, великой княгиней Екатериной Павловной / [Публикатор] Вел. кн. Николай Михайлович. СПб., 1910. С. 286–290.

<sup>12</sup> *Фотий (Спасский), архим.* Автобиография // Русская Старина. 1895. Июль. Кн. 3. С. 172–182.

1803), Гюйон и другие «наполнены вредностями, соблазнами, хулами, нече-  
 стием всякого рода»<sup>13</sup>. Однако отечественные мистики не только переводили  
 иностранные мистические сочинения, но и сочиняли собственные. В 1786 г.,  
 московскими розенкрейцерами был осуществлена попытка организации пе-  
 риодических изданий: «Магазин свободнокаменщический» и «Избранная  
 библиотека для христианского чтения». Оба издания выходили в типографии  
 И.В. Лопухина<sup>14</sup>. Представители русского религиозного мистицизма печата-  
 ли журналы мистического направления: «Утренний свет», «Вечерняя Заря»,  
 «Покоящийся трудолюбец»; И.П. Тургенев перевел книгу И. Арндта «Об ис-  
 тинном христианстве». Публиковали собственные сочинения, например,  
 И.В. Лопухин «Некоторые черты внутренней церкви», «Нравоучительный  
 катехизис истинных франкмасонов»; С.И. Гамалея перевел все 22 тома (не  
 опубликованы) Якова Бёме, активно участвовал с Н.И. Новиковым в форми-  
 ровании «герметической библиотеки» – избранной выборки почитаемых ма-  
 сонами произведений, писал много писем. Остались их письма к другу, в ко-  
 торых указывался путь к жизни духовной, сокровенной во Христе. Первые  
 две книги: С.И. Гамалея «Письма С.И. Гамалеи», изданы в Москве в 1832 г. а  
 затем 3 кн. в 1836–1839 гг. А в начале XIX века благодаря усилиям А.Ф. Лаб-  
 зина активно переводились на русский и печатались в журнале «Сионский  
 вестник» зарубежные мистические сочинения, а также исследования отече-  
 ственных мистиков, правда, в основном самого А.Ф. Лабзина.

Чиновник екатерининской поры, «великой провинциальной ложки ма-  
 стер» И.Н. Елагин, указывает в качестве источника масонской мудрости  
 «книги мистические, светскими и духовными учителями и предками нашими  
 сочиненные и нам в иносказаниях оставленные, особливо из божественных  
 Ветхаго и Новаго Завета Писаний»<sup>15</sup>. О вдохновляющей русское масонство

<sup>13</sup> *Фотий (Спасский), архим.* Автобиография // Русская Старина. 1895. Июль. Кн. 3. С. 183.

<sup>14</sup> Подробнее см. *Аржанухин С.В.* Философские взгляды русского масонства. Екатеринбург, 1995. С. 44.

<sup>15</sup> *Елагин И.П.* Учение древнего любомудрия и богомудрия, или Наука свободных каменщиков // Русский архив. М., 1864. Вып. 1. С. 97.



книге Сен-Мартена «О заблуждениях и истине» он пишет, что она «мыслящему явно открывает истинные познания, как в любомудрии, так и богомудрии, и что она, подражая слогу древних мудрецов, особливо Пифагору, дает истинное разумение о сотворении вселенной, о единстве и существовании Бога, о бессмертии души и первоначальном человеке»<sup>16</sup>.

И.Г. Шварц (1751–1784), теософ, исповедует оккультную модель мистики. Он не самостоятельный мыслитель; построение своей системы он основывает, как и все мистики XVIII века, на следующих источниках: Агриппа Неттесгеймский (1486–1535), Парацельс (1493–1541), Бёме (1575–624), Г. Веллинг (1655–1727), Я.Б. Гельмонт (1579–1535), Р. Флудд (1574–1637), Г. Кунрат (1560–1601), Ангелус Силезиус (1624–1677), Э. Сведенборг (1688–1772), Иоганн Валентин Андреа (1586–1654) и других теософских и алхимических сочинениях. Их теософские системы или, как выражается Шварц, «разные системы философов»<sup>17</sup> он излагает в своих лекциях. Его мистика сходна с мистикой Г.С. Сковороды вместе с общепринятой на то время системой мистических построений. Как считает А. Галахов, И.Г. Шварц утверждал, что герметическая философия есть дверь к познанию тайн природы, ибо она основывается на откровении природы и имеет глубинные познания ее первоосновы: «первой материи», законов, силы и может с помощью алхимических методов управлять ее стихиями, улучшать природу металлов и усовершенствовать природу человека. От нее произошли философии: халдейская, иудейская, магов от Зороастра; пифагорейская – греческая; сократическая, платоническая, аристотельская и, наконец, «каббалистическая, раввинская, представляющая собой “смесь всех”»<sup>18</sup>. У Шварца терминология как будто связана с христианством, имеет идеи и тезисы христианские, но они наполнены оккультным содержанием, более радикальным, чем у Сковороды. Его мистические и теософско-оккультные сочинения отличаются более

<sup>16</sup> *Елагин И.П.* Учение древнего любомудрия и богомудрия, или Наука свободных каменщиков // Русский архив. М., 1864. Вып. 1. С. 95.

<sup>17</sup> *Шварц И.Г.* Лекции. Донецк, 2008. С. 5.

<sup>18</sup> *Галахов А.Д.* История русской словесности, древней и новой. СПб., 1880. С. 207.

агрессивной антихристианской и антицерковной направленностью, в которых поощрялись магические, каббалистические и алхимические опыты. Как видно, алхимия не вызывала в то время отторжения у русских мистиков, правда, это касалось узкого круга адептов.

Это можно увидеть на примере книг, изданных такими масонами, как И.В. Лопухин (1756–1816) или Н.И. Новиков (1744–1818). Вот, например, какие книги издавали русские масоны. А.И. Ковальков, родственник и продолжатель дел И.В. Лопухина, в 1815 году написал четыре книги «Созидание церкви внутренней и Царства Божия», «Иисус – пастырь добрый своего стада, свет и камень, глава, жрец и жертва всея церкви», «Мысли о мистике и писателях ее» и «Мистические творения Александра Ковалькова». В его сочинениях обнаруживалась скрытая критика официальной Церкви; суть его концепции заключалась в том, что между верующим христианином и Богом не нужны посредники в лице Церкви и церковного клира. Особо избранный христианин, по мнению Ковалькова, может сам, напрямую общаться с Богом и получать от него откровение, а потом выступать перед остальными в роли проповедника. В статьях Ковалькова «Взгляд на самого себя» (1817) и «Вздохи сердца к воплощенному слову» (1818) видно, что их автор уже в совершенстве овладел ремеслом проповедника и пророка.

Теософская литература привлекала любителей мистики. Соблазн этой литературы состоял в двух главных аспектах: тайное знание и мистическая власть. Тайное знание давало ключ к познанию тайн природы и возможность проявиться скрытым силам, заложенным внутри человека. Так как дух или сила природы могли влиять на природные процессы, то, имея власть над духами, мистик мог управлять и природными процессами. Этот метод так же использовался в алхимии для трансформации металлов или же для открытия собственного философского камня бессмертия.

*Научные исследования*

Исследования мистики данного периода в полном объеме до сих пор нет, хотя есть работы по Александровскому мистицизму. Сама история мистики и мистицизма в России раскрыта в ряде исследований, исторических очерках и учебниках истории Русской Православной Церкви, лучшими из которых являются «Руководство к русской церковной истории» П.В. Знаменского и «Руководство по истории Русской Церкви» А. Доброклонского, но в них мало аналитических исследований по проблематике данного периода и почти нет историко-богословских исследований по проблематике православной мистики этого периода.

В нашем случае источниками для исследования служат: автобиографии, биографии, воспоминания, церковные и государственные документы, характеристики, проповеди, письма, мемуары, доклады, записки, расследования, протоколы заседаний Священного Синода и другое. Но многие из этих источников на сегодня утеряны. Особую ценность представляют эпистолярные источники: письма, переписки, записи. Важным источником для исследования являются письма А.Н. Голицына к баронессе Ю. Крюденер, императору Александру I, архимандриту Фотию, переписка императора Александра I и А.Н. Голицына, а также последнего и М.М. Сперанского в 1819–1821 гг.<sup>19</sup>, переписка братьев Шихматовых. Из достоверных и наиболее ценных для православной мистики источников можно назвать письма М.М. Сперанского к И.Ф. Цейеру и письма М.М. Сперанского к его дочери из Пензы по дороге в Сибирь<sup>20</sup>, а также дружеские письма графа М.М. Сперанского к П.Г. Масальскому, и к императору Александру I, написанные с 1798 по 1819 гг.<sup>21</sup>; письма к Голицыну, Кошелеву и другие письма, дневник Сперан-

<sup>19</sup> Письма А.Н. Голицына к М.М. Сперанскому // Русская старина. 1896. Т. 89. С. 616.

<sup>20</sup> Письма М.М. Сперанского к его дочери из Пензы по дороге в Сибирь // Русский архив. М., 1868. № 7 и 8. С. 1104–1211.

<sup>21</sup> Письма дружеские графа М.М. Сперанского к П.Г. Масальскому, писанные с 1798 по 1819 год, с историческими пояснениями. Досуги; Краткий очерк священной истории. СПб., 1862; Письма Сперанского к Александру I // Русская старина. 1902. Т. 115. С. 85.

ского «Путешествие в Сибири». Записка М.М. Сперанского о вероятностях войны с Францией после Тильзитского мира<sup>22</sup>. Переписка А.Н. Голицына с архимандритом Фотием и В.Ю. Крюденер<sup>23</sup>. Записки Александра I издал великий князь Николай Михайлович (Переписка императора Александра I с сестрой великой княгиней Екатериной Павловной. СПб., 1910). Следует также отметить номера «Сионского вестника» за 1806–1807 и 1817–1818 гг., где печатались статьи А.Ф. Лабзина. Необходимо также обратить внимание на проповеди духовенства этого периода: митрополита Гавриила (Петрова), митрополита Платона (Левшина), митрополита Михаила (Десницкого), святителя Филарета (Дроздова) — проповеди, письма, воспоминания, письменные труды епископа Григория (Постникова), записи воспоминаний А.С. Стурдзы, Н. Сушкова и др.

Немалую ценность представляют «Автобиография» Юрьевского архимандрита Фотия в четырех книгах<sup>24</sup>. Автобиография Ф. Левицкого, законоучителя Каменец-Подольской гимназии, записанная прот. Е.С. Струминским, охватывает период с 1823–1827 гг. и содержит ряд характеристик Александра I, А. Голицына, Р. Кошелева, митрополита Филарета. Статьи В. Жмакова «К истории русской богословской мысли тридцатых годов текущего столетия: из переписки братьев князей Ш.-Шихматовых» (Христианское чтение, 1890. №3–4.); «Записи в рассказах»: рассказы А.Н. Голицына записаны Ю.Н. Бартевым в конце 1830 г. и опубликованы в «Русской старине» 1884 г. «Рассказы князя Александра Николаевича Голицына: Александр I и его время.

<sup>22</sup> Из бумаг о графе Сперанском, в дополнение к его «Жизни», изданной в 1861 году // Русский архив, 1867. Вып. 3. С. 432–455; Письмо Фотия к Александру I 23 апреля 1824 г. // Бумаги и письма архимандрита Фотия к императору Александру I РГИА Ф. 1409 оп. 1. Д7 43 96.

<sup>23</sup> Князь А.Н.Голицын (в его письмах) // Русский архив. 1905. Кн 3, С. 361–455; Князь А.Н. Голицын и архимандрит Фотий в 1822–1825 гг. // Русская старина. 1882. Т. 33. С. 765–780.

<sup>24</sup> *Фотий (Спасский), архим.* Автобиография // Русская старина. 1881. Т. 81. № 3. С. 135–168; № 4. С. 99–123; № 5. С. 91–114; Т. 82. № 7. С. 195–230; № 10. С. 125–142; 1895. Т. 83. № 2. С. 174–216; № 3. С. 177–184; Т. 84. № 7. С. 167–184; № 8. С. 169–200; № 11. С. 207–236; № 12. С. 189–203.

Записаны Ю.Н. Бартевым. Сообщ. граф П.А. Валуев»<sup>25</sup>. В этих «рассказах» Бартева раскрывается религиозный облик Голицына и его духовный поиск истины от атеистических убеждений до мистических восторгов<sup>26</sup>.

К научным исследованиям мистики можно отнести работы А.Н. Пыпина<sup>27</sup>, Н. Дубровина<sup>28</sup>, П. Сладкопевцева<sup>29</sup>, Ф. Терновского<sup>30</sup>, Г. Протопопова<sup>31</sup>, А.Д. Галахова<sup>32</sup>, В.Н. Терлецкого<sup>33</sup>, И.А. Чистович<sup>34</sup>, Н.К. Шильдер<sup>35</sup> и др.<sup>36</sup>

<sup>25</sup> Рассказы князя Александра Николаевича Голицына: Александр I и его время. Записаны Ю.Н. Бартевым. Сообщ. граф П.А. Валуев Русская Старина. 1884. Т. 41. С. 123–134; а также: Из записок Ю.Н. Бартева // Русский Архив. 1886. Кн. 2. С. 69–381.

<sup>26</sup> Статьи: *Стурдза А.С.* О судьбе православной церкви русской в царствование императора Александра I // Русская старина. 1876. Т. 15. № 2; Вспоминания о Михаиле Леонтьевиче Магницком // Русский архив. 1868; *Батенков Г.С.* Граф М.М. Сперанский и граф А.А. Аракчеев (По воспоминаниям Г.С. Батенкова, написанным 31 марта 1826 г.) // Русская старина. 1897. Т. 92. № 10. С. 83–92.

<sup>27</sup> *Пыпин А.Н.* Исторические очерки общественного движения при Александре I. СПб., 1871.

<sup>28</sup> *Дубровин Н.* Наши мистики-сектанты // Русская старина. 1894. Сентябрь, декабрь; 1895. Январь-декабрь.

<sup>29</sup> *Сладкопевцев П.* Материалы для истории мистицизма и масонства в России // Странник. 1878. № 3-4.

<sup>30</sup> *Терновский Ф.* Материалы для истории мистицизма в России // Труды Киевской духовной академии. 1863.

<sup>31</sup> *Протопопов Г.* Опыт исторического обозрения мистических сект в России // Труды Киевской духовной академии. 1867. № 4; 1868. № 2.

<sup>32</sup> *Галахов А.Д.* Обзор мистической литературы... С. 87–175.

<sup>33</sup> *Терлецкий В.Н.* Масонство в его прошлом и настоящем. Полтава, 1911.

<sup>34</sup> *Чистович И.А.* Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. СПб. 1894; *Он же.* История перевода Библии на русский язык // Христианское чтение. 1872. № 5. С. 71–150); *Он же.* Очерк из истории религиозного мистицизма в царствование Александра I // Русская старина. 1894. № 6. С. 120–134.

<sup>35</sup> *Шильдер Н.К.* Император Александр I: его жизнь и царствование. В 4 т. СПб., 1897–1898.

<sup>36</sup> *Надлер В.К.* Император Александр I и идея священного союза. Рига 1886–1892. Т. 1–5; *Шереметевский В.В.* Голицын князь Александр Николаевич // Русский биографический словарь Гоголь-Гюне. М., 2001. С. 76–136; *Жмакин В., прот.* Жизнеописание святителя Иннокентия Пензенского. М., 2006; *Минаков А.Ю.* А.С. Стурдза: интеллектуальная биография православного мыслителя // Христианское чтение. 2016. №1. С. 176–194; *Лонгинов М.Н.* Новиков и московские мартинисты. М., 1867; *Модзалевский Б.* К биографии Новикова. Письма его к А. Лабзину, Х.Чеботареву и др. 1797–1815 // Русский библиофил. 1913. № 3–4; *Барсов Т.В.* Св. Синод в его прошлом. СПб., 1896; *Благовидов Ф.В.* Оберпрокуроры Св. Синода в XVIII-м и в первой половине XIX столетия. Казань, 1899; *Карнович Е.П.* Князь А.Н. Голицын и его время // Исторический вестник. 1882. № 4; *Стеллецкий Н.С.* Князь А.Н.Голицын и его церковно-государственная деятельность // Труды Киевской духовной академии. 1900. Июль. С. 353–414.

Необходимо вспомнить также и исследование студентов духовных заведений, их курсовые сочинения. Так, нам известно в рукописях три таких исследования: Н. Остроумова «Религиозно-мистическое общественное движение в России в конце XVIII в. и первой четверти XIX в., его история и разбор, студента 4 курса МДА 1893 г.» (Архив МДА. ОР РГБ. Ф. 172, оп. 330, ед. хр. 19), Л. Орлова «Религиозный мистицизм в царствование Александра I в связи с историей русского сектантства», курсовое сочинение, 1899 г. (Архив МДА. ОР РГБ. Ф. 172. оп. 328, ед. хр. 3) и А. Щетинина, студента четвертого курса МДА 1909 г. «Русский религиозный мистицизм последней четверти XVIII в. и первой четверти XIX в.» (Архив МДА. ОР РГБ. Ф. 172, оп. 436, ед. хр. 16.). Они попытались дать богословский анализ таким религиозным явлениям, как «мистика» и «мистицизм», но они недостаточны. В основном они опираются на исследование А.Д. Галахова. Многие исследователи XIX века, пытаясь дать богословскую оценку мистицизму, не избежали общей ошибки, смешивая разные формы мистики и не выделяя отличительных особенностей православной мистики. В своей работе «Детство, отрочество, юность, годы ученья и учительства в Троицкой лаврской семинарии митрополита Филарета (1782–1808 г.)» прот. А. Смирнов сетует на то, что исследование деятельности трех московских митрополитов, Платона, Филарета и Иннокентия, составлены людьми светскими<sup>37</sup>.

Отдельно стоит выделить анти-мистическую литературу начала XIX века, но так как светская цензура не пропускала анти-мистических сочинений, она отличается скудостью. Сюда можно отнести сочинение свящ. И. Полубенского «О внешнем богослужении» (1803), в котором он опровергал как мистиков, так и вольтеррианцев; статью переводчика Московской медицинской академии Смирнова «Вопль жены, облеченной в солнце», которой не дали выйти в свет; сочинение Е. Станевича «Беседы на гробе младенца о бессмертии души» (1818), направленное непосредственно против мистицизма.

---

<sup>37</sup> Смирнов А., прот. Детство, отрочество, юность, годы ученья и учительства в Троицкой лаврской семинарии митрополита Филарета (1782–1808 г.). М., 1893. С. 11.

ма. Ряд писем с просьбой ограничить произвол мистицизма были адресованы лично Императору или А. Голицыну. Такие усилия прилагали еп. Иннокентий (Смирнов), ректор Санкт-Петербургской духовной академии, князь С.А. Ш.-Шихматов, А.С. Стурдза. Во второй половине XIX века их воспоминания были опубликованы в разных журналах.

К исследованиям XX века можно отнести сочинение прот. Георгия Флоровского «Пути русского богословия» (М., 2009). Современные научные исследования представлены, например, трудами Ю.Е. Кондакова<sup>38</sup>. Из других современных исследований назовем труды А.И. Абрамова<sup>39</sup>, С.В. Аржанухина<sup>40</sup> и Е.А. Вишленковой<sup>41</sup>.

Современный исследователь В.И. Коцюба в своей статье «"Александровский мистицизм" и христианская антропология» отмечает, что «специальных исследований с религиозно-философской спецификой совсем немного»<sup>42</sup>. Но нужно добавить, что еще меньше богословских исследований по анализу мистицизма и почти нет исследований по теме православной мистики этого периода. Мы также можем отметить, что первые работы по «александровскому мистицизму» составлены не богословами, а мирскими исследователями, они напечатаны в светских журналах.

К современным богословским исследованиям предмета можно отнести в первую очередь научные труды прот. Павла Хондзинского<sup>43</sup>. Прот. Павел

<sup>38</sup> Кондаков Ю.Е. Духовно-религиозная политика Александра I и русская православная оппозиция (1801–1825). СПб., 1998; Кондаков Ю.Е. Архимандрит Фотий (1792–1838) и его время. СПб., 2000; Кондаков Ю.Е. Князь А.Н. Голицын: придворный, чиновник, христианин. СПб., 2014; Кондаков Ю.Е. Либеральное и консервативное направление в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. М., 2005.

<sup>39</sup> Абрамов А.И. Эпоха «александровского мистицизма» в русской философской культуре первой половины XIX века // Философия и современные проблемы гуманитарного знания. М., 2000. Вып. 2. С. 86–104.

<sup>40</sup> Аржанухин С.В. Философские взгляды русского масонства. Екатеринбург, 1995.

<sup>41</sup> Вишленкова Е.А. Религиозная политика: официальный курс и «общее мнение» России Александровской эпохи. Казань, 1997.

<sup>42</sup> Коцюба В.И. «Александровский мистицизм» и христианская антропология // Вопросы философии. 2011. № 3.

<sup>43</sup> Хондзинский П., прот. Русская Leientheologie в эпоху Александра I // Филаретовский альманах. М., 2013. № 8. С. 18–30; Он же. Богословие истории в трудах святителя Фила-

Хондзинский, в своих исследованиях хотя и не затрагивает православную мистику напрямую, но, исследуя богословие данного периода, раскрывает и мистические его аспекты. Так, наиболее важные темы, рассматриваемые им, — это рецепция отечественным богословием западных конструкций, которые содержали и мистические аспекты. Вторая важная тема, рассматриваемая прот. Павлом — это богословский синтез отечественного богословия, в первую очередь в трудах святителя Филарета, которая уже касается непосредственного содержания православной мистики.

### **3.2. Понятия «мистика», «мистицизм», «мистик» в духовной жизни России XVIII–XIX вв.**

Вопрос о том, когда и кем впервые в России были употреблены термины «мистика» и «мистицизм», очень скудно освещен в исследовательской литературе. Прежде чем перейти к очерку распространения и анализа нехристианских и уже нецерковных форм мистики в России XVIII–XIX вв., следует рассмотреть, как в то время воспринимались базовые термины и понятия мистического богословия. Действительно, понятия «мистика» «мистицизм», «мистик», «мистическая литература», «религиозная мистика», возникли в русском языке и в русском религиозном и общественном сознании именно в конце XVIII – начале XIX вв. Позже возникли выражения «православная мистика» и «мистический опыт», но уже более близкие к современной религиозно-ведческой интерпретации. До XVIII века эти термины в русской литературе не встречаются. Это мы видим в наследии преп. Максима Грека, который ис-

---

рета, митрополита Московского и Коломенского // Приглашение к истории: Сборник статей. М., 2003. С. 63–72; *Он же*. Восток и Запад в «русском синтезе» святителя Филарета, митрополита Московского // Филаретовский альманах М., 2008. Вып. 5. С. 9–39; *Он же*. Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. // Вестник ПСТГУ. М., 2011. Вып. 1 (33). С. 22–36; *Он же*. Учение святителя Феофана о благодати и «чистой любви» в контексте идей блаж. Августина // Вестник ПСТГУ: Богословие и Философия. М., 2012. Вып. 6 (44). С. 21–29; *Он же*. «Ныне все мы болееем теологией»: Из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., 2013.



пользует лишь термин «таинственное». Не встречаются они также в сочинениях преп. Паисия Величковского и его учеников. Эти термины не использовались при переводе на славянский и русский языки святоотеческого наследия и писаний греческих богословов. Не встречаются эти термины в XIX веке в церковных проповедях и у представителей церковного богословия, например, в сочинениях свт. Филарета (Дроздова), свт. Игнатия (Брянчанинова), свт. Феофана Затворника. Однако данная лексика начинает употребляться в светской литературе и в научном обиходе, в частности, когда речь идет об аскетике. К концу XIX в. эта терминология прочно входит и в лексикон русского православного богословия.

Необходимо отметить, что термины «мистика» и «мистицизм» в интерпретации, отличной от понимания «мистического богословия», пришли в русский язык из западной религиозно-философской литературы. О «мистике» одним из первых упоминает М.В. Ломоносов, который критикует «мистических писателей»: «Что касается тех мистических (*mysticos*) писателей, которые уклоняются от сообщения своих знаний, то они с меньшим уроном для своего доброго имени и с меньшей тягостью для своих читателей могли бы скрыть это учение, если бы вовсе не писали книг, вместо того, чтобы писать плохие»<sup>44</sup>. Также он резко возражает против всякого использования мистических заключений в научных построениях<sup>45</sup>. М.В. Ломоносов владел древнегреческим, однако есть основания считать, что он читал греческих мыслителей в латинских переводах<sup>46</sup>. Таким образом, Ломоносов был одним из первых русских общественных деятелей, кто начал борьбу с «мистическими писателями». Нужно отметить, что, будучи философом-деистом, он вообще питал крайнюю неприязнь к различным видам «суеверия», причем «слово “суеверие” у него являлось синонимом слова “религия”, как языче-

<sup>44</sup> Ломоносов М.В. Полное собрание сочинений. М.-Л., 1952. Т. 7. С. 144–145.

<sup>45</sup> Там же. Т. 3. С. 492–493.

<sup>46</sup> Берков П.Н. Проблема литературного направления Ломоносова // XVIII век. М.; Л., 1962. Т. 5. С. 20.

ской, так и всякой другой»<sup>47</sup>. Само употребление М.В. Ломоносовым слова «мистический» было немаловажно, поскольку ученый ввел в русский лексикон, как научный, так и общественно-политический, массу новой лексики, стал создателем целого пласта нарождавшегося русского литературного языка, «среднего» стилистического слоя.

Разделение же мистики на православную и католическую началось, можно сказать, с периода разделения Церквей. В XIV веке разгорелся спор католической схоластической богословской традиции с православным духовным (мистическим) опытом. Споры касались Богопознания, а именно, понимание «блаженного видения», доступна ли Божественная сущность человеческому познанию. Если она доступна, то когда: в сей жизни, после смерти, или после Страшного Суда. В богословские споры был вовлечен и Папа Иоанн XXII (1244–1334). Он в конечном итоге признал, что те, кто умер в благодати, действительно, сразу будут наслаждаться блаженным видением.

Споры привели к глубокому расколу в христианском богословском сознании и необратимым процессам в христианском богословии, а именно, разделение мистики на католическую и православную. Как православные, так и католики признают, что суть богопознания состоит в причастности Богу, однако католики по-своему понимают эту причастность. Православные писатели учат, что мы можем быть причастными Богу только посредством нетварных Божественных энергий; напротив, Фома Аквинский настаивает на том, что человек получает саму личность Святого Духа и таким образом становится причастным самим божественным Лицам: «Фома характеризует образ присутствия Бога в человеке как познаваемого в познающем и как любимого в любящем. Духовные способности человека, такие как вера и любовь, дают это новое присутствие Бога, через которое Он обитает в нас как в своем храме. Однако для Православной Традиции чуждо утверждение о том, что

---

<sup>47</sup> Берков П.Н. Проблема литературного направления Ломоносова // XVIII век. М.; Л., 1962. Т. 5. С. 20. Впрочем, нужно быть осторожными с такого рода суждениями, поскольку в «Оде», например, М.В. Ломоносов не относил христианство к суевериям.

Бог присутствует в нас лично и Святой Дух, как Третье Лицо святой Троицы, обитает в нас»<sup>48</sup>.

Так же Фома Аквинский<sup>49</sup> допускает, что душа сможет зреть чистую Божественную сущность, но этого состояния она может сподобиться только после смерти. И это и есть окончательная форма обожения. Но восточные отцы говорят о том, что ни в этой, ни в будущей жизни мы не сможем постичь Божественную сущность, так как это является великой тайной для человеческого разума, а процесс обожения нетварными божественными энергиями начинается уже здесь на земле: Царство Божие внутри каждого.

Что же касается самого термина «мистика», то он в католическом богословии присутствовал постоянно, и особая роль в его распространении принадлежит Дионисию. Его влияние на Западе было огромно, а ссылки на его работы равнялись по авторитету Священному Писанию. В подражание ему в XIV веке Жан Жерсон пишет сочинение «О мистическом богословии».

Современный исследователь мистики Хармлес отмечает, что Жерсон говорит о мистическом богословии, которое он позаимствовал у Дионисия, а не о «мистицизме», как его понимают сегодня западные мистики. Поэтому богословие у него – это не размышление о Боге, но истинное богообщение. «Для Жерсона богословие – это разговор Бога, и он видит его в качестве подлинного восприятия Бога. Уникальность мистического познания Бога состоит в его происхождении: оно – опытное»<sup>50</sup>. При этом Хармлес отмечает, что термин «мистицизм» появился недавно, примерно в XVII столетии. Жерсон дал несколько определений мистическому богословию; одно из них является классическим, ориентированным на Фому и Бонавентуру: «Мистическая тео-

<sup>48</sup> Булыко И.П. Сравнение пневматологической антропологии свт. Григория Паламы и Фомы Аквинского. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://lib.pravmir.ru/library/book/2288> (дата обращения: 20.04.2020).

<sup>49</sup> Summa theologiae 1,43,3. S. Thomae Aquinatis Doctoris Angeli Opera Omnia Iussu Impensaque Leonis XIII, P. M. edita. Vol. VI–XII. Rome, 1918–30. Русский перевод: *Фома Аквинский*. Сумма теологии / Под редакцией проф. д.ф.н. Н. Лобковица, к.ф.н. А.В. Апполонова; перевод к.ф.н. А.В. Апполонова. Т. I. Часть первая. Вопросы 1–64. М., 2006. *Он же*. Против ошибок греков / Комментированный перевод Ильи Бея. Киев, 2017.

<sup>50</sup> Harmless W. Mystics. Oxford, 2008. P. 5.

логия – это опытное познание Бога, которое приходит через объятия всеобщей любви» (*Theologia mystica est experimentalis cognitio habita de Deo per amoris unitivi complexum*)<sup>51</sup>.

Начало трансформации мистического богословия в «мистику» положили немецкие мистики. Они учили, что стремление к богопознанию коренится в глубине человеческого духа. Этот путь должен быть независим от внешних авторитетов. И здесь немецкие мистики выдвигают идею о том, что «глубочайшее и единственно истинное познание Бога находится в «глубине верующей души»<sup>52</sup>. Но в силу того, что вопрос об энергии даже не поднимался, – мистика делает шаг в сторону пантеизма; мистик разделяет сущность Бога и его бытие. Сущность Бога, таким образом, – некая духовная первосубстанция, неизменяемая, вечная, не поддающаяся никакому определению – великое Ничто. Из этой первосубстанции возникли как Личный Бог, так и человек. Таким образом, сущности Бога и человека имеют единую матрицу; их сущности совместимы по своей природе, между Богом и человеком не существует онтологической пропасти, «человек божественен по природе и всегда таким будет»<sup>53</sup>. Так, у Экхарта божественность – это истинная сущность души. Отсюда – человек может познавать сущность Божию, может соединяться с ней; но также и Бог в своем самопознании раскрывается в глубине человеческой души. Путь Богопознания – это взаимопроникающие раскрытие Бога в человеке и человека в Боге: «Бог осознает и любит себя в наших душах, как он осознает и любит себя в своем Сыне. Как разумная сущность, Бог подчиняется законам разума»<sup>54</sup>. Таким образом, процесс богопознания по Экхарту – это не процесс обожения, а процесс достижения состояния Бога по существу. Человек достигает состояния сверхчеловека, а затем трансформируется

<sup>51</sup> *Connolly J.L.* John Gerson, reformer and mystic. London, 1928. P. 291.

<sup>52</sup> *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. В 2 т. М., 2000. Т. 1. С. 39.

<sup>53</sup> *Lasson A.* Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der Religiösen Spekulation in Deutschland. Wiesbaden, 2003. S. 347.

<sup>54</sup> *Lasson A.* Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der Religiösen Spekulation in Deutschland. Wiesbaden, 2003. S. 349.

в Бога. В этом плане, как считает В. Виндельбанд, «человек в своем тождестве с божеством является гносеологическим принципом мистицизма»<sup>55</sup>. Человек, следовательно, может познать Бога только тогда, когда сам становится Богом. Бог нуждается в человеке – это основной принцип богопознания Экхарта. Таким образом процесс богопознания возводит человека до тождества души с Богом. Этот процесс совершается внутри души «неизъяснимым и неизреченным созерцанием», он покрыт тайной и «является ядром самой души». Внутренний мир души, отрешаясь от всего внешнего, достигает блаженного состояния в созерцании Бога. Как видно, немецкая мистика подверглась влиянию платонизма и неоплатонизма. Один из видных западных исследователей богословия Экхарта Адольф Лассон пишет: «Мистика не могла не опираться на платонические и неоплатонические учения, которые так близки ее образу мыслей»<sup>56</sup>.

В период Реформации происходит еще большая радикализация мистического богословия. На смену христианскому мистическому опыту начинают приходить сначала такие феномены, как астрология и практическая каббала, а затем возникают теософские, оккультные учения и, наконец, еретическая мистика. Одной из наиболее радикальных форм мистики был оккультизм. Начиная с эпохи Возрождения, в XV–XVI вв. на Западе возникает отдельное течение мистической или оккультной философии, появляются алхимические общества. Например, в 1533 году в Европе в свет выходит сочинение немецкого богослова, затем алхимика, астролога Агриппы Неттесгеймского, «Оккультная (тайная) философия»<sup>57</sup>. Сам термин «оккультизм» ввел Элифас Леви (1810-1875), для которого «Оккультная философия» была настольной книгой. Оккультная философия оказала существенное влияние на развитие не-

<sup>55</sup> Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. В 2 т. М., 2000. Т. 1. С. 40.

<sup>56</sup> Lasson A. Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der Religiösen Spekulation in Deutschland. Wiesbaden, 2003. S. 1.

<sup>57</sup> Агриппа Генрих Корнелий. Оккультная философия. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://bookscafe.net/read/agrippa\\_genrih-okkultnaya\\_filosofiya\\_kniga\\_1-154098.html#p1](https://bookscafe.net/read/agrippa_genrih-okkultnaya_filosofiya_kniga_1-154098.html#p1)

церковных христианских форм мистики. В теософии многие термины православной мистики, мистического богословия трансформировались и приобрели новый смысл, и в первую очередь сама мистика и мистицизм. Так в Европе начинают утверждаться и распространяться нехристианские формы мистики. Как считают западные исследователи, в XVII в. мистическое богословие христианской Церкви претерпело существенную трансформацию. В религиозном сознании западного мира появилась новая форма осмысления религиозного опыта, лишь внешне связанная с христианством, известная как «мистицизм»<sup>58</sup>. Интересно, что преп. Максим Грек уже в XVI в. упрекает русских князей в увлечении астрологией. Но это было только начало, к XVIII веку влиянию оккультно-эзотерических идей была подвержена значительная часть высшего российского общества. Таким образом, в России термин «мистика» понимался в различном контексте, но самое главное, он уже имел новую форму, отличную от понимания мистического богословия Дионисия.

На трансформацию мистического богословия в «мистицизм» указывает и И.Г. Фихте. В одной из своих лекций он отмечает, что в середине XVII в. такой феномен, как мистицизм (мистическое богословие), «провозглашен ересью и подвергнут анафеме»<sup>59</sup>. Но уже в конце XVIII века мистицизм снова возвращается в новой форме, которую и исповедует сам Фихте: «Наше учение, безусловно, является мистицизмом», и заключается оно в «постижении Бога в духе и истине»<sup>60</sup>.

Немецкий ученый В. Леппин считает, что греческое слово *μυστικá* употреблялось как прилагательное еще во времена античности, но как существи-

<sup>58</sup> Существует большое количество литературы по этой теме, однако мистика и мистицизм редко разводятся в теоретическом отношении, см.: *Heidrich P., Lessing H.U. Mystik, mystisch // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Stuttgart, 1984. Bd 6. S. 268–279; Wörterbuch der Mystik / Hrsg. P. Dinzelsbacher. Stuttgart, 1998; Poor S., Smith N. Mysticism and Reform, 1400–1750. University of Notre Dame Press, 2015; Magee G.A. The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism. Cambridge University Press, 2016; Энциклопедия мистицизма. СПб., 1996; Энциклопедия мистических терминов / Авт. сост. С. Васильев и др. М., 2001.*

<sup>59</sup> *Фихте И.Г. Сочинения. СПб., 2008. С. 617.*

<sup>60</sup> Там же.

тельное впервые вошло в обиход французского языка в XVII в., после чего распространилось в XVIII–XIX вв. по всей Европе и вошло в обыденное употребление<sup>61</sup>. В свою очередь и английский профессор У. Хармлесс отмечает, что «термин “мистицизм” появился недавно, примерно в 17-ом столетии», причем мистическое богословие понималось в буквальном смысле как «разговор с Богом», а не в более «свободном толковании этого термина сегодня, когда мы имеем в виду “богословие Церкви” или “теологию сакраментального”»<sup>62</sup>. И действительно, в конце XVIII в. в Европе мистицизм начал снова возрождаться, и мистики активно включились в борьбу с католической Церковью, что совпало с периодом борьбы с политической монархией. Кроме этого, можно сказать, что распространение мистики отчасти стало реакцией на идеи Просвещения. Например, масонские ложи стали центрами, в которых вырабатывались различные идеи: политические, идеологические, социальные, религиозные. Вероятно, определенное влияние оказывал и протестантизм.

Так, русский литературный критик А.А. Шахов писал о том, что «период бурных стремлений», скептицизма, «стремлений к индивидуализму», доходящих до желания гениальничать, в Германии в начале XVIII в. сменился в конце мучительным колебанием, поиском покоя. Человек ищет покоя и нигде не может его найти: «В XVIII столетии мы встречаемся с распространением религиозной мечтательности и фантастики, которые стоят в тесной связи с масонством и католическими тенденциями романтики»<sup>63</sup>. На этой почве человек из тревожных колебаний и сомнений устремляется в сферу непосредственного чувства и мистического восторга. Но возвратиться к положительной религии он уже не может, от Церкви он отрекся навсегда, он ненавидит догму, он не может смириться перед ее авторитетом. Поэтому, как пишет А.А. Шахов, такой человек «успокаивается на религиозной фантастике, на

<sup>61</sup> *Leppin V.* Die christliche Mystik. München, 2007. S. 7.

<sup>62</sup> *Harmless W.* Mystics. Oxford, 2008. P. 5.

<sup>63</sup> *Шахов А.А.* Гёте и его время. СПб., 1903. С. 83.

мистических мечтаниях, на символических образах религии, на культе чувства, в котором обозначаются зародыши будущих романтических теорий, или салонный пророк, или член масонской ложи»<sup>64</sup>. Так возникала новая форма мистики – не связанная с Церковью или какой-либо христианской конфессией.

Все это находит отклики и в России. Постепенно мистические идеи охватывают просвещенные умы сначала Западной, а затем и Великой России (см. сочинения Сковороды († 1794), в которых мистическая метафизика часто подходит к пантеизму)<sup>65</sup>. Русское религиозное сознание уже в XVIII в. готово было принять их. Мистика такого рода пришла в Россию в виде духовного поиска истинного смысла жизни, как религиозный путь возрождения, как путь соединения с Богом. Одними из тех, кто перенес не только слово «мистический» на русский язык, но и идеи и содержание, стали русские последователи масонов.

### **3.3. Масонство и мистицизм в системе государственных отношений и церковной жизни в XVIII веке**

В России в XVIII в. возникли тайные общества, которые назывались масонскими. В этих обществах проповедовалось особое учение, которое носило в целом мистический характер. Настоящая история масонства в России, как писал русский историк А.В. Семека, начинается лишь в семидесятых годах XVIII века, а проникновение мистических идей масонов относится к еще более позднему времени<sup>66</sup>.

Мы обозначим в истории масонства основные вехи. Первыми его представители были И. Елагин в Петербурге, а в Москве – профессор университета И. Шварц, писатель М. Херасков, С. Гамалея, И. Лопухин и, особенно, Н. Новиков. Собственно, в Москве и разворачивается основная деятельность

<sup>64</sup> Шахов А.А. Гёте и его время. СПб., 1903. С. 83.

<sup>65</sup> Сковорода Г. Сочинения в двух томах. М., 1973.

<sup>66</sup> Семека А.В. Русское масонство в XVIII в. Ростов на Дону, 1997.



мистиков и масонов конца XVIII века. Н. Новиков заинтересовался мистикой с 1772 г. Он был писателем, издателем и журналистом; первоначально увлекался энциклопедистами, как он сам писал, находился на распутье вольтеризма и религии<sup>67</sup>. Затем Новиков обратился к русским древностям и пытался найти в образе жизни своих предков идеалы добродетелей и нравственного совершенства.

В 1775 г. Новиков становится масоном. Причиной вступления в масонство он объясняет духовным поиском Истины<sup>68</sup>. Но в Петербурге он не совсем был доволен масонской системой Елагина. Поэтому в 1779 г. Новиков переезжает в Москву и здесь сближается со Шварцем, преподавателем Московского университета – вместе они начали проводить активную пропаганду мистических идей.

Основной упор делался на просветительской работе, издательской деятельности и благотворительности. Пик издательской деятельности приходится на 1781–1785 гг. Они издают не только светскую, но и духовную литературу, привлекают переводчиков, литераторов. В 1781 г. в Москве Новиков учреждает для просветительской и издательской деятельности, так называемое «Дружеское ученое общество», в 1784 г. переименованное в «Типографическую компанию», в которую вошли, с одной стороны, почти все масоны, с другой, много верующих из высшего общества и церковных деятелей, а также богословов. Целью этого общества стало духовно-нравственное просвещение. К ним примыкает еще один мистик – И.В. Лопухин, который переезжает из Петербурга в Москву. Он также был первоначально вольтерьянцем, но под воздействием западной мистической литературы и протестантского богословия стал членом дружеского общества. Он же написал и «Нравоучительный катехизис истинных франкмасонов», в котором главным действием считалось таинственное возрождение члена масонского общества через про-

<sup>67</sup> *Остроумов Н.* Религиозно-мистическое общественное движение в России в конце XVIII в. и первой четверти XIX в., его история и разбор / Архив МДА. ОР РГБ. Ф. 172, оп. 330, ед. хр. 19. С. 43.

<sup>68</sup> Там же. С. 76.

свещение и посвящение<sup>69</sup>. Правда, в XVIII в. он был издан на французском языке, на русском он увидел свет только в 1860 г. Покровителем общества становится архиепископ Платон (Левшин).

Архиеп. Платон хорошо был знаком и с Новиковым, и с Лопухиным, и с другими членами дружеского общества. Воспитанниками этого общества стало много знаменитых архиереев Русской Православной Церкви, среди которых можно назвать митрополита Михаила (Десницкого), митрополита Серафима (Глаголева), архиепископа Феофилакта (Русанова) и других. Об этих событиях пишет в своих воспоминаниях Н. Сушков: «Наши мистики составляли общество истинно верующих христиан, которые распространяли просвещение, утверждали добрые нравы и жертвовали своим достоянием на пользу ближнего»<sup>70</sup>.

Вместе с духовно-просветительской литературой начали печатать и католических мистиков, и протестантских богословов. Со стороны Церкви знакомство с данной литературой не вызвало подозрений, тем более, что само изложение было наполнено богословским учением католического и протестантского толка, на чем строилось и преподавание в духовных школах. Но в печати появляются и теософско-окультистские сочинения с антихристианской и антицерковной направленностью, в которых поощрялись магические, каббалистические и алхимические опыты. Но масоны на виду считали своей главной задачей борьбу с отрицательной философией, борьбу за просвещение, борьбу с духовной отсталостью, а так же пытались реформировать в целом церковную жизнь, которую они считали отсталой<sup>71</sup>.

Кроме церковной реформы, масоны ставили своей скрытой задачей реформу государственного устройства. В дополнение к пропаганде просвеще-

<sup>69</sup> *Остроумов Н.* Религиозно-мистическое общественное движение в России в конце XVIII в. и первой четверти XIX в., его история и разбор / Архив МДА. ОР РГБ. Ф. 172, оп. 330, ед. хр. 19. С. 83.

<sup>70</sup> *Сушков Н.В.* Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М., 1868. С. 17.

<sup>71</sup> *Петровский С.А.* Очерки из истории русского масонства в XVIII веке // Христианское чтение. СПб., 1889. № 11–12. С. 593.

ния, издательской и благотворительной деятельности, в масонских орденах начинает созревать и антигосударственная деятельность, направленная против крепостного права и монархии, а также господствующего положения Церкви. Все это не осталось незамеченным Екатериной II.

С 1785 г. начинается ревизия изданных книг, их содержания и финансирования. Новикова и его друзей заподозрили в неправомыслии и сектантстве. И вот здесь вскрываются взаимоотношения Церкви и масонства, Церкви и мистики. Так, когда Екатерина поручила архиепископу Платону проверить масонов, в частности Новикова, на испытание в вере и сделать ревизию издаваемых им книг, то выводы были сделаны следующие. В своем донесении в январе 1786 г. архиепископ Платон разделил все издаваемые книги на три разряда: весьма полезные при скудости издаваемой ныне духовной литературы; другие, обратим особое внимание, книги «мистические», которые он, по его словам, не понимал – «малопонятные мистические»<sup>72</sup>; третьи, составленные французскими энциклопедистами, он посчитал зловредными. При испытании на соответствие православному вероисповеданию Новиков показался митр. Платону не только православным, но и совершенным в православии<sup>73</sup>. И хотя митрополит уважал и пытался защитить Новикова, но Екатерина оставила Новикова под подозрением. В 1788 г. ему запретили арендовать университетскую типографию, а в 1791 г. и сама Типографическая компания была закрыта. Новикова заподозрили в антигосударственном сговоре с наследником престола Павлом Петровичем. Против него и его единомышленников возбудили уголовные дела, мистические книги начали сжигать, а Новикова заключили в Шлиссельбургскую крепость.

Как отмечают исследователи, Новиков и его просветительский кружок не ставил себя в прямую оппозицию православной Церкви, более того, как видим, он находился в дружеских отношениях с духовенством и даже после освобождения в 1796 г. Новиков жил мирной жизнью и умер как православ-

<sup>72</sup> *Доброклонский А.П.* Руководство по истории Русской Церкви. М., 1999. С. 665.

<sup>73</sup> *Западов А.В.* Новиков. М., 1968. С. 145–146.

ный христианин. Также необходимо отметить, что масоны-мистики не были отлучены от Церкви. И поклонники мистицизма даже считали, что масоны «не уклонялись от учения Евангельского, не отвергали священных обрядов и Святых Таинств... и оставались до могилы верными сынами православной церкви»<sup>74</sup>. И действительно, видные масоны и мистики, в частности, Н. Новиков, М.М. Сперанский, А.Ф. Лабзин и другие были отпеты в Церкви и погребены на церковных кладбищах. Но мистическое учение и идеи масонского общества все-таки были несовместимы с православным вероучением, особенности этого расхождения мы рассмотрим ниже.

Первая причина возникновения мистицизма исходит из проблемы духовного поиска, «духовного зова», а именно достижения спасения и проблемы поиска истины богопознания. Увлечение вольнодумством Вольтера и Дидро привело многих членов высшего общества к деизму или атеизму, и породило крайне отрицательное отношение к Церкви, богослужению, духовенству и монашеству. В этот период в высшем обществе мало кто верил в Бога. Можно привести пример из воспоминания А.Н. Голицына, записанных Ю.Н. Бартеневым: «Неверственная школа XVIII столетия пустила глубокие корни в моем сердце. Деизм, который в то время был признаком людей высшего общества и хорошего тона, был так сказать моя рациональная принадлежность и составлял мое верование»<sup>75</sup>. А другой современник, Н.В. Сушков, в своих записках о святителе Филарете признался, что до встречи со святителем, которая произошла в зрелом возрасте, «никогда не целовал мужской руки, кроме отцовской»<sup>76</sup>. В свою очередь, отход от Церкви лишал человека духовно-нравственного идеала, а также снижался порог противостояния чувственным соблазнам.

<sup>74</sup> Сушков Н.В. Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М., 1868. С. 17.

<sup>75</sup> Рассказы князя Александра Николаевича Голицына: Александр I и его время. Записаны Ю.Н. Бартеневым. Сообщ. граф П.А. Валуев // Русская старина. СПб., 1884. Т. 41. С. 128.

<sup>76</sup> Сушков Н.В. Записки о жизни и времени святителя Филарета... С. 1.

Так же и вопрос личного спасения и познания истины всегда волновал человека: «В сущности мистическое стремление означает благодатное “тайнообразующее” состояние внутреннего человека... мистицизм – утонченная набожность; другими словами, глубокое благочестие и стремление к духовности»<sup>77</sup>. С этой точки зрения, мистика – это неотъемлемая часть духовной жизни, Священное Писание – писание мистическое, творения св. Отцов – сочинения мистические, пророки, апостолы – мистики. Мистики все истинные проповедники<sup>78</sup>. И действительно, мистики искали спасения, а важнейший шаг этого процесса заключался в достижении духовного совершенства. И как пишет Сушков, они собирались для обсуждения духовных проблем, рассуждали о духовной жизни и об воле Божией<sup>79</sup>.

Но на пути достижения личного спасения возникало много соблазнов. Первый заключался в том, как найти кратчайший и легчайший способ спасения. И такой способ предлагали мистические сочинения. Вторым соблазном возникал от чтения мистической литературы. При изучении зарубежной теософской и герметической литературы: Бёме, Сведенборга и других, у читающих не мог не возникнуть соблазн тайного знания и сверхъестественных способностей. Познания тайн природы и человека выводило их на уровень осознания своего превосходства, избранничества. Они «влеклись духом ко всему таинственному, загадочному, сверхъестественному»<sup>80</sup>. И тогда их начинало увлекать желание власти над духовным миром и утверждения собственной власти в этом мире.

Соблазн тайного знания, которое предлагали мистические общества, оказывался сильнее, чем доверие к Церкви. Человек хотел личного общения со сверхъестественным. Мистицизм обещал ему и нечто большее — познать истину в последней инстанции, познать мир сверхъестественный. У мистика

---

<sup>77</sup> Сушков Н.В. Записки о жизни и времени святителя Филарета... С. 16.

<sup>78</sup> Там же.

<sup>79</sup> Там же. С. 18.

<sup>80</sup> Там же. С. 55.

возникла страсть к общению со сверхъестественным<sup>81</sup>. Здесь и кроется та сторона, которая как бы выпадает из поля зрения светского исследования. Обладая тайным знанием, а также используя каббалу, магические ритуалы и заклинания, мистик может найти ключ к воздействию как на духовный мир, так и на другого человека. Подобные мистические опыты вызывают у человека чувство особенного превосходства над другими.

Напротив, Церковь обещала мистика нечто другое. Она учила о Царствии Небесном, которое достигалось не здесь и сейчас, но в результате подвига, смирения и молитвы, и как дар Божий, а не результат усилий человеческих. Необходимо отметить, что под «мистиком» этого периода подразумевается ищущий спасения человек, подпавший под влияние западной мистики вследствие того, что он не был начитан в святоотеческой литературе и не знал православной мистики. Мистики, входившие в масонские общества, Священное Писание ставили на один уровень с мистическими сочинениями Бёме или Сведенборга. Особенно их соблазняли идеи, предлагаемые мистическими авторами. Вот один из таких примеров — воспоминания о мистическом опыте К.А. Лохвицкого (1775–1849): «Мистические книги стояли как туманное облако между мистиком и Библией и препятствовали ему понимать прямой смысл Св. Писания»<sup>82</sup>. В своем дневнике он пытался изъяснить Библию, но вместо святоотеческого понимания, подменял ее своими толкованиями. Частный мистический опыт порождал соблазн личного откровения. Исходя из собственного вдохновения, воображения и фантазии, мистик пренебрегал святоотеческим толкованием Священного Писания, но сам старался истолковать его. Мистик видит истинный смысл толкования Писания в своем личном откровении. Это состояние, конечно же, имело и духовную сторону. К усилиям человека подключалась и сила иная. Так было и у Лохвицкого, ко-

---

<sup>81</sup> *Терновский Ф.* Материалы для истории мистицизма в России // Труды Киевской Духовной академии. Киев, 1863. Т. 3. С. 183.

<sup>82</sup> Там же.

торый «мечтал получать откровения в форме внутреннего голоса»<sup>83</sup>, и голос ему часто внушал те или иные действия. Он пророчествовал, у него были видения, он занимался мистическими созерцаниями, причем видения провоцировали мистическая литература и образ известных мистиков.

Н.В. Сушков утверждает, что мистики не оставляли Церкви. Это действительно можно видеть на примере многих русских мистиков, которые на вид были усердными христианами, ходили в Церковь, приобщались Святых Тайн, но в то же время имели свои отличные от православного вероучения религиозные убеждения. Князь С.А. Ширинский-Шихматов указывает на причину увлечения мистикой как на состояние духовной прелести: «Они заставляют дух мечтать о выспренных, оставляя в то же время тело увязать в плотоугодии, ибо учение о умерщвлении тела постом и другими изнурениями для них несомно и ими не приемлется...»<sup>84</sup>. Здесь указывается, что духовного совершенства одной наукой и созерцанием без духовного подвига достичь невозможно. В противном случае человек впадает в прелесть.

Таким образом, увлечение герметической философией и мистической литературой постепенно уводило просвещенную часть общества от Церкви и вводило в область магических ритуалов: «Расставшись с отрицанием и скептицизмом, они впадали в самый нелепый мистицизм, доходивший до полного отрицания всякой опытной, или, как выражались масоны, профанной науки. Изжившая свой век магия, алхимия и т.п. бредни казались масонам более достойными внимания. Посредством этих наук они надеялись овладеть пресловутой розенкрейцерскою тайной»<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> Терновский Ф. Материалы для истории мистицизма в России. С. 189.

<sup>84</sup> Жмакин В., свящ. К истории русской богословской мысли тридцатых годов текущего столетия: из переписки братьев князей Ширинских-Шихматовых // Христианское чтение. СПб., 1890. № 3–4. С. 317.

<sup>85</sup> Петровский С.А. Очерки из истории русского масонства в XVIII веке. С. 593.

### 3.4. Мистика как религиозно-философский синкретизм

Что же собой представляло мистическое учение по существу? Все мистическое учение, которое проповедовали масоны, отличается крайним эклектизмом<sup>86</sup>. Поэтому создать единую концепцию их учения крайне сложно, но в целом все же можно выделить основные принципы, или три мировоззренческие группы, которые определяют три «*модели мистики*»: неоплатоническая (эманация, слияние человека с Богом), оккультная (человек как бог) и христианская: православная и католическая (спасение в Церкви, обожение, «блаженное видение»).

1. *Неоплатоническая модель* сочетается с гностическими системами. Основным принципом этой модели является принцип эманации. Основные категории этой модели мистики заключаются в следующем. Человек и Бог по сущности своей совместимы. Это родство дает возможность человеку достичь соединения с Богом по сущности. Бог по сущности абсолютно непознаваем. Но он изливается, эманурует в мир, и через это изливание человек может познавать Единое. Единое порождает Ум. Ум порождает мировую Душу. Мировая душа заключает в себе и наши души: «Наши души суть часть Души всего»<sup>87</sup>. Таким образом, в самом человеке содержится божественная сущность, поэтому через самопознание он также достигает Богопознания. Проблема богопознания состоит в том, что человек находится в неестественном состоянии. Часть божества, излившаяся в мир, заключена в теле человека как в темнице и ее необходимо освободить, возродить. Человек должен выйти из себя, чтобы возродиться, и тогда он сможет созерцать Бога как Он есть. Это созерцание постигается в виде света. Через определенную систему восхождения человек достигает в конечном счете слияния с Единым. Таким образом, общая теория неоплатонизма и гностицизма основывается на едином представлении: центральным пунктом, исходной точкой является человек.

<sup>86</sup> Коцюба В.И. «Александровский мистицизм» и христианская антропология. С. 90–100.

<sup>87</sup> Плотин. Эннеады. СПб., 2004. Т. 4. С. 26.



Человек состоит из божественного начала и материальной природы. Божественное начало есть та сущность, которая составляет ценность. Но она в человеке находится в закодированном состоянии, в плену у материи. Под пленом подразумевается материя в неестественном состоянии, или состоянии грехопадения, состоянии падения, плена, помрачения. Задача состоит в освобождении, в возрождении этого божественного начала.

Вот как выглядит этот образ соединения в неоплатонической интерпретации в мистической литературе этого периода. Приведем выдержки из обзора А.Д. Галахова, где видно, что мистика сводится к следующим общим положениям:

1) Сущность души человеческой происходит через истечение из самой сущности Божества.

2) Душа, по отделении от сущности Божественной, обложилась густым мраком, который связал ее силы и сомкнул внутри ее небесный свет.

3) Этот свет, заключенный в душе, есть внутреннее слово, Дух Божий, Христос в нас.

4) Таинственным путем очищения, просвещения и единения душа опять, даже в настоящей жизни, может достигнуть прежнего обожения или внутреннего, совершенного слияния с Божественной сущностью.

5) Как внутренний свет врожден всем и просвещает каждого человека, так и путь к соединению с Богом по природе открыт всем и известен, так что без внешнего познания Христа можно каждому спастись во всякой религии — языческой, иудейской, магометанской и проч.

6) Посему Св. Писание, Искупитель, Церковь Христова и внешние обряды в религии полезны, но не нужны для спасения человека, когда каждый может внутренним светом просвещаться и внутренним словом научиться к единению с Богом<sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> Галахов А.Д. История русской словесности, древней и новой. С. 392–460.

Человек может стать Богом по сущности реально (в онтологическом аспекте). Правда при этом он теряет свою личность, но эту жертву он приносит ради растворения в Едином. Это и есть то, что мы называем неоплатонической моделью мистики.

2. *Оккультная модель* в отдельных аспектах сходится с неоплатонической, а в некоторых расходится. Основными источниками для построения оккультной модели являются герметические трактаты, каббала и алхимические трактаты средневековых писателей. На первом месте стоит Агриппа Неттесгеймский и Парацельс, а также трактаты других средневековых алхимиков. Основные принципы герметизма заключаются в следующем<sup>89</sup>. Все есть мысль. Вся вселенная есть мысль. Мысль есть форма энергии. Энергия тождественна духу. Материя — это форма «сгущенной энергии, дух — разжиженной. Таким образом материя, энергия, дух – синонимы. Отсюда все взаимосвязано во Вселенной «как наверху, так и на низу»<sup>90</sup>. Задача человека состоит в раскрытии в себе божественного начала, постижении тайны природы и ее закономерностей. И тогда можно найти ключ к управлению миром. По существу, не человек растворяется в Боге, а божественное начало раскрывается в человеке. Для достижения этой цели человек опытно не просто познает, а приобщается природе через познание ее тайн, закономерностей ее развития, а с помощью магических ритуалов и заклинаний научается управлять этими законами. Таким образом, он достигает степени сверхчеловека и получает власть над миром. Как считает С.А. Петровский, масоны уделили большое внимание «магии, алхимии и прочим бредням»<sup>91</sup>. Они ставили перед собой задачу постигнуть розенкрейцерскую тайну: «дойти до познания Бога, природы и человека... создать новый мир и нового человека»<sup>92</sup>, и следует до-

<sup>89</sup> См.: *Питанов В.Ю.* Грани оккультизма: от герметизма до магии и экстрасенсорики [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://pitanov.info/grani-okkultizma-ot-germetizma-do-magii-i-ekstrasensoryki> (дата обращения: 20.04.2020).

<sup>90</sup> Гермес Трисмегист. Высокий герметизм. СПб., 2001. С. 31–41. См. также: *Ямвлих.* О египетских мистериях. М., 2004. С. 21.

<sup>91</sup> *Петровский С.А.* Очерки из истории русского масонства в XVIII веке. С. 593.

<sup>92</sup> Там же. С. 594.

бавить, сверхчеловека и новую форму религии. Исповедуя пантеизм, они учили, что божество разлито во всей природе: «Все в мире проникнуто божественной сущностью»<sup>93</sup>, а герметическая философия отрицала сущность у этого божества, признавая только энергию. Поэтому первый шаг на пути познания необходимо начинать с познания природы. Согласно оккультной концепции Парацельса, природой управляют духи (может быть аналог божества), а сами духи подчиняются законам. А законами можно управлять с помощью ритуалов и заклинаний. Власть над этими духами природы давала возможность управлять природой<sup>94</sup>. Поэтому для мистиков так важно было и общение с духовным миром. Познание природы они предлагали осуществлять с помощью герметической науки и теоретической каббалы, постигать и владеть с помощью магических ритуалов практической каббалы. Постигание сокровенной сущности вещей дает человеку необыкновенное могущество. Но эта наука масонами считалась тайной и открывалась только на высших степенях посвящения. Таким образом формировалось новое религиозно-философское мировоззрение и новая форма гностического христианства. Основная формула этой модели мистики: человек становится сверхчеловеком, и так как божество в нем действует явно, то человек сам становится богом.

Исследователь мистики Экхарта Адольф Лассон считает, что гностицизм и теософия не относятся ни к религиозной, ни к научной области. С трудом оторвавшиеся от религиозных воззрений, они пытаются с помощью смутных теологических представлений осветить мир образов с помощью высшего света, который дается только для настоящего познания. Само собой разумеется, что для этого применяются мистические элементы как самые подходящие для обоснования собственного мира представлений, ведь «все

---

<sup>93</sup> Петровский С.А. Очерки из истории русского масонства в XVIII веке. С. 596.

<sup>94</sup> См. подробнее: Карасев Н., *свящ.* Путь оккультизма. М., 2003. С. 194.

эти направления объединяет убеждение в том, что жизнь и бытие вещей являются божественной жизнью»<sup>95</sup>.

Оккультная философия охватила своим влиянием значительную часть философов, богословов и ученых. При каждом дворе был свой звездочет и алхимик. Ученые серьезно занимались изучением магии, а многие сильные мира сего поручали им научные изыскания по открытию философского камня.

3. *Христианская модель.* Третья модель мистики основана на христианском учении. У Бога было Слово, и «Слово стало плотью» (Ин. 1,14); конечная цель для человека — соединиться с Богом, стать богом, но в отличие от неоплатонизма — не по сущности, но по благодати. Православная мистика учит, что от века Бог определил человека к обожению. Каллист Ангеликуд в сочинении «О божественном единении», которое уже было доступно для изучения в начале XIX века, дает следующее определение православной мистике: «Взойти к Богу, чтобы соединиться с Ним, и действительно воспринять обожение, иначе сказать, спастись»<sup>96</sup>. Отметим, что понимание благодати как нетварной Божественной энергии, посредством которой человек общается Богу, т. е. обоживается, была уже известна в России в XVIII веке. Важная формула православного мистического богословия была изложена в «Синодике», читаемом в Неделю Православия, звучит так: исповедуем «не-созданну и естественну Благодать и возсияние и действо, от Самого Божественного существа нераздельне присно происходящее»<sup>97</sup>. То есть дается определение божественной благодати. Божественная благодать — это действо, энергия «нераздельно присно происходящая» «от Самого Божественно-

<sup>95</sup> *Lasson A.* Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der Religiösen Spekulation in Deutschland. Wiesbaden, 2003. S. 23.

<sup>96</sup> *Каллист Ангеликуд.* О божественном единении // Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 86.

<sup>97</sup> Синодик. Главы на Варлаама и Акиндина № 1 из библиотеки Нямецкого монастыря. Фонд славянских манускриптов. См. также: *Успенский Ф.И.* Синодик в неделю Православия: Сводный текст с приложениями. Одесса, 1893.

го существа». И в этих же главах (1–6) свет, сила, действие, благодать — это синонимы. Подробнее об этом будет сказано далее.

Свою модель предлагала и католическая мистика. Она была представлена мистической формой квиетизма в изложении Ф. Фенелона (1651–1715), а также Жанны-Марии Гюйон (1648–1717). Католическая мистика пыталась решить две главные проблемы. Первая проблема — это богопознание. Для мистика объектом познания становится Сама сущность Бога. Согласно булле Папы Бенедикта XII от 29 января 1336 г., «души праведных еще до воскресения их тел и Страшного суда пребывают на небесах вместе со Христом и созерцают Божественную сущность непосредственным видением»<sup>98</sup>. Такими праведниками являются мистики. Согласно учению Фенелона, существует два класса верующих: обычные христиане и мистики-тайновидцы, духовная жизнь которых подчинена особым законам<sup>99</sup>. Во-первых, им доступно то тайное знание, которое не доступно другим. Во-вторых, они как бы выделяются из христианского общества и представляются обществом совершенным в онтологическом смысле. В квиетизме есть понимание преобразования, или трансформации, когда мистик, достигший духовного совершенства, уже не может вернуться к обычной жизни. Такие совершенные, как считал Фенелон, уже в этой земной жизни могут созерцать сущность Бога. В таком же ключе учила и Гюйон. Она писала по этому поводу, что все люди были призваны к общению Богом, которое можно познать в этой жизни, а также и в грядущей. «В будущей жизни наше состояние будет состоянием вечного счастья в единении с Богом. *Наше призвание в этой жизни точно такое же*. Бог желает полностью отдать Себя каждому созданию, которое призывает Его имя»<sup>100</sup>. Здесь необходимо отметить, что в гносеологическом аспекте познания боже-

<sup>98</sup> См.: Папа Бенедикт XII. Булла от 29 января 1336 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://denvistorii.ru/29-yanvaryaz/izdana-bulla-benedictus-deus-rimskogo.html>

<sup>99</sup> См.: Смирнов Д.В. Квиетизм // Православная энциклопедия. Т. XXXII. М., 2013. С. 278–280. См. также: Рамм Б. Квиетизм // Философская Энциклопедия. Т. 2. М., 1962. С. 487.

<sup>100</sup> См.: Гюйон Ж. Метод молитвы. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://hesychasm.ru/library/catholic/method.htm>

ственной сущности Фенелон возвращается к учению Климента и становится на путь интеллектуалистической мистики.

Вторая проблема — проблема приобщения. Для католического богословия приобщение человека Богу происходит на уровне гносеологическом и этическом. Онтологически человек не может стать Богом, ибо Божественная сущность не приобщаема. Но своим учением о чистой любви Фенелон пытается преодолеть эту проблему. Любовь по учению Фенелона должна иметь особое свойство: быть «чистой», «незаинтересованной» (*désintéressé*), т. е. должна соединяться с отречением человека от эгоистичной любви к самому себе и от всех без исключения собственных желаний; мотивом любви должен стать только объект любви – Сам Бог. В этом состоянии мистической любви человек соединяется с Богом, и душа приобретает особое состояние пассивности, бесстрастия, когда она перестает действовать. «Ваши собственные усилия поглощаются Божьим действием. Божье действие в вас, постоянно растущее, поглощает ваше собственное действие»<sup>101</sup>.

Но это состояние и является тем необходимым условием, при котором происходит единение человека с Богом. «В покорной пассивности (*passivité*) душа переживает блаженство, ощущает «постоянное божественное воздействие, видит Бога «лицом к лицу» и обоживается»<sup>102</sup>.

«Обретая «чистую любовь», человек «преображается» и становится «богоподобным»; по словам Фенелона, у такого совершенного человека «любовь есть его жизнь, она есть как бы его бытие (*être*) и его сущность (*substance*), поскольку она становится единственным основанием всех его аффектов»<sup>103</sup>.

Таким образом, католическая мистика могла прийти только до гносеологического уровня богопознания. Не признавая наличие в Божественной сущ-

<sup>101</sup> См.: Гюйон Ж. Метод молитвы. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://hesychasm.ru/library/catholic/method.htm>

<sup>102</sup> Смирнов Д.В. Квиетизм. С. 278.

<sup>103</sup> *Fénelon F.* Explication des maximes des saints sur la vie intérieure. Paris, 1697. P. 231.

ности нетварных энергий, и, с другой стороны, признавая неприобщаемость Божественной сущности, она должна была или остановиться на гносеологическом аспекте богопознания, признавая в том числе познание Божественной сущности, или уклониться в сторону неоплатонизма, признавая с оговорками в некотором случае общаемость Божественной сущности. Мистический опыт обожения она заменила мистической формой «чистой любви».

### **3.5. Второй период мистицизма: «Александровский мистицизм»**

При императоре Александре I мистицизм получил новый импульс. Главными действующими лицами в отношении мистики были сам император и его ближайшее окружение. Можно представить несколько «мистических кругов». Первый круг включал в себя Александра I, обер-прокурора Священного Синода А.Н. Голицына, общественного и государственного деятеля М.М. Сперанского.

Как известно, Александр I был мистически настроен. Из его записок к своей сестре княгине Екатерине Павловне видно, какими направлениями мистики увлекалось тогда общество. Александр I видит в увлечении мистикой цель познания тайн Бога, человека и природы: «Познание Бога предполагает душу чистую и возвышенную... Истинное отношение человека к Богу есть отношение сына к отцу, отношение чистой любви... Природа есть непрерывное излияние или откровение Божества»<sup>104</sup>. Христианской религии он отводит роль связующего звена между древними и новыми мистическими обществами. Всю мистическую литературу он объединяет в единое целое, так как «нет точного систематического изложения сего рода богословия», и называет ее мистическим или таинственным богословием. Все мистические сочинения он разделяет на три группы:

---

<sup>104</sup> Переписка императора Александра I с сестрой, великой княгиней Екатериной Павловной. СПб., 1910. С. 286.

1. Литература, которая дает тонкие понятия о Боге и природе, и доступна только избранным. К ним относят сочинения Я. Бёме, сочинение неизвестного автора «Путь к божественной науке», сочинения Сведенборга, Юнга-Штиллинга, Сен-Мартена. Во всех этих сочинениях, по мысли императора, «великая смесь истины с заблуждением»<sup>105</sup>.

2. Писатели, которые «менее питают ум, но ближе идут к сердцу. Путь их безопаснее, покойнее и вернее»<sup>106</sup>. К ним относятся сочинения: блаж. Августина, Н. Мальбранша, К. фон Эккартсгаузена, госпожи Гюйон, но «всех несравненно превосходнее» духовные сочинения Ф. Фенелона.

3. Те, «кои занимаются единственно нравственным образованием, показывают практический путь опытом оправданный, не предаваясь никаким теориям. Сей род самый надежный и вернейший»<sup>107</sup>. К ним относятся сочинения св. Франциска, св. Терезы, Фомы Кемпийского, И. Таулера и др.

Александр I любил беседовать на мистические темы как со своими сановниками-мистиками, так и с духовными лицами; он общался с мистиками как русскими, так и зарубежными, в частности, имел духовные беседы с квакерами<sup>108</sup>, Юнгом-Штиллингом. Мистические идеи о внутреннем христианстве у него формировались под воздействием бесед и наставлений со стороны А.Н. Голицына, М.М. Сперанского, Р.А. Кошелева, В.И. Лопухина. Александр проявлял интерес к пророчествам, видениям и предсказаниям. «Влияние подобных пророчеств и могло придать политическому курсу Александра I “непоследовательный” характер, до сих пор приводящий в недоумение исследователей»<sup>109</sup>. По просьбе Голицына И.И. Ястребцов перевел книгу

<sup>105</sup> Переписка императора Александра I с сестрой... С. 286.

<sup>106</sup> Там же. С. 288.

<sup>107</sup> Там же.

<sup>108</sup> Подробнее: *Аникиев П.* Мистицизм в эпоху Александра I. М., 1912; *Барятинский В.В.* Царственный мистик. Император Александр I. СПб., 1913; Священник Феодосий Левицкий и его сочинения, поднесенные императору Александру Первому: Материалы к истории мистицизма в начале XIX в. / Сообщ. Л.К. Бродский. СПб., 1911.

<sup>109</sup> *Кондаков Ю.Е.* Князь А.Н. Голицын: придворный, чиновник, христианин. Монография. СПб., 2014. С. 85.



«Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению Духа Христова», которую он рекомендовал читать и Александру I.

Александр посещал известных пророчиц, таких как баронессу Ю. Крюденер, проповедницу, сторонницу взглядов Юнга-Штиллинга и г-жи Гюйон. Покровительствовал А.П. Хвостовой, держал у себя некоторое время некоего «вещего» монаха Авеля, прислушивался к внушениям архимандрита Фотия. Многие «салонные» пророки видели в Александре I мирового правителя. И эта идея по всей вероятности нравилась и самому Александру. Так, например, Голицын считал, что в эпоху Александра «проходит решительная битва с сатаной, а Иисус уже явился в мир в сердце Александра I, и скоро должно наступить тысячелетнее царство Христово»<sup>110</sup>. После победы над Наполеоном в мистическом настроении Александра I появились ощущения собственного мессианства.

В это время было реформировано Библейское общество, учрежденное в 1813 году, которое благодаря усилиям Александра I не только существовало, но и процветало, и имело в своей основе также мистическую почву. Библейское общество вышло на новый уровень в 1816 году, когда был одобрен план перевода Священного Писания на русский язык. Оно включало в себя представителей всех религий и пыталось стать площадкой для объединения христиан всех вероисповеданий.

Однако под конец своей жизни Александр I потерял интерес к пророчествам сектантских обществ, хотя и прислушивался к пророчествам и предсказаниям архимандрита Фотия. Наконец, Александр I охладел и к Библейскому обществу и понял, что невозможно построить единую надконфессиональную церковь.

Немаловажную роль для мистиков играли мистические общества отдельных экзальтированных личностей. С этими обществами были связаны и Александр I, и его ближайшее окружение. С обществом были связаны

---

<sup>110</sup> Кондаков Ю.Е. Князь А.Н. Голицын... С. 90.

А.Н. Голицын и М.М. Сперанский. Знал о пророках и Александр I, и сам пользовался их услугами, поэтому и оказывал покровительство. Мистические общества группировались вокруг Н.Ф. Плещеевой, С.С. Мещерской, Е.Ф. Татариновой, А.П. Хвостовой, — все они были представителями почитания внутренней церкви. В той или иной степени охвачены сектантскими идеями, считавшие себя духовно одаренными, пророчицами или учителями, за исключением С.С. Мещерской, духовной дочери Иннокентия (Смирнова), ректора Санкт-Петербургской духовной семинарии, а затем епископа Пензенского. С.С. Мещерская (1775–1848), ревностная сторонница Библейского общества, находилась в переписке с императором Александром I, митрополитом Филаретом и епископом Иннокентием, дружила с баронессой Крюденер. Перевела и издала свыше девяноста брошюр и книг мистического содержания, например: «Три разговора священника со своими прихожанами об истинном пути к спасению», «Бодрствующий христианин», «Воин царя земного во всеоружии царя небесного», и распространяла их бесплатно. На некоторые ее книги разрешение на печатание давал епископ Иннокентий. Сам он находился с ней в переписке<sup>111</sup>. Он дает наставление княгине в духовном делании, в том числе и молитве Иисусовой.

Среди мистических обществ и кружков на первом месте стоит «Авиньонское общество», возникшее в Берлине в последней четверти XVIII века. Затем общество перебралось из Берлина в Авиньон, от которого и получило название. Из истории этого общества интерес для нас представляет то, что это было алхимическое общество, в котором изучали оккультные произведения и практиковали магико-теургические ритуалы вызывания духов и установления с ними прямого контакта. Посредниками выступали оракулы или пророки, которые духовные откровения воспринимали и переводили их для общего употребления, объявляя свои экстатические открытия как глас Божий. Это стало наиболее привлекательной стороной этого общества. Многие

---

<sup>111</sup> См.: Письма преосвященного Иннокентия, епископа Пензенского и Саратовского, к княгине Софии Сергеевне Мещерской (1817–1819) / Сост. О. Бодянский. М., 1875.

русские мистики масоны искали общения с членами Авиньонского общества. Для этого они посылали делегации в Европу. С.И. Плещеев и А.Ф. Лабзин по заданию русских розенкрейцеров бывали в Германии. В начале XIX века, в августе 1805 г., Авиньонское общество благодаря усилию его председателя графа Т. Грабянки перебралось в Петербург, как он заявил, его в Россию «влечет Глас Божий». Здесь он получил признание благодаря своим пророчествам о судьбе России и ее политических деятелей. Он утверждал, что антихрист уже родился и, возможно, скоро наступит конец мира. Своей целью члены общества считали возведение по повелению Божию второго и близкого пришествия Христа. А это в период поражения под Аустерлицем (2 декабря 1805 г.) было актуально для политических кругов. В 1807 г. в общество вступает Лабзин и пытается его реформировать. По всей вероятности, к мистической стороне прибавились и политические притязания, в результате чего граф Грабянка был арестован (6 февраля 1807), а общество потеряло свое значение, хотя и продолжало существовать. Последователями Грабянки стали Н.Ф. Плещеева и А.И. Ковальков, розенкрейцер масон, который в «Авиньонском обществе» исполнял роль пророка, медиума. Это общество можно назвать предшественником Российского теософского общества Е.П. Блаватской<sup>112</sup>. Очень знакомый почерк действия. Так, ходили слухи, что «среди Общества есть “святые”, имеющие прямую связь с “небом” и получающие оттуда сообщения — “корреспонденцию”, которая состоит “в слове или голосе ясном и внятном, так и в наружном, и в видениях и откровениях пророческих, причем не только ангелы и святые от мира блаженные души, но и сам Господь иногда является и говорит с ними”. Общество управляется свыше с помощью пророчеств, дающих “малые и большие средства и ключи высшей науки”»<sup>113</sup>.

После закрытия «Авиньонского общества» мистические опыты проводились в так называемых мистических кружках. Одним из мистических

<sup>112</sup> См. подробнее: *Карасев Н., свящ.* Теософия как форма оккультизма. М.: РАГС, 1998.

<sup>113</sup> *Кондаков Ю.Е.* Князь А.Н. Голицын... С. 76–77.

кружков было общество магнетизерки А.А. Турчаниновой. Она совмещала опыты магнетизерства с опытом умной молитвы и давала наставления князьям для духовной жизни. Она пыталась лечить гипнозом. При этом, как выразился один очевидец, «все проникнуто было высшим озарением». Свои способности она считала выдающимися. Свои труды по медицине пыталась передать в Берлинскую академию наук. Писала мистические статьи, издавала религиозные стихи. Медицинские опыты Турчаниновой закончились в 1843 г., когда против нее открыли расследование о незаконной деятельности<sup>114</sup>.

Еще одна пророчица — А.П. Хвостова (1768–1853). Когда в начале XIX века мистическое настроение стало овладевать некоторыми слоями высшего петербургского общества, она сильно увлеклась этим течением, сблизилась с кружком мистически настроенных лиц, между прочим с А.Ф. Лабзиным, и сотрудничала с его «Сионским Вестником». Под влиянием этого религиозного настроения она написала ряд рассуждений: «Письмо христианки, тоскующей по горнем своем отечестве, к двум друзьям, мужу и жене» (1815).

Е.Ф. Татаринова (1783–1856) — представительница секты «Духовного христианства», или духовного союза, по духу близкое к учению квакеров. Благодаря покровительству А.Н. Голицына Татариновой была назначена даже государственная пенсия. В 1815 году она «обрела дар пророчества». В 1817 г. из лютеранства переходит в Православие и, как она сама уверяла, почувствовала в себе дар пророчества в самую минуту своего присоединения. Активными членами ее общества были: музыкант кадетского корпуса Никита Федоров (Никитушка), по своему пророческому дару игравший такую видную роль в секте, что она называлась иногда Никито-Татариновскою.

На собраниях у Татариновой бывали и представители духовенства, посещали их и сам министр духовных дел князь Голицын, тоже веривший в прорицания пророков, и гофмейстер Кошелев. Хотя Татаринова и не приняла

---

<sup>114</sup> Розенкрейцерское окружение князя А.Н. Голицына: А.И. Ковальков, П.Д. Маркелов, Ю.Н. Бартенев. // *Кондаков Ю.Е. Князь А.Н. Голицын...* С. 11

учения скопцов и хлыстов, но хорошо усвоила ритуалы радений как способ вхождения в состояние мистического экстаза. Собрания ее открывались обыкновенно чтением Священного Писания, пением духовных песен, а заканчивались радением, или кружением, вхождением в экстатическое состояние и пророчеством. Всех их привлекали мистические радения и пророчества, наподобие известных в современных сектах пятидесятников: «Е.Ф. Татаринова и ее последователь, музыкант Николай Федоров, пророчествовали, якобы вдохновленные Святым Духом, врачевали смертельно больных. Собрания обычно открывались чтением Св. Писания, потом пелись различные песни, затем начинались кружения, пока на кого-либо из окружающих “не накатывался Св. Дух”, и он начинал пророчествовать»<sup>115</sup>. Пророчествовали все: и сама Татаринова, и Никитушка, и некая Лукерья. Об этих радениях знал и сам император. Он непосредственно встречался и с Татариновой, и с пророком Николаем Федоровым и, возможно, слышал и прислушивался к тем откровениям, которые пророчествовали о его роли в истории России и Европы. Деятельность секты носила открытый характер до 1822 года, когда запрещены были в России тайные общества, но окончательно прекратила свое существование в 1837 г., когда секта была закрыта по распоряжению правительства как противная православной Церкви.

Посещали радения разные лица в общей численности около 40 человек, в том числе Р.А. Кошелев, Е. Головин, кн. Енгальчев, А.Ф. Лабзин, А.И. Ковальков, С.И. Плещеев И.И. Ястребцов и другие. Секретарь Библейского комитета В.М. Попов имел трех дочерей, из которых одну насильно принуждал к сектантским обрядам, пытаясь сделать из нее пророчицу. Р.А. Кошелев был завсегдатаем мистических обществ и сам считался одаренным мистиком, «играл роль медиума»<sup>116</sup> и осуществлял связь с «небом». Его сверхъестественные способности были обусловлены не только складом его характера, но и жизненными обстоятельствами. В 1796 году у него умерла

<sup>115</sup> Кондаков Ю.Е. Князь А.Н. Голицын... С. 92.

<sup>116</sup> Там же. С. 87.

любимая дочь. По всей вероятности, он пытался через мистическую литературу и общение с мистиками получить утешение. Этому являются подтверждением те действия, которые он совершал в память своей дочери. Так, он мог впадать в экстаз, медитируя, например, перед картиною Рафаэля Менгса.

Среди мистиков Александровской эпохи особое место занимает доверенное лицо, сподвижник в духовном делании Александра I, князь А.Н. Голицын, обер-прокурор Священного Синода (1803–1817)<sup>117</sup>. Духовный образ Голицына можно описать следующим образом.

До назначения (1803) обер-прокурором Голицын «был ревностным последователем “неверственной школы XVIII века”»<sup>118</sup>. Но в период с 1807 по 1810 гг. у него формируется определенная религиозная система. В отличие от Сперанского, у Голицына эта однажды сложившаяся религиозная система была выдержана до конца его жизни. В силу своей должности он общался с иерархами, а в силу поиска духовного смысла жизни изучал Священное Писание, закон Божий, посещал богослужения. В одной из бесед с Александром I Голицын заявил, что «верует всему, чему Православная церковь верует и научает»<sup>119</sup>. Он изучал творения святых отцов. Так он пишет, что «наши духовные мало занимаются переводом древних отцов»<sup>120</sup>, в сочинениях которых можно найти все то, что идет от Христа и апостолов. Он общался со старцами, имел духовное общение со святителем Филаретом и с архимандритом Фотием, с другими духовными лицами. Знал и посещал Коневский монастырь, Саровскую пустынь, имел духовную связь со схимником Александроневской лавры Парфением. Также Голицын указывает на Коневскую пустынь как на хранительницу истинного пути.

<sup>117</sup> См.: Из записок Ю.Н. Бартенева. Рассказы князя Александра Николаевича Голицына // Русский архив, 1886. Кн. 3. Вып. 6. С. 305–333; Князь А.Н. Голицын и архимандрит Фотий в 1822–1825 гг. // Русская старина, 1882. Т. 33. № 3. С. 765–780; Письма князя Александра Николаевича Голицына к графине Анне Алексеевне Орловой-Чесменской в 1822 и 1823-м годах / Сообщ. И.А. Звегинцевым // Русский архив, 1869. Вып. 6. Стб. 943–958.

<sup>118</sup> Кондаков Ю.Е. Князь А.Н. Голицын... С. 71.

<sup>119</sup> *Шереметевский В.В.* Голицын Александр Николаевич // Русский биографический словарь: Гоголь – Гюне. М., 2001. С. 83.

<sup>120</sup> *Кондаков Ю.Е.* Князь А.Н. Голицын... С. 63.

Но он также общался и с представителями так называемой внутренней церкви и изучал и теософскую литературу. Читая святых Отцов, он, однако, святоотеческого духа не воспринял. Его главная идея состояла в познании «внутренней жизни во Христе Иисусе»<sup>121</sup>, которая по форме не противоречит святоотеческому учению, но Голицын в нее вкладывал другое содержание. Так, например, он считает, что «надо спасаться не в пустыне, а искать пустыни посреди мира, и сие уединение хотя трудно, но спасительно»<sup>122</sup>.

По всей вероятности, он лучше понимал западных отцов и современных ему мистиков. Как видно, для него Фома Кемпийский и был олицетворением святоотеческого идеала. С одной стороны, внешне он исполнял обряды Православной Церкви: он посещал храм и даже имел свой собственный домовый храм, в котором совершали Литургию, в том числе и знаменитые иерархи и духовные лица; постился, исповедовался, причащался, читал утренние и вечерние молитвы. Так, в одном из писем к архимандриту Фотию он пишет о слезах радости после причастия<sup>123</sup>. Церковным обрядам он придавал чудотворное действие. С другой стороны, основным содержанием его вероучительной системы были идеи квиетизма и пиетизма о внутреннем христианстве, согласно которым, человек может обрести в сердце Иисуса Христа, сам непосредственно, без посредников, если очистится от грехов. Его религиозные убеждения заключались в том, что внешняя религия, которую представляет видимая церковь, необходима и обязательна для всех, но она вторична по сравнению с внутренней религией сердца. Эта внутренняя религия присуща всем христианам, вне зависимости от конфессии. Единый пастырь управляет всеми христианами. Он внутри в сердце каждого. В то же время, он склонен был к суевериям, предсказаниям и пророчествам, независимо от того, кто эти пророчества произносил. Голицын также имел апокалиптические чаяния. Князь был поклонником И.Г. Юнга-Штиллинга. В

<sup>121</sup> Кондаков Ю.Е. Князь А.Н. Голицын... С. 62.

<sup>122</sup> Там же. С. 63.

<sup>123</sup> Там же. С. 89.

письме к В.Ю. Крюденер 10 апреля 1823 года он писал, что их с И.Г. Юнгом-Штиллингом связывала «взаимная любовь и переписка»<sup>124</sup>. Голицын непосредственно в спиритических сеансах и алхимических ритуалах не участвовал, но в совместном изучении мистической литературы и молитвенных радениях он участвовал. В доме Голицына совершались не только Божественные Литургии, но часто собирались любители духовного просвещения. Читали Библию и духовные сочинения, совместно молились в домовый церкви. Участниками этих собраний были как духовные лица, так и узкий круг мистиков, среди которых были Р.А. Кошелев, А.Ф. Лабзин, А.И. Ковальков, С.И. Плещеев, И.И. Ястребцов, барон Лефорт, П.Д. Маркелов и другие. Все они были масоны и находились с друг с другом в дружеских или даже родственных отношениях. Так, например, А.И. Ковальков был приемным сыном и учеником И.В. Лопухина, и затем стал розенкрейцеровским пророком. Обсуждались все мистические сочинения, выискивались пророки как в Европе, так и в России, и пытались наладить с ними контакты.

Одним из пророков этого общества был П.Д. Маркелов. Свои убеждения он высказывал как в сочинениях, так и в пророчествах. Они сводились к тому, что имеются особенно духовно одаренные личности, «друзья божии», магнетизеры, которые в виде божественного света получают сверхъестественные откровения. «Ясновидящий в магнетическом свете видит являемое во свете естественном, а иногда получает от Бога и от духов светлых»<sup>125</sup>. Возможно, они путали божественный свет, описанный в духовном опыте святых отцов, со своим собственным мистическим опытом. И пытались вообразить для себя видение этого света. Маркелов различает три рода видений. Дух человеческий зрит вещи видимого мира, затем в состоянии экстаза он видит и различает истинные образы и, наконец, «дух видит в первоизданном свете, наполняющем вселенную, эти видения зависят от связи духа с

<sup>124</sup> Цит по: Князь А.Н. Голицын (в его письмах) // Русский архив. 1905. Кн. 3. С. 90.

<sup>125</sup> Кондаков Ю.Е. Князь А.Н. Голицын... С. 94.



плотию»<sup>126</sup>. Истинные видения бывают только в экстазе. Голицын проявлял особый интерес к пророкам и пророчествам, разыскивал их начиная с первого десятилетия XIX века, собирая их для своего друга Александра I. Но и после смерти императора Голицын не оставил своего направления<sup>127</sup>. Наконец, князь не был лишен стремления к более «высоким» мистическим опытам, которые мистикам представлялись как духовная алхимия. В течение почти всей своей жизни он находился под влиянием розенкрейцерской мистики, алхимической литературы. И даже Священное Писание и учение Православной Церкви он воспринимал сквозь аллегорическое теософское толкование. По мысли Ю.Е. Кондакова, обращение к мистике у князя произошло под влиянием так называемого «Авиньонского общества», членами которого и были вышеперечисленные особы. Он также регулярно посещал и другие мистические кружки. Из писем А.Н. Голицына к Александру I видно, что князь совместно с Р.А. Кошелевым посещал в Михайловском замке секту Е.Ф. Татариновой<sup>128</sup>.

До самой смерти он интересовался предсказаниями и пророчествами, а также лечился (1830–1840) магнетизмом у А.А. Турчаниновой. В результате его религиозные убеждения не отличались чистотой исповедания православных догматов, но одновременно он не отрицал и канонического церковного института.

*Осмысление русским общественным сознанием основных принципов мистики.*

Мистика в России в XVIII–XIX вв. представляла собой сочетание разнообразных форм религиозно-философских воззрений. Эти воззрения смешивали все три модели мистики. В широком смысле она напоминала гностицистские течения первых веков христианства. Она включала в себя мистиче-

<sup>126</sup> Кондаков Ю.Е. Князь А.Н. Голицын... С. 95.

<sup>127</sup> Там же. С. 96.

<sup>128</sup> Там же. С. 84.

ское богословие, как православное, так и католическое, и протестантское, теософию, религиозно-философские воззрения, алхимию и многие другие эзотерические и оккультные представления. Все эти формы культивировались, развивались и пропагандировались в масонских обществах. Здесь утвердилось и само понятие мистики. 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 цель и задачи, определить методы и средства достижения этой цели. 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.

Одним из первых мистику как феномен духовной жизни исследует русский мыслитель и историк русской литературы А.Д. Галахов (1807–1892). Он сам был очевидцем и участником мистического движения. Так, по учению А. Галахова, несмотря на то, что мистику, как правило, ассоциируют с масонством, последнее не является равнозначным мистике. Каждый масон, согласно А. Галахову, есть более или менее мистик, но отсюда вовсе не следует, что каждый мистик есть непременно масон<sup>129</sup>. Как правильно отметил А. Галахов, мистика — это не изобретение масонов, и рамками масонских обществ она не ограничивалась. Мистика — это область религиозная, и она затрагивала в основном религиозный дух человека и все те институты, которые связаны с человеком и его отношением с Богом, и в первую очередь — Церковь.

Важно обратить внимание на то, что А.Д. Галахов проводит различие между мистикой и мистицизмом: «Мистика в учении ее приверженцев, уклоняясь от чистого ее значения, вырождается в мистицизм, под которым хотя и понимают мистику, не обращая внимания на определенность выражения, но который, однако, надобно отличать от последней, как особый термин, озна-

---

<sup>129</sup> Галахов А.Д. Обзор мистической литературы... С. 82.

чающий мистическую мечтательность и восторженность»<sup>130</sup>. Далее он отмечает: «К мистике примыкает теософия, стремящаяся открыть в явлениях природы образы божественной сущности и процессы божественной жизни»<sup>131</sup>. В другом месте он говорит, что «теософия есть познание Бога из природы — не в смысле богопознания естественного, всеми признаваемого, в смысле познания таинств и действия христианства»<sup>132</sup>. Дело в том, что теософия привлекала к себе всех масонов и мистиков разных эпох, но в целом в обществе было и неопределенное отношение к мистике. Большинство понимало под мистикой нечто смутное, непонятное, следовательно, противное разуму. Карамзин, например, «наблюдавший за всеми движениями общества, в том числе и за мистицизмом, относился к нему иронически и даже называл его вздорологией»<sup>133</sup>.

С.А. Петровский приводит следующие сведения о мистиках: «Они часто чувствуют соединение со Христом, присутствие св. Духа и самых ангелов...»<sup>134</sup>. Как можно заметить, здесь было все то, о чем учили великие святые христианские подвижники, все необходимые результаты духовной жизни во Христе, духовные дарования, восхищение в Духе, преображение плоти, видение света, соединение со Христом, блаженное ощущение Божественной любви. Но в отличие от духовного опыта христианской мистики это достигается легко и быстро. Нет необходимости уходить в монастыри и пустыни, предаваться бесполезному посту, воздержанию и долгому стоянию на богослужении. Духовная прелесть всегда преследовала подвижников. Многие святые предупреждали об этой опасности. Таким образом, мистицизм стал формой глубочайшей духовной прелести.

В частности, масонские мистики указывали следующий путь познания: «Шагом к познанию Бога является изучение той силы, или того света, кото-

<sup>130</sup> *Галахов А.Д.* Обзор мистической литературы... С. 95.

<sup>131</sup> Там же. С. 134.

<sup>132</sup> Там же. С. 151.

<sup>133</sup> Там же. С. 153.

<sup>134</sup> *Петровский С.А.* Очерки из истории русского масонства в XVIII веке. С. 598.

рый находится в нашей душе. При помощи его мы познаем ангелов, так как в них действует такой же свет. ... Кто имеет сей свет, тот в Боге и Бог в нем; он ощущает присутствие Его. Он говорит с Богом, как с другом своим. Он есть “истинный теолог”, так как “теология есть свет Божий, святой Дух”<sup>135</sup>. Мистики заимствовали целый ряд терминов из христианской аскетики, что подрывало доверие к этим терминам в обществе и в церковном богословии. Например, когда православная мистика, благодаря трудам преп. Паисия, стала утверждаться в России, влияние нехристианской мистики оказалось препятствием для принятия исихазма. Понимая под мистикой исключительно отрицательное явление, книги, написанные даже отцами подвижниками, могли отнести к мистическим. Таких терминов, как «обожение», «энергия», «нетварный свет» мы не встречаем в проповедях середины XIX в.

Русский церковный историк В.В. Болотов проводит параллель между гностицизмом и масонством, между мистикой гностицизма и мистикой масонства. Он говорит, что гностицизм — это крайняя степень мирского искажения христианства; гностицизм являлся симбиозом языческой и иудейской религии с христианством: гносис явился в определенной степени «языческой мистерией на христианской почве», он повлиял и на формирование позднейших мистических школ неоплатонизма: «Явление гносиса представляет близкую аналогию с тем, что мы наблюдаем в поздних системах греческой философии: путем созерцания, экстаза даже, — думали вернее достигнуть высших целей знания, чем посредством мышления (гносиса в собственном смысле)»<sup>136</sup>. Подобно древним гностикам, новые гностики XVIII в. особое отношение имели к толкованию Священного Писания, отвергая внешний авторитет, они толковали его 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 том, что есть метод толкования буквальный и аллегорический: «Мистики посто-

<sup>135</sup> *Петровский С.А.* Очерки из истории русского масонства в XVIII веке. С. 601.

<sup>136</sup> *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. 2. С. 174.

янно держатся эзотерического способа, разоблачая внутренний смысл каждого места Библии»<sup>137</sup>.

Для мистиков Церковь и богословие не имели значения. В иерархии и монашестве они не видели духовно-нравственного идеала. Богословие, построенное на западных источниках, 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. Они 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. Русский мыслитель, редактор газеты «Московские ведомости» С.А. Петровский (1846–1917) писал, что масонство не находилось в оппозиции к Церкви: «Оно не было вызвано несогласием с учением Церкви, но недостатками церковной жизни»<sup>138</sup>. Мистики искали особой мудрости, тайного знания для достижения духовного совершенства, но более легким путем. Причем некоторые из них видели и в монастырях источник тайной мудрости: «В архивах наших монастырей, как они думали, можно найти то самое таинство, которое открывали высшие степени масонства; только последний путь они считали кратчайшим»<sup>139</sup>. И если кто-либо из иерархов начинал проповедовать о внутреннем совершенстве, внутреннем человеке, духовном возрождении, сердечной чистоте и внутреннем просвещении божественным светом, они шли к нему, слушали его и общались, спорили, искали истины, но при этом далеки были от Церкви в толковании Священного Писания. «Особый мистический пантеизм ясно проглядывается в тех масонских сочинениях, которые говорят о тайных науках»<sup>140</sup>. Стремясь быстро получить практические результаты, они прибегали к магическим оккультным практикам и ритуалам.

Таким образом, с XVIII в. нехристианская мистика стала распространяться в России, куда активно проникают сочинения западных мистиков, ал-

<sup>137</sup> Галахов А.Д. Обзор мистической литературы... С.128.

<sup>138</sup> Петровский С.А. Очерки из истории русского масонства в XVIII веке... С. 582.

<sup>139</sup> Там же. С. 582.

<sup>140</sup> Там же. С. 584.

химиков, оккультистов, формируя особый мистический фон духовной жизни общества. Вот как описывает прот. Георгий Флоровский эти мистические настроения: «Так, вдруг и сразу рождавшаяся русская интеллигенция получила целую систему мистических возбуждений, и включилась в западную мистико-утопическую традицию, в ритм пост-реформационного мистицизма»<sup>141</sup>. Конечно же, это «вдруг» осуществилось не случайно. Начиная с XVI в. при княжеских дворах уже были целители, алхимики, астрологи, прорицатели. К этому необходимо добавить еще народные суеверия и магические заклинания. В XVII в. деструктивные ветви русского раскола стали рассадниками многочисленных сект с мистическими опытом духообщения. И когда в Россию хлынул европейский мистицизм, он нашел благоприятную почву, и поэтому «вдруг» возникло такое мощное мистическое движение.

Как мы показали выше, для мистиков была доступна вся европейская мистическая и оккультная литература. Конечно, мистики видели мистические настроения императора и специально для него переводили сочинения по религиозной философии. В этот период увеличивается интерес к мистицизму даже среди духовенства, многие православные приобщаются к псевдомистике.

Исследователь мистики XIX в. Н.Ф. Дубровин в книге «Наши мистики-сектанты» определяет мистицизм следующим образом: «Мистицизм есть религиозно-философское учение, состоящее в непосредственном созерцании или внутреннем чувстве, стремящееся к общению с Богом, созидающем в сердце человека храм свой, в котором живет дух его. Мистицизм проповедовал религию чувства, непосредственное соединение с божеством и совершенно отрицал участие в том разума»<sup>142</sup>. Адепты мистицизма выделяют три основных пункта в учении о человеке: первый — человек по своей природе предопределен быть причастником божественного естества, каким и обладал

<sup>141</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия... С. 118.

<sup>142</sup> Дубровин Н.Ф. Наши мистики-сектанты: Александр Федорович Лабзин и его журнал «Сионский вестник». СПб., 2009. С. 252.

Адам; второй — грехопадение извратило природу человека и привело его в неестественное состояние; третий — Христос через Искупление даровал человеку возможность восстановить себя в первобытном образе, сделаться снова Адамом<sup>143</sup>. Таким образом, следует восстановить чистоту образа Божия и воссоединиться с Богом. Это составляет как бы догматическое учение всех христианских мистиков. Мистики определяли путь возрождения следующим образом: отвержение от всего земного и от себя самого, «соединение души с Богом, или рождение Бога в душе»<sup>144</sup>. Человек должен сосредоточиться, как бы выйти из себя, самоуничтожиться, опустошиться, и тогда в него войдет благодать, в его сердце родится Бог<sup>145</sup>. Здесь очень важен психологический момент, обратим на него внимание. Первым актом возвращения является «внутреннее собрание, сосредоточение самого себя». Все свои силы необходимо «из внешней рассеянности призвать домой, в глубочайшую свою основу, для внутреннего действия», далее следует «отрешение от тварей как видением, так и желанием. Далее отлучение человека от самого себя, как от индивидуальности. Душа должна забыть, утратить себя». Это и есть условие «высочайшего действия благодати, то есть, воссоединение человека с Богом, или рождение Бога в душе человеческой»<sup>146</sup>. Таким образом, в возрожденного человека «воплощается Слово и своим воплощением обожествляет его, творит существом богоносным»<sup>147</sup>. Для того, чтобы подкрепить свои тезисы, мистики нередко ссылались на сочинения, например, преп. Макария Египетского<sup>148</sup>. Но в действительности здесь во всем прослеживается неоплатоническая модель мистики.

---

<sup>143</sup> Галахов А.Д. Обзор мистической литературы... С. 100.

<sup>144</sup> Там же. С. 101.

<sup>145</sup> Обзор предмета представлен также в исследовании: Сидорова Н.И. Мистицизм в русской религиозной культуре первой четверти XIX века. Дис. ... канд. истор. наук. Саратов, 2010.

<sup>146</sup> Галахов А.Д. Обзор мистической литературы... С. 102.

<sup>147</sup> Там же. С. 103.

<sup>148</sup> Макария Египетского духовные беседы о совершенстве, христианам прилично / Пер. иеромонаха Моисея. М., 1782.

В отношении мистического опыта отечественные мистики склонялись к следующей точке зрения: «Откровение в духовном мире есть цель, для которой Христос нисходил на землю; а откровение во внешнем есть только путь к сей цели»<sup>149</sup>. Таким образом, в отношении духовного совершенства все мистики были согласны между собой в следующем: все они признают первостепенное значение возрождения, и в нем в первую очередь полагают сущность христианства<sup>150</sup>. В соответствии с этим мистики говорили о внутреннем свете, просвещающем человека<sup>151</sup>.

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. Когда человек увлекался такого рода мистицизмом, менялись и его представления о христианстве, о Боге и спасении<sup>152</sup>. Ссылки на Священное Писание и святых Отцов были призваны оправдать учение мистицизма, показать его легитимность и традиционность, однако, смешивая православное мистическое богословие с другими его формами, они проповедали совершенно чуждое учение, несовместимое с православным. Это дало повод, особенно после 1824 г., осудить мистиков как сектантов, в результате чего они получили наименование в русской литературе как лжемистики, но одновременно это дало повод малосведущим людям относиться к отцам-аскетам с подозрением. 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 предметами. Как замечает исследователь Н.Ф. Дубровин: «Писавшие о мистицизме стремились к од-

<sup>149</sup> Галахов А.Д. Обзор мистической литературы... С. 162.

<sup>150</sup> Там же. С. 117.

<sup>151</sup> Там же. С. 158.

<sup>152</sup> См. напр.: Бокова В.М. Эпоха тайных обществ: Русские общественные объединения первой трети XIX века. М., 2003; Гордин Я.А. Мистики и охранители. Дело о масонском заговоре. СПб., 1999; Записки квакера о пребывании в России 1818–1819 гг.: Дневник Греллэ-де-Мобилье / Прим. и коммент. И. Осинина // Русская старина. СПб., 1874. Т. 9. С. 1–36; Эккартсгаузен К. Облако над святилищем, или нечто такое, о чем гордая философия и грезить не смеет. СПб., 1804.



ной и той же цели, но пути, ими избранные, и способы толкований были настолько разнообразны, что нужно было много времени, чтобы понять и усвоить истины, ими проповедуемые»<sup>153</sup>.

Большинство богоискателей плохо понимали христианство. Читая самые разнообразные сочинения, как мистические, так и философские, они не понимали их сущности, полагая, что Бог и человек — это одна сущность, и что задача человека раскрыть в себе божественные свойства и способности. Человеку, плохо разбирающемуся в православном богословии, в этом обычно трудно разобраться, ведь и богословие свт. Григория Паламы указывает на то, что цель человека — стать Богом, однако не по естеству, а по благодати. Поэтому прав Н.Ф. Дубровин, который говорит: «Читателей мистических книг было очень много, но понимающих их вполне — очень мало. Каждый усваивал великие истины по-своему...»<sup>154</sup>.

В православном богословии используются такие понятия, как благодать, спасение, созерцание, богопознание, обожение, но исследование этих понятий не проводилось, поэтому каждый мистик вкладывал в них свое видение. Более того, такой задачи тогда не ставили перед собой не только мистики, но и русские православные богословы. Эти предметы начали исследовать только во второй половине XIX в., когда в России стала развиваться патрология. На этом спекулировали мистики оккультного толка.

Мистики обвиняли духовенство в том, что они не учили о внутреннем возрождении, и отчасти в этом они были правы. Аскетических наставлений о достижении спасения через обожение не только не было в проповеди, но ему и противились, а само оно начало раскрываться лишь в конце XIX века. Естественно, в отсутствие истинной проповеди в духе святоотеческого предания, мистики строили свои концепции, наполненные ложью, к истине примешивая ложь, подобно древним гностикам.

---

<sup>153</sup> Дубровин Н.Ф. Наши мистики-сектанты... С. 254.

<sup>154</sup> Там же. С. 263.

Таким образом, можно выделить следующие типы мистического поиска в России XVIII–XIX вв.:

1) те, кто понимал истинный путь богопознания и по нему строил свою духовную жизнь, как аскеты-исихасты XVIII века, сподвижники преп. Паисия Величковского и его последователи — русские старцы;

2) те, кто стремился строить свою духовную жизнь на поиске истины, но не совсем понимал, в чем суть мистики как православной, так и гностической, поэтому, следуя церковной традиции, твердо оставался в лоне Православной Церкви;

3) те, наконец, кто искал истину в христианстве, но нашел ее в мистике оккультно-гностической, кто не видел разницы между мистикой православной и неправославной, каковых называли в то время лжемистиками.

Рассмотрим некоторые мистические типы в лицах.

#### *А.Ф. Лабзин и «Сионский вестник»*

Наиболее ярким представителем нецерковной мистики той эпохи был А.Ф. Лабзин (1766–1825)<sup>155</sup>, который ведет духовную преемственность от мистиков XVIII в. Его духовными наставниками были И.Г. Шварц и Н.И. Новиков, покровителем во властных структурах — А.Н. Голицын, министр народного просвещения. А.Ф. Лабзин — адепт мистики в гностическо-оккультной форме. Свой духовный поиск он начал с изучения «Четых Минеи», но, не видя идеала христианской жизни в церковной среде, обратился к мистике, пропагандируемой в масонских ложах, под влиянием которой он находился до конца своей жизни. Он также не был ни антицерковником, ни революционером, но исповедовал религию сердца. По всей вероятности, испытал он влияние Г.С. Сковороды, т.к. уже в первых номерах «Сионского вестника» печатались его сочинения.

<sup>155</sup> *Стрижев А.Н.* Александр Федорович Лабзин (1766–1825). Материалы к библиографии // Литературоведческий журнал. М., 2014. № 35. С. 225–263; *Лабзин А.Ф.* Дух и Истина // Сионский вестник. СПб., 1817. Ч. VI. С. 305–330. См. о нем: *Модзалевский Б.Л.* Александр Федорович Лабзин. СПб., 1904.

А.Ф. Лабзин стремился через мистику познать истину и просветить все российское общество. В 1806 г. он учредил просветительский журнал «Сионский вестник» – философский ежемесячник христианской направленности, как характеризуют его современные исследователи<sup>156</sup>. Поставив главной задачей своего журнала христианскую нравственность, А.Ф. Лабзин написал большой труд «Дух и Истина»<sup>157</sup>, который предназначался для таких читателей, которые хотят найти все, что касается спокойствия, блаженства, облагорожения и усовершенствования души и всего человека.

Как пишет Н.Ф. Дубровин, «“Вестник” признавал только одно таинство возрождения, т.е. приближение человека к Богу, совершенно отрицал пользу остальных и в особенности монашества. ... Они не думают при этом о внутренней борьбе с мыслями, о преломлении своей воли... Они забавляют себя единственно наружными делами...»<sup>158</sup>. Согласно А.Ф. Лабзину, истинным христианином может называться только тот, кто, отвергшись мира, имеет своей целью одного Христа, но для этого не нужны никакие обряды, потому что всякий в своей совести найдет путь ко спасению. Понятно, что этот путь приводит мистиков к полному безразличию в вероисповедании.

Как христианские народы ведут свое летоисчисление от Рождества Христова, так мистики, т.е. внутренние истинно-духовные христиане, должны считать время своей жизни от воплощения в них Христа. Если духовно-возрожденные живут не сами, а живет в них Христос, то молитвенный дом их в сердце каждого. В «Сионском вестнике» высказывались следующего рода идеи: «Ко Христу не нужно ходить ни на небо, ни в бездну, но у каждого

---

<sup>156</sup> Как считает прот. Павел Хондзинский, «недостатки у “Сионского вестника” действительно были, и не малые, что и послужило дважды причиной его закрытия – в 1806 и в 1818 гг.» (*Хондзинский П., прот. Laientheologie в эпоху Александра I... С. 21*). Основные заблуждения касались вольных трактовок церковных таинств, пропаганды масонских идей внутреннего христианства, но в целом, по мысли прот. Павла, основными темами журнала являлись проблемы церкви и христианской любви.

<sup>157</sup> Издавался в журнале «Сионский вестник» за 1817–1818 гг. Подробнее см.: *Стрижев А.Н.* Александр Федорович Лабзин (1766–1825). Материалы к библиографии. С. 225–263.

<sup>158</sup> *Дубровин Н.Ф.* Наши мистики-сектанты... С. 317–318.

человека есть в сердце и в устах слово Божие, которое вочеловечилось и есть Христос Божий»<sup>159</sup>. Все это есть внутренняя церковь, а внешняя — это толпа непросвещенных, низших христиан. Поэтому, как отмечает Н.Ф. Дубровин, внешняя Церковь, со всеми своими таинствами, оказывалась совершенно ненужной и не признавалась ни мистиками, ни «Сионским вестником»<sup>160</sup>.

В соответствии с этим А.Ф. Лабзин пишет: «Во всех своих деяниях, истинные мистики сообразуются с справедливостью, все делают бескорыстно для Бога, ближним служат усердно, искренно, охотно, не с другим каким намерением, как только чтобы исполнить волю Божию. Они живут тихо, уединенно, и все свои надежды устремляют к небесному своему отечеству. ... Вот учение так называемых мистиков... Каждый истинный христианин есть мистик и каждый мистик есть христианин»<sup>161</sup>. Но в отличие от того, чему учил А.Ф. Лабзин, сам он обладал вспыльчивым характером и часто впадал в приступы ярости. Характерно, что А.Ф. Лабзин с ненавистью отзывается о современном ему христианстве: «Я называю внешним путем сию нравственную религию, в которую стеснили мирские богословы учение божественное, обезображенное христианство, покрытое всеми цветами чувственного мира...»<sup>162</sup>. А.Ф. Лабзин — типичный представитель эклектической формы мистики.

#### *Мистицизм М.М. Сперанского*

Духовный мир М.М. Сперанского сложен и неоднозначен. Его духовный облик можно почерпнуть из переписки. Объем написанного им материала, который характеризует его религиозный облик, огромен. Наиболее известные письма Сперанского: к А.А. Столыпину, к дочери, к И.В. Лопухину к С.М. Броневскому, к Ф. Цейеру и другие.

<sup>159</sup> Лабзин А.Ф. Дух и Истина // Сионский вестник. СПб., 1817 (октябрь, декабрь), 1818 (январь). Цит. по: Дубровин Н.Ф. Наши мистики-сектанты... С. 380–381.

<sup>160</sup> Там же.

<sup>161</sup> Лабзин А.Ф. Дух и Истина // Сионский вестник. СПб., 1817. Ч. 6. С. 61–67.

<sup>162</sup> Там же. С. 61–67.

Так, Ю.Е. Кондаков отмечает: «Раздел “Труды религиозно-философского содержания” каталога фонда М.М. Сперанского (РНБ. Отдел рукописей... Ф. 731) содержит 128 единиц хранения и их копий, датируемых 1809–1838 гг. Эти документы условно можно разделить на три группы: 1. Религиозно-мистические сочинения М.М. Сперанского. 2. Заметки М.М. Сперанского на текст Библии. 3. Конспекты и переводы религиозных сочинений. Религиозные сочинения М.М. Сперанский писал на протяжении всей жизни. Если на государственные проекты и своды законов имелся заказ, и это входило в его служебную деятельность, то религиозно-мистические сочинения были частным увлечением М.М. Сперанского, их он не публиковал и не афишировал»<sup>163</sup>.

Как отмечает современный исследователь Ю.Е. Кондаков, М.М. Сперанский не был последователен в своих религиозных убеждениях, он по всей вероятности, постоянно находился в состоянии духовного поиска<sup>164</sup>. Его религиозно-вероучительные убеждения постоянно меняются, а в духовной жизни он ищет новых форм мистического опыта Богообщения. Религиозные убеждения Сперанского простираются от ортодоксального православного вероучения до теософско-окультистического представления, от духовного опыта Богослужения до мистико-экзальтического переживания медитативных форм молитвы. Так, например, М.М. Сперанский (1772-1839)<sup>165</sup>, получивший богословское образование, искал истину вне церковного христианского учения. Обобщая взгляды М.М. Сперанского, можно отметить следующие аспекты его мысли. Он учил, что недостаточно исповедовать Христа устами, необходимо иметь его в сердце, необходимо воспитать в себе внутреннего человека, «который, пройдя путь очищения и обновления, ищет соединиться со Хри-

<sup>163</sup> Кондаков Ю.Е. Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. СПб., 2005. С. 22–23.

<sup>164</sup> См.: Кондаков Ю.Е. Князь А.Н. Голицын: придворный, чиновник, христианин. СПб., 2014; *Он же*. Либеральное и консервативное направления... СПб., 2005.

<sup>165</sup> Томсинов В.А. Сперанский. М., 2006; Кондаков Ю.Е. Либеральное и консервативное направления... С. 18–31.

стом и воспринять Его в себя... — словом, чтоб Христос был в нем, и он во Христе»<sup>166</sup>. Но это учение, которое по сути является православным, сам М.М. Сперанский считал отличным от вероучения Русской Православной Церкви. Официальное вероучение Церкви он считал внешним, а свое — внутренним.

Кондаков разделяет духовную жизнь Сперанского на три периода: с 1803 по 1812 гг., с 1813 по 1823 гг. и с 1823 г. до конца жизни.

Первый период развития религиозных взглядов охватывает с 1803 по 1812 годы. В это время Сперанский окончил Александро-Невскую Семинарию. В семинарии он в совершенстве овладел французским языком и увлекся просветительской философией, а затем и мистической литературой. В 1792 году митрополитом Гавриилом ему было предложено остаться в семинарии преподавателем. С 1795 года он преподает курс философии. В его жизни начался активный духовный поиск смысла жизни. По всей вероятности, он почувствовал на собственном опыте разрыв между духовной жизнью и школьным богословием. Первоначально Сперанский приобщался к католической мистике квиетизма Фенелона, Гюйон и протестантского пиетизма, воспринял мистические идеи о внутреннем человеке, истинном христианине, внутренней церкви, духовном возрождении, о рождении Христа в сердце и соединении с Христом так, чтобы Христос был в человеке, и человек во Христе. Все эти общехристианские идеи он, однако, воспринимал через призму католической и протестантской мистики. М.М. Сперанский писал многим своим друзьям-единомышленникам на религиозные темы. В своих письмах он с глубоким убеждением высказался за тот созерцательный квиетизм, в состоянии которого мистик выходил за пределы деятельности своего ума и преодолевал страсть «своего законного честолюбия»<sup>167</sup>. Главная идея, которая уводила его от православия, заключалась в том, что соединение человека со Христом происходит вне границ православной церкви. Внешняя церковь

<sup>166</sup> Дубровин Н.Ф. Наши мистики-сектанты... С. 255.

<sup>167</sup> Письма Сперанского к Ф.И. Цейеру // Русский архив. М., 1870. Вып. 1. Стб. 175.

даже мешает такому внутреннему возрождению. С другой стороны, каждый верующий вне зависимости от религиозной принадлежности может сам без посредников соединиться с Богом. Эта идея личного спасения, отличающаяся крайним индивидуализмом, владела Сперанским на протяжении всей его жизни, хотя некоторые его религиозные убеждения и менялись. Он не видел идеала спасения в православной церкви, подвергал критике как обряды, так и вероучение. В это время он посещал Церковь, исповедовался, приобщался церковных Таин, но одновременно с этим он представляет собой типичный пример духовной прелести, о которой предупреждали оптинские старцы своих духовных чад. Так, М. Сперанский искренне пытался построить свою духовную жизнь согласно Евангелию, однако без Церкви.

На Сперанского оказал сильное влияние И.В. Лопухин, который считался его масонским опекуном<sup>168</sup>. Он его снабжает в изобилии мистическими книгами. Благодаря этому влиянию духовный поиск Сперанского уводит его от традиционных христианских убеждений к мистическим, он изучает античную философию, увлекается теософской литературой и мистическими идеями.

От чтения святых отцов Сперанский перешел к Я. Бёме. У Бёме он позаимствовал идею об истинном действии Христа во внутреннем человеке. Исследуя различные теософские работы, он им отдавал предпочтение, считая что теософия наполнена высшей формой духовности. К теософии он относит творения Бёме, С. Мартена, Сведенборга и т.п. «Это лишь азбука. Десять лет я провел в ее изучении»<sup>169</sup>. Как пишет Ю.Е. Кондаков, что истоки христианской религии М. М. Сперанский видит в следующих явлениях: 1) в учении древнееврейской Каббалы объединенной с платонизмом, которые создали идейные предпосылки христианства; 2) в гностических сектах Палестины и Александрии, которые занимались распространением этого тайного

---

<sup>168</sup> Кондаков Ю.Е. Либеральное и консервативное направления... С. 23.

<sup>169</sup> Там же... С. 25.

учения. Как считал Сперанский: «Образ жизни членов этих сект был очень похож на дошедшие до нас известия о первых христианах»<sup>170</sup>.

Но затем, как показывает Кондаков, он отошел и от Бёме, «произошло демонстративное отречение Сперанского от классической розенкрейцерской литературы»<sup>171</sup>, и он посчитал, что творения св. Отцов и даже отдельные главы из книги Фомы Кемпийского «стоят много больше, чем весь Я. Бёме»<sup>172</sup>. Он перевел с французского на русский язык его сочинение «О подражании Христу», считая это сочинение чуть ли не «выше Евангелия»<sup>173</sup>.

Сперанский — реформатор; так, он попытался по-своему реформировать духовное образование, участвуя во «временном комитете» по реформированию Духовных школ. При его активном участии «Комиссией» были разработаны новые Уставы для Семинарий и Академий. Но его деятельность в реформе духовного образования закончилась тем, что его учитель, И.А. Фесслер (1756–1839), протестантский проповедник, активный участник масонских организаций, которого Сперанский в 1809 году пригласил преподавать философию в Санкт-Петербургскую семинарию, был уволен за ересь и атеизм.

Это не охладило в Сперанском реформаторский дух. Потерпев неудачу в деле церковных реформ, он переключился на масонство, и в 1810 г. становится членом масонской ложи. Ознакомившись с масонскими ритуалами, степенями, градусами, он остался недовольным таким устройством. У него возникла мысль реформировать и масонство. За это он был исключен из числа братьев, и в результате интриги, которую против него развязали «братья», был выслан Александром I из Москвы в Пермь. В опале он находился довольно долгое время. Так, ссылка в Пермь длилась с 1812 по 1814 гг., затем

<sup>170</sup> Кондаков Ю.Е. Либеральное и консервативное направления... С. 25.

<sup>171</sup> Кондаков Ю.Е. Князь А.Н. Голицын... С. 62.

<sup>172</sup> Там же. С. 62.

<sup>173</sup> *Фома Кемпийский. О подражании Иисусу Христу.* СПб., 1819; подробнее о влиянии Фомы на отечественную культуру: *Стрижев А.Н. Фома Кемпийский в России // Богословские труды.* М., 2005. № 40. С. 368–384.



ему разрешили поселиться в своем имении Великополье, недалеко от Новгорода. В 1816 г. он, хотя и был возвращен на государственную службу, но в столице ему еще не разрешили находиться. Затем он был назначен сначала губернатором Пензы, а в 1819 году – генерал-губернатором Сибири. В столицу Сперанский возвратился только в 1821 г.

Во второй период деятельности мистический настрой приобретает у Сперанского новую форму. Он изучает мистическую литературу, в том числе исихастскую, увлекается разными формами «умной молитвы». Его мистический опыт слияния со Христом выходит на чувственный уровень. М.М. Сперанский в поисках мистического единения со Христом обращается к опыту умной молитвы и сам пытается опытно ее постигнуть. Примечательно, что он одним из первых мистиков александровского периода изучает «Добротолубие». Как пишет М.М. Сперанский в одном из своих писем, о тайнах молитвы созерцательной он нашел учение в «Добротолубии»: «Все, что я читал когда-либо о вершинах самого возвышенного созерцания, как по латыни, так и по-французски, — все это я на днях нашел пространно изложенным и разъясненным в аскетической книге, переведенной с греческого на славянский язык, и напечатанной Синодом в 1793 году под заглавием “О Добротолубии”... Эта книга, впрочем, в сущности есть не что иное, как изложение, ясное и весьма подробное, происхождения и великих плодов молитвы “Господи, помилуй”, которую называют молитвою духа, молитвою без образов, молитвою мистическою»<sup>174</sup>. Как видно, М.М. Сперанский упражнялся в этой молитве.

В письмах он излагает учение об умной молитве. В частности, М.М. Сперанский полагал, что «Царствие Божие в нас заключающееся... обнаруживается лишь тогда, когда все размышления, все рассуждения о предметах небесных становятся сухими... тогда следует остановить молитву умную... и постепенно привыкать к тому, чтобы находиться в общении с Богом

<sup>174</sup> Письма Сперанского к Ф.И. Цейеру // Русский архив. М., 1870. Вып. 1. Стб. 191.

помимо всяких образов... Это же состояние называется собственно мистическим богословием»<sup>175</sup>. Он, пытаясь поделиться своим мистическим опытом со своим другом Цейером пишет, что в молитвенном созерцании исчезают сами собой как слова молитвы, так и самые мысли<sup>176</sup>. С другой стороны, он обращает внимание не на содержание молитв, а на метод вхождения в мистический транс с помощью некоего образа молитвы, так как считает, что этот метод присущ всем религиям: «Невидимые следы сей молитвы сокрыты во всех почти религиях... Ею молятся в Индии и здесь в Саровской пустыни... Видимые же ее следы в нашем отечестве проложены из Афонской горы с XIV века. Остатки их, и довольно свежие, и теперь еще есть в наших пустынях и монастырях»<sup>177</sup>.

Видно, что он знаком с методом психофизиологического совершения этого опыта и пытается его изложить как главное: «Для того, чтобы вступить в созерцание, необходимо уединиться, например, в угол своей комнаты, принять удобное положение и начинать совершать умную молитву. Они начинают с “Господи, помилуй”, но у них, как и у Вас, это скоро прекращается. Огонь, раз возжженный, горит сам собою, и никому не известно, чем он питается. В этом и состоит тайна. Находишь вновь “Господи, помилуй” в мыслях своих лишь в ту минуту, когда придешь в себя»<sup>178</sup>. Далее он пишет о фаворском свете: «Не знаю, что это такое; но знаю положительно, что видение это гораздо чище, гораздо духовнее наших обыкновенных видений»<sup>179</sup>. При этом утверждает, что на «собственном жалком опыте» испытал нечто подобное. «В Перми я испытывал некоторое время нечто подобное<...> плоды этого состояния сводятся просто к великому спокойствию в течение дня, к некоторого рода сладости, постоянной, хотя и не сильной»<sup>180</sup>. В отношении про-

<sup>175</sup> Письма Сперанского к Ф.И. Цейеру. С. 177.

<sup>176</sup> Там же. С. 186.

<sup>177</sup> Там же. С. 202.

<sup>178</sup> Там же. С. 194.

<sup>179</sup> Там же. С. 194.

<sup>180</sup> Там же. С. 195.

свещения разума, «замечается некоторая легкость в понимании известных мест Евангелия, и неожиданное разумение некоторых черт в жизни Господа нашего»<sup>181</sup>. Но М.М. Сперанский в опыте умной молитвы быстрее всего встает на путь прелести и вместе с этим уклоняется в ересь.

Так, хотя он и показывает знание исихастской литературы, и механического опыта умной молитвы, и описывает мистические состояния созерцания умного света, но уклоняется в своем духовном опыте в те искажения, о которых старцы предостерегали своих духовных чад как состояния прелести. В христианском вероучении Сперанский так же непоследователен, он постоянно изучает православное богословие, но остается недовольным его святоотеческой интерпретацией и пытается переосмыслить некоторые христианские догматы, у него существовало свое личное мнение на любой православный догмат. При этом Сперанский повторяет ошибки известных ересиархов периода Вселенских соборов. Как отмечает Ю.Е. Кондаков, что в своем стремлении открыть истину религиозных догматов М.М. Сперанский дошел до собственного толкования «Молитвы Христовой». Анализируя строфу об оставлении долгов, он пришел к выводу, что Бог обещает избавить нас от власти смерти, подобно тому, как мы прощаем первородный грех своих предков. Его смущает и реальность Боговоплощения, он не может признать православное вероучение о двух естествах во Христе, так он пришел к выводу, что окончательное Боговоплощение, «слияние земного и божественного», произошло во Христе лишь после Его смерти. М.М. Сперанский также признавал истинным учение о переселении душ, на эту тему он создал стройную концепцию<sup>182</sup>: «Человек рождается с душой животного, но вскоре в него вселяется душа “разумная”»<sup>183</sup>.

<sup>181</sup> Письма Сперанского к Ф.И. Цейеру. С. 195.

<sup>182</sup> Кондаков Ю.Е. Либеральное и консервативное направления... С. 28.

<sup>183</sup> Там же. С. 28.

Все это показывает, что у него был определенный разрыв между пониманием жизни во Христе и официальным вероучением Церкви и ее академического богословия.

Конечно же, и Сперанский, как и Голицын, не отвергал Православной Церкви в общем, ее внешние обряды или литургическую жизнь. Так, в 1817 г. Сперанский просил разрешения императора заехать в Саровскую пустынь, «так как там мог сохраниться внутренний дух»<sup>184</sup>. А это время подвигов преподобного Серафима. Встречался ли там Сперанский с преподобным, неизвестно. Но он понимал все внешние церковные священнодействия аллегорически и придавал им таинственный смысл, исходя из своего личного теософского убеждения и мистического опыта. Духовный поиск догматических истин закончился с прекращением Библейского общества в 1824 г.

В третий период своего духовного поиска Сперанский обращается к таинственной стороне Церковных Таинств. Он толкует Таинства Церкви в гностическом ключе. В этот период на религиозных взглядах М.М. Сперанского отразились восточные религии, изучению которых он уделял немало времени. Так, он пытается совместить христианские таинства с восточной мистической практикой. Для этого он тщательно изучает индуистские и буддийские религиозные учения. Согласно Ю.Е. Кондакову, «помазание он объяснял возбуждением света в человеке, доказывал, что все создания, включая неодушевленные, предопределены к спасению, а не спасется один сатана. В заметках о кресте Христовом, относящихся к 1831–1835 гг., он писал, что ожерелье из черепов, которое носит бог Шива, напоминает собой череп у подножья креста Христова. Оба они символизируют будущее возрождение и победу над смертью»<sup>185</sup>.

В контексте новых религиозных поисков он по-новому пытается осмыслить тайну Боговоплощения. Его мистический опыт сводится уже к медитациям, во время которых он входит в экстатическое состояние и пыта-

<sup>184</sup> Кондаков Ю.Е. Князь А.Н. Голицын... С. 63.

<sup>185</sup> Кондаков Ю.Е. Либеральное и консервативное направления... С. 29.

ется пророчествовать, считает, что он проникает в тайны будущего, имеет связь с сверхъестественным миром. В этом Сперанский – предшественник Блаватской и других русских оккультистов и эзотериков. «На основании откровений и мистического толкования Библии он создал религиозную систему, сходную с системой Бёме, Блаватской и Андреева»<sup>186</sup>. Один из исследователей религиозных взглядов Сперанского задается вопросом: «Совершенно непонятно, как человек, углубляясь в мистические дебри, умудрился сохранять рассудок»<sup>187</sup>.

Таким образом, М. Сперанский следовал тем мистическим направлениям, которые признавали все христианские конфессии равными и пытались создать некое «универсальное христианство». Усилия такого рода мистиков были направлены, по существу, против христианства и его догматического учения. Как отмечает А.Д. Галахов, для Сперанского соединение со Христом состоит в том, «чтобы человеку делаться новой тварью, новым человеком, рожденным от Бога» и достичь этого без посредников<sup>188</sup>.

*Два типа религиозной мысли: школьно-богословская и православно-мистическая.*

Отношение православного сознания к мистике можно увидеть из писем братьев князей Ширинских-Шихматовых. Это была благочестивая семья. Мать братьев князей, княгиня Ольга Васильевна Ширинская-Шихматова, осталась вдовой в тридцать лет с 12 детьми на руках. Из этой семьи две сестры, Александра и Анна, в 1816 году ушли в монастырь, князь Сергей Александрович участвовал в православной оппозиции к «александровскому мистицизму». Именно он просил старца московского монастыря, по всей вероятности, ученика прп. Паисия Величковского, дать ответы на недоуменные

<sup>186</sup> Кондаков Ю.Е. Либеральное и консервативное направления... С. 30.

<sup>187</sup> Там же.

<sup>188</sup> Галахов А.Д. Обзор мистической литературы... С. 97.

вопросы к «Сионскому вестнику». А затем отдал их А.С. Стурдзе с просьбой поговорить об этих недоумениях с Голицыным, после чего журнал закрыли.

Его братья, в частности, Павел и Алексей, православные христиане, не участвовали в мистических спорах и держались официального церковного учения. Но они как раз и восстали против Сергея Александровича, обвиняя его в ереси, когда узнали, что он решился уйти в монастырь. Князя Ширинского-Шихматова можно назвать последователем, исповедником православной мистики. И из его писем как раз можно увидеть, каково должно быть настоящее отношение к мистике, и обличение мистики неправославной, и в чем заключается различие в подходах к духовной жизни в православной мистике и неправославной. И увидеть, почему лжемистика так долго занимала умы людей, в том числе и духовных, и просвещенных.

Религиозное мировоззрение братьев заключалось в следующем (согласно письмам, датированным 1828–1830 гг.). Они считали официальным Церковным учением то богословие, которое преподавалось в духовных школах, считая его абсолютной истиной. И все, что разрешалось Синодом в области науки и богословия, они считали правилом и руководством к жизни. Одновременно, как следует из писем, они неодобрительно относились к монашеской жизни и видели образ жизни монаха только как внешнюю деятельность, противопоставляя ей внутреннюю духовную жизнь. И здесь как раз проявляется налицо западное протестантское влияние. И действительно, они, ссылаясь на то, что Церковь не отвергает чтение западной литературы, поощряет ее чтение, предпочитали эту литературу даже более святоотеческой. «Придавали большую цену произведениям западной богословской литературы и представляли себе широкую свободу к пользованию ей»<sup>189</sup>. Они также считали протестантов более близкими себе по духу, чем православного мо-

---

<sup>189</sup> Жмакин В., свящ. К истории русской богословской мысли тридцатых годов текущего столетия: из переписки братьев князей Ширинских-Шихматовых // Христианское чтение. СПб., 1890. № 3–4. С. 313.

наха, который, как они считали, есть только внешнее проявление религиозного обряда.

В одном из писем они пишут, что христианской истины человек достигает от «обучения катехизического учения и от внимательного чтения русских и иностранных духовных и нравственных писателей <...> Церковь наша благословляет премногие из их (т. е. иноземцев) сочинений, снимает с них всякое о них подозрение тем, что из иностранных классических богословских сочинений, с ее разрешения, преподаются не только в светских, но и духовных наших училищах»<sup>190</sup>. Далее они отмечают, что сами эти писатели и их сочинения восхваляются не только студентами и семинаристами, но и духовенством. Таким почитателем они считают и скончавшегося в 1824 году митрополита Михаила (Десницкого), который, будучи строгим ревнителем «много заимствовал и от писателей иностранных, которых он хорошо знал»<sup>191</sup>. И действительно, как свидетельствует Н. Сушков, митрополит Михаил (Десницкий) был членом «дружеского общества»<sup>192</sup>, созданного Новиковым и Шварцом. Братья также указывают и на протоиерея П.П. Другова, выпускника МДА, который и переводил, и сам писал сочинения на мистические темы. И вообще, «нельзя не благословлять признательным читателям памяти Боссюэта, Николя, Массильена, Бурдалу, Саси и прочих французских, тебе и нам известных, многих английских и немецких, переведенных и не переведенных»<sup>193</sup>. В этих сочинениях, как считают братья, «все или большая часть заключений извлекаются из одних и тех же с нами положений, и в которых свет христианской нравственности сияет с особенным блеском»<sup>194</sup>.

Это откровение проливает свет на состояние богословия и духовной жизни того времени, и можно отметить, что оно действительно отличалось от

<sup>190</sup> Жмакин В., свящ. К истории русской богословской мысли тридцатых годов... С. 318.

<sup>191</sup> Там же.

<sup>192</sup> Сушков Н.В. Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М., 1868. С. 53.

<sup>193</sup> Жмакин В., свящ. К истории русской богословской мысли тридцатых годов... С. 319.

<sup>194</sup> Там же. С. 319.

святоотеческого понимания духовной жизни. И воспитанники духовных школ, проникнутые этим учением, уже не могли понять святоотеческое учение, как это видно на примере самих братьев Ширинских-Шихматовых, которые считали себя истинно православными, но отношение к монашеству имели неправильное. А что бы они стали говорить об опыте умной молитвы в исихазме, если они даже высказывание Сергея Александровича о посте и молитве называли «неправославными выражениями» и спрашивали, зачем вдаваться в крайности: зачем выступать против протестантов, ведь у нас есть много «истин, которые у нас общие с протестантами»<sup>195</sup>.

В одном из писем братья открывают одну из сторон отрицательного восприятия русских подвижников. Они обличают брата в том, что он возит с собой иконы, «выставляя их, молишься пред ними», «ты называешь всецелым подвигом христианский пост», осуждают его за то, что он запрещает есть мясо в пост даже по болезни. Они считают это лицемерием и обрядовым, шелухой и скорлупой, призывая соблюдать пост не только телесно, но и духовно, и молиться не только внешне, но внутренне. А брата называют чуть ли не еретиком и противником истины: «Ты поставлен на путь противления церкви». Но самое главное — они видят в духовном подвиге не путь к духовному совершенству, а признак старообрядчества<sup>196</sup>. Ни это ли было одной из причин, что духовный подвиг пренебрегался в высших кругах православного общества? Замечательно то, что братья, обвиняя князя Сергея, указывают на то, что он был не одинок, но у него были единомышленники, а значит — были тогда и ревнители святоотеческих преданий<sup>197</sup>. Братья, заблуждаясь в своих духовных познаниях, ставят все духовные ценности с ног на голову, и внешнюю обрядность и лицемерие они считают за истину, а духовный подвиг внешней набожностью. Они обвиняют брата также в том, что он общается со старцами. И здесь еще одно свидетельство указывает, что в

<sup>195</sup> Жмакин В., свящ. К истории русской богословской мысли тридцатых годов... С. 320.

<sup>196</sup> Там же. С. 324.

<sup>197</sup> Там же. С. 327.



высшем обществе были примеры общения со старцами. «Ты несколько лет считаешь себя членом какой-то идеальной церкви, которая имела и, может быть, теперь имеет существенное свое в подобно твоему расположению умах»<sup>198</sup>.

В конечном итоге, как сам Сергей Александрович выразился, все обвинения братьев сводятся к следующему: их брат завербовался в число противников церкви, слепотствует умом, «под игмом внешности богослужения и обычаев людских подхожу к раскольникам, ненавидящих церковь, причисляюсь к протестантам, веруя в церковь идеальную, т.е. не сущую, что мнения о вере имею такие, которые открывают убежище всяким ересям и что наконец содержу такую веру, при которой получение благодати, а следовательно и спасения душевного для меня невозможно»<sup>199</sup>.

Здесь необходимо обратить внимание на выражение князя о том, что благодать и спасение взаимосвязаны и составляют главную цель христианской жизни. И это уже мысль паламитская.

#### *Ответ С.А. Ширинского-Шихматова*

В ответных письмах к братьям Сергей Александрович излагает свои взгляды на богословие и духовную жизнь. И здесь необходимо отметить, что он является представителем истинной православной мистики первой четверти XIX века в высшем обществе России. Относительно того, что они называли внешней набожностью, брат отвечал им, что для духовной жизни важен как внутренний человек, так и внешний. А для того, чтобы достичь совершенства, необходим и подвиг поста, и молитвы, и внутреннее делание. Как отмечает священник В. Жмакин, Аникита (монашеское имя Сергея Александровича) навык «в чтении книг отшельников и пустынножителей» и познал на опыте «истинное христианское смирение, благодарное и величествен-

<sup>198</sup> Жмакин В., свящ. К истории русской богословской мысли тридцатых годов... С. 329.

<sup>199</sup> Там же.

ное»<sup>200</sup>. Сергей Ширинский-Шихматов писал к своим братьям, что он, узнав от старцев совершенный путь ко спасению, познал, «что необходимо для меня богомысленное уединение, в котором бы призывающая меня... божественная благодать мятежные мои страсти утишила...»<sup>201</sup>.

Он также указывает, что он не одинок в своих убеждениях, и это относится не к одним монашествующим.

1. Он резко выступает против западного богословия и против всей мистической литературы того времени, в которой даже некоторые иерархи не видели ничего плохого, и которую разрешали, а иногда и заставляли читать и распространять даже среди семинаристов, по согласию Священного Синода до падения Голицына, а после такая литература стала изыматься из семинарских библиотек.

2. В противовес он представляет святоотеческую литературу как единственно истинную. Духовная жизнь протестантов у него вызывает много вопросов. Но все-таки, как было тогда разрешено, он поминает протестантов на проскомидии. Под влиянием творений святых Отцов и общения с духовными старцами он решает принять монашеский постриг. В образе монаха он видит безмолвника и исихаста, к этому он и стремится. Он принимает исихастское учение о молитве, посте, поклонах и цели духовной жизни. Сергей Александрович пишет, что для него самое приятнейшее занятие — это «чтение книг богодуховенных и отеческих (отцами церкви писанных) к которым прилеплюсь я ныне всем сердцем, отторгаясь от чужеземных проповедников не православных». И он жалеет, что до сих пор приобщался «блатным струям» и «отступническим примесям»<sup>202</sup>.

Также через общение со старцами он познал истину, «обращением с мужами духовными и истинно православными утвердился я в догмате самом основном нашего православия, что нет спасения вне церкви православной, и

<sup>200</sup> Жмакин В., свящ. К истории русской богословской мысли тридцатых годов... С. 614.

<sup>201</sup> Там же. С. 612.

<sup>202</sup> Там же. С. 317.

еще, что беседами благими и собственным опытом приведен был к прилежнейшему чтению церковных наших книг и обрел в них такое сокровище духовное, что почувствовал отвращение ко всем инославным учителям духовного жития и крайне сожалел и ныне жалею, что в течение долгого времени, оставив источник воды живой, искал нагноений в студенцах сокрушенных»<sup>203</sup>. Это образ истинного мистика. Такую же мысль высказывает в своем «Плаче» и святитель Игнатий (Брянчанинов). В ответ на упреки братьев в соблюдении христианского подвига, Сергей ответил, что «нельзя совершенно отделить внешнего от внутреннего». Он отвечает, что чтит церковь и внешнюю, и внутреннюю. «Люблю божественную благодать в ней неисходно пребывающую, и меня учением и таинствами спасающую, люблю Тело и Кровь Бога моего, в моем брэнном естестве за меня пострадавшего и меня с собою соединяющего до единства с Ним, по духу и телу... очищаюсь и освящаюсь во внутреннем человеке, не без участия и внешнего. Люблю истину Богопознания и богоугождения, люблю истины, открываемые мне о моем предназначении во вкушении жизни вечной, с показанием средств, как оной достигнуть»<sup>204</sup>. В этих словах открывается святоотеческое понимание спасения, в ключе паламитского богословия, ведь будущий иеромонах Аникита несколько лет прожил на Афоне, и в Греции скончал свое житие. Есть у него и чисто исихастское учение о духовной жизни.

Князь Сергей Александрович отмечал, что в начале XIX века в России были православные мистики. И он их знал лично: «Ныне вообще отшельничество монашеское не то, что было в древности, однако же по опыту знакомства моего с некоторыми из священных наших отшельников, вижу, что и ныне благодать Божия не оскудевает, но, преизобильно изливаясь на души простые, ищущие умудрения свыше, спасения ради преисполняет их всякою силою духовною»<sup>205</sup>. Вот эти отшельники, облеченные смиренномудрием и

<sup>203</sup> Жмакин В., свящ. К истории русской богословской мысли тридцатых годов... С. 318.

<sup>204</sup> Там же. С. 330.

<sup>205</sup> Там же. С. 613.

духовным подвигом, знают в совершенстве учение о спасении и «действительно в себе являют всю высоту христианства истинно-внутреннего»<sup>206</sup>, а не то, что понимают его братья.

Внутреннее христианство — это Сам Христос Спаситель, живущий «внутри сердца человеческого». И это должно быть «единственной целью стремления душевного нашего подвига». Святые отцы и почившие, и «отцы святые живые, по Бозе живущие» ныне, всегда начинали свою духовную жизнь «от молв мирских удалением или в пустыни или в обители пустынные» и там под духовным руководством начинали аскетический подвиг, который начинался с умерщвления внешнего человека и воздержания от страстей. Они «через внешнюю телесную молитву, и через внешний телесный путь», духовный подвиг, который включал в себя и посещение святых мест, и через прибегание к помощи и заступлению святых угодников божиих доходили и доходят до того, что «научались внутренней духовной молитве, не престающей в сердцах их день и ночь... соделывали сердца свои внутренними святилищами Пресвятыя Троицы»<sup>207</sup>.

Далее он пишет, что «сей есть путь, в который стремится душа моя... отцами святыми указуемым и мною избранным... желанием спасти свою душу, взяв на себя при помощи Божией крест иноческого жития и нося оный с безропотным покорением судьбам Всещедрого» Бога. «Желание удалиться совершенно от мира паче возрастает и укореняется в моем сердце, желание обнищать и поработить себя по внешнему человеку ради обнищавшего для нас и зрак приимшего Господа»<sup>208</sup>. Он указывает, что не внешнее просвещение является определяющим в духовной жизни, как настаивали на этом братья его, даже если это просвещение академическое, катехизическое, но необхо-

<sup>206</sup> Жмакин В., свящ. К истории русской богословской мысли тридцатых годов... С. 613.

<sup>207</sup> Там же. С. 613.

<sup>208</sup> Там же. С. 615.

димо достигать христианской добродетели «истинным сердца просвещением, без которого истинное смирение иметь места не может»<sup>209</sup>.

И ревнуя о спасении, и сам Сергей Александрович стремится взойти на путь покаяния, стать на тесную стезю богоугодного иноческого жития, ведущего в «училище деятельного обучения всякой добродетели, а паче всего смирения, без которого все прочие, яко на песке, а не на камени, основанные подвергаются скорому и бедственному падению»<sup>210</sup>. И самое главное, что он понимает, что «не сам я зашел, а заведен благодатью Божией, чудесно о мне промышляющей»<sup>211</sup>. Такое осмысление духовной жизни резко разнится от тех чаяний русских мистиков, которые мы видим в александровскую эпоху, князь не осуждает братьев. Он верит, согласно святым отцам, что и в миру спасаются. Но у каждого своя тропинка. «Меня грешнейшего очищения ради грехов моих бесчисленных, по неизреченной Его милости призывает к другой тропинке на том же пути спасения»<sup>212</sup>. В этих словах звучит та идея, что действительные формы спасения могут быть разные, но цель одна: спасение. И в начале XVIII века были иные формы мистического опыта, в том числе и в миру. Так, великим мистиком мы можем назвать и святителя Филарета, митрополита Московского, современника князя Сергея Александровича. То, что он знал великого святителя, безусловно, но, может быть, и имел возможность с ним встречаться.

Это учение иеромонаха Аникиты и его духовный опыт вполне согласен со святоотеческим Преданием и резко отличается от внешнего смирения Сперанского. Он не ищет легкого спасения и медитативной формы молитвы. Избранная им форма духовной жизни не была понятна ни мистикам неправославным, ищущим легкого спасения, ни православным схоластам, которые

<sup>209</sup> Жмакин В., *свящ.* К истории русской богословской мысли тридцатых годов... С. 615.

<sup>210</sup> Жмакин В., *свящ.* К истории русской богословской мысли тридцатых годов... С. 615. Ср.: «Предисловие» к Добротолوبию: «таинственное училище умной молитвы». Добротолубие. СПб., 1793.

<sup>211</sup> Там же. С. 624.

<sup>212</sup> Там же. С. 614.

опирались лишь на катехизис и внешнюю форму благочестия. Такой тип выражают братья Сергея, которые были внешне благочестивые и верующие, но их понимание духовной жизни основывалось на академическом просвещении, а духовный опыт - на внешнем делании, почему они не смогли проникнуть в сущность высшей формы духовной жизни безмолвной умной молитвы. И еще, как считает святитель Иларион (Троицкий), что основная цель православного мистика строится на достижении спасения. Именно эта идея и превалирует у С.А. Ширинского-Шихматова, а у его братьев на первом месте стоит лишь рациональное постижение истины.

### 3.6. Богословская полемика с нецерковными формами мистицизма

Постепенно отношение к мистике начинает меняться, происходит формирование нового вида мистики в российском обществе. Можно сказать, что мистика начинает фрагментироваться, т.е. появляется понимание, что такая форма мистики, которую проповедуют в масонстве и среди интеллигенции, в корне отличается от христианского сознания и вероучения. В начале XIX века появляются люди, которые встают на сторону Православной Церкви, защищая ее от нападок всевозможных мистиков. Защитники Церкви называли себя «православной оппозицией» или еще «православной дружиной»<sup>213</sup>.

Противники «православной оппозиции» называли их «архаистами»<sup>214</sup>. Прогрессивная часть общества, которая в основном состояла из мистиков и масонов, называлась «карамзистами»<sup>215</sup>. Особую остроту противостояние приобрело в 1816 г., когда борьба с мистицизмом осложнилась начавшимся противостоянием между католическими и протестантскими религиозными группировками. В результате католическое влияние ослабло, особенно после изгнания иезуитов из России. 16 декабря 1816 г. был опубликован указ о вы-

<sup>213</sup> Кондаков Ю.Е. Либеральное и консервативное направления... С. 188.

<sup>214</sup> Там же. С. 177.

<sup>215</sup> Там же. С. 174–175.

сылке иезуитов из Петербурга, после чего они переселились в Полоцк. В это время Синод, двор и обер-прокурор «молодому архимандриту Филарету задали наскоро урок написать тотчас опровержение латинских догматов, что выполнил он превосходно»<sup>216</sup>.

Интерес в деятельности духовной оппозиции вызывает критика мистической литературы и практик самих мистиков. Этот круг включал в себя как духовных лиц, так и благочестивых мирян. Среди них можно упомянуть митрополита Михаила (Десницкого)<sup>217</sup>, который в конце своей жизни восстал против Голицына и мистиков, митрополита Серафима (Глаголевского), активного поборника мистицизма, начиная с 1821 г., Юрьевского архим. Фотия (Спасского), С.А. Ширинского-Шихматова, А.С. Стурдзу, графа Ф.В. Растопчина, еп. Пензенского Иннокентия (Смирнова), А. Аракчеева, Е.И. Станевича, П.А. Кикина, А.С. Шишкова и, наконец, святителя Филарета (Дроздова). Под их началом складывается отрицательное отношение не только к мистикам или сочинениям протестантского и мистико-гностического характера, но и крайне отрицательное отношение формируется ко всему мистическому вообще. Но с другой стороны, на сам термин «мистика» начинают клеить ярлык безбожия или антихристианства.

Таким образом формировалась оппозиционная партия ревнителей чистоты православия, которые выступили в защиту Церкви против мистического движения. По этому поводу один из активистов этого движения А.С. Стурдза писал следующее: «Дух западных сект... овладел мало-помалу девственным воображением молодых людей... молодежь бросилась раскапывать источники какой-то очищенной религии, которую прикрывали до времени мантией православия»<sup>218</sup>. Стурдза называет таких сторонников нецер-

<sup>216</sup> Барсов Н.И. О судьбе Православной Церкви Русской в царствование Александра I (из записок А.С. Стурдзы) // Русская старина. СПб., 1876. Т. 15. С. 271.

<sup>217</sup> Михаил (Десницкий), митр. Плач человека Христианина над духовным пленением Израиля, над разорением внутреннего Иерусалима, над опустошением живого Храма Божия. СПб., 1798.

<sup>218</sup> Барсов Н.И. О судьбе Православной Церкви Русской... С. 267.

ковной мистики, как Новиков, Верещагин, Радищев и Поздеев, «двигателями скороспелого просвещения»<sup>219</sup>. Стурдза свидетельствует о том, что мистицизм охватил не только интеллигенцию, но и образованную часть духовенства. Митрополиты Амвросий и Феофилакт не видели в мистицизме ничего предосудительного, они увлекались и философией, и мистикой, т.е. «двигались на коне духовного регламента и грозных преданий Петра Первого», пытаясь постигнуть истину во всех доступных источниках, а когда А.Ф. Лабзин, пользуясь религиозной анархией, учредил «Сионский вестник», «иерархи молчали или отзывались о “Вестнике” с робостью»<sup>220</sup>. В это время Церковь, в лице ее иерархов, «теснимая отовсюду иезуитами, неологами, мистиками, чуть было не впала в крайнее самозабвение и уныние. Ибо всякое общение с восточной колыбелью нашей веры прекратилось, а внутри государства — что шаг, то новая напасть и новый призрак ужасающего смешения понятий»<sup>221</sup>.

Осознание ложного направления в мистике с каждым годом усиливалось, и ряды православной оппозиции пополнялись. К оппозиции начало обращаться и духовенство<sup>222</sup>.

Как отмечал А.Д. Галахов, одним из первых против «духовной экспансии» в 1803 г. выступил И. Полубенский, священник единоверческой церкви, под псевдонимом Иван Петров, который издал книгу «О внешнем богослужении и обязанностях человека и христианина» (3 тома)<sup>223</sup>. Он обличает тех, кто потерял веру и духовную жизнь поменял на прелести века сего, он обличает светскую философию, «слабое место в философских системах»<sup>224</sup>, пытается научить «узнавать антихристовых служителей», «волшебное чудовище

<sup>219</sup> Барсов Н.И. О судьбе Православной Церкви Русской... С. 267.

<sup>220</sup> Там же. С. 269.

<sup>221</sup> Там же. С. 271.

<sup>222</sup> Там же. С. 269.

<sup>223</sup> Полубенский И.П. О внешнем богослужении и наружных действиях человека христианина // Соч. Московской единоверческой церкви священника Ивана Петрова. В 3 т. М., 1803. См. также: Кондаков Ю.Е. Либеральное и консервативное направления... С. 170-171.

<sup>224</sup> Галахов А.Д. Обзор мистической литературы... С. 139.



превратного мирского мнения и ложной славы низвергнуть»<sup>225</sup>. В первую очередь автор выступает против оскорбления Церкви и ее богослужения, таинств и обрядов. Он недоумевает, почему адепты мистического просвещения нападают на обряды, «как будто бы всякий христианин уже сделался духом и столь уже совершенный, что плоть ему ни малейше не препятствует в успехах благочестия, и что ей не нужны никакие покаянные помочи»<sup>226</sup>. Он не отвергает мистику как таковую, признавая ее как внутренний духовный опыт, но предупреждает от злоупотреблений: «На мистику вообще автор смотрит как на такое учение, существенное содержание которого доступно всем христианам, держащегося главным образом о внутреннем, духовном возрождении»<sup>227</sup>. Но если приписывать ей другое значение, тогда можно подпасть под влияние протестантизма. Далее он указывает, что рекомендации мистиков, касающиеся духовной жизни, заимствованы из западной литературы и наполнены протестантским лжеучением. Как отмечает Ю.Е. Кондаков, книга Полубенского была первым апологетическим произведением нового XIX в. «В ней гармоничным образом оказались соединенными умеренная критика мистических сочинений и объяснение православных догматов. Специфической целью критики была протестантская церковь, ведущая непримиримую борьбу с католицизмом. Все более и более проникая в Россию, на местной почве, она подвергала нападкам уже и Русскую православную Церковь, критикуя в ней все то, что она отрицала и в католицизме»<sup>228</sup>.

Против засилья иностранной культуры выступил также граф Ф.В. Ростопчин. Как отмечает Н.Ф. Дубровин, что он в противовес рабского подражания всему иностранному постепенно начал в самой резкой форме критиковать слепое подражание западной моде. Одно из таких сочинений графа Ф.В. Ростопчина «Мысли вслух на Красном крыльце» появилось в 1807

---

<sup>225</sup> *Галахов А.Д.* Обзор мистической литературы... С. 139.

<sup>226</sup> Там же. С. 140.

<sup>227</sup> Там же.

<sup>228</sup> *Кондаков Ю.Е.* Либеральное и консервативное направления... С. 171.

году<sup>229</sup>. Дело в том, что слепое подражание Западу приводило к забвению собственной культуры и религии. Ф.В. Растопчин писал: «Отечество их на Кузнецком мосту, а царство небесное – в Париже. Родителей не уважают, стариков презирают и, быв ничто, хотят быть все. Завелись филантропы и мизантропы. Филантропы любят людей, а разоряют мужиков... Все стало каша кашей. Бегут замуж за французов и гнушаются русскими. Одеты, как мать наша Ева в раю, – сущие вывески торговой бани, либо мясного ряда»<sup>230</sup>.

Православная оппозиция пыталась хоть как-то оградить зловерное влияние западной литературы духовной цензурой. Так 17 июня 1815 г. А.С. Шишков подал в Государственный совет свое мнение о цензуре. Он писал: «Худая цензура ведет к тому, что на одну хорошую книгу выпускается двадцать вредных...»<sup>231</sup>. В 1816 г. сходные идеи высказывались в сочинениях С.И. Смирнова и Е.И. Станевича.

Среди православной оппозиции одним из самых серьезных главных действующих лиц был князь С.А. Ширинский-Шихматов, впоследствии иеромонах Аникита, отличавшийся глубокой верой<sup>232</sup>. Он строил свое религиозное убеждение на святоотеческой православной традиции. Впоследствии он уехал на Афон, где принял монашество и священный сан, а позже стал известным подвижником на Афоне и в Греции иеромонахом Аникитой. О нем

<sup>229</sup> *Растопчин Ф.В.* Мысли вслух на Красном крыльце. СПб., 1807. *Он же.* Мысли вслух на Красном крыльце российского дворянина Силы Андреевича Богатырева. Сост. и примечание Г.Д. Овчинникова М., 1992.

<sup>230</sup> *Растопчин Ф.В.* Мысли вслух на Красном крыльце // Сочинения. СПб., 1855. С.10.

<sup>231</sup> *Кондаков Ю.Е.* Либеральное и консервативное направления... С. 178. Можно отметить, что С.И. Смирнов включился в антимаасонскую полемику в 1816 г. В 1815 г. Лабзиным была переведена на русский язык и издана «Победная повесть» И. Юнга-Штилинга. В ответ на это Смирнов написал сочинение «Вопль жены, облеченной в солнце, или Победная повесть Православной Греко-Российской Соборной и Апостольской церкви против “Победной повести” Юнг-Штилинга». Как считает прот. Павел Хондзинский, в богословском плане она не представляла ценности. Более того, взгляды Смирнова «отличались некоторой мистической вольностью и в свою очередь сами не могут быть названы вполне православными» (*Хондзинский П., прот.* Laientheologie в эпоху Александра... С. 23).

<sup>232</sup> См.: *Ширинский-Шихматов П.А.* О жизни и трудах иеромонаха Аникиты, в мире князя Сергея Александровича Ширинского-Шихматова. СПб., 1838.

вспоминает и инок Парфений (Агеев) в своих «Сказаниях»<sup>233</sup>. А.С. Стурдза дает ему такую характеристику: «Самый искренний, самый основательный и вместе благочестивый князь С.А. Шихматов (в монашестве иеромонах Аникита)»<sup>234</sup>.

Прежде, чем выступить со своими тезисами против мистики, он сверил их у одного московского старца, ученика преп. Паисия Величковского. Как рассказывает Н.И. Барсов, С.А. Ширинский-Шихматов исследовал статьи «Сионского вестника», выбрал из них самые антиправославные и написал возражения, которые отдал А.С. Стурдзе: «Вот вам готовый критический разбор самых вредных статей “Сионского Вестника”. Это труд Смирнова в Москве, затворника мало кому известного. Вы знаете, что печатать подобные возражения при нынешней цензуре невозможно, да и мало было бы от этого пользы. Займитесь же этой рукописью, сличите ее с номерами «Сионского Вестника», которые я привез вам, и сами решите, должно ли долее терпеть такие нападения на святую истину и святую Церковь»<sup>235</sup>. Вскоре после этого «Сионский вестник» был закрыт (журнал закрывался дважды: в 1806 г. и в 1818 г.). Затем, в 1822 г., были запрещены масонские ложи. Как говорит Н.И. Барсов, «мистики скрежетали» и кричали о том, что «затворяют дверь Царствия Небесного, сами не входят и других не пускают»<sup>236</sup>.

Хотя апологеты Православной Церкви не создали глубокой всесторонней критики нецерковной мистики и не выявили ее основных признаков, отличающих ее от истинного вероучения, 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, несет в себе ярко выраженные еретические черты. Как пишет Ю.Е. Кондаков, «усилия

<sup>233</sup> Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле постриженника Святой Горы Афонской инока Парфения. М., 1855. Ч. 2. С. 218–223.

<sup>234</sup> Барсов Н.И. О судьбе Православной Церкви Русской... С. 274.

<sup>235</sup> Там же. С. 275.

<sup>236</sup> Там же. С. 271.

небольшой группы оппозиционеров смогли остановить русскую реформацию, в результате которой Церковь и государство могли серьезно изменить свое устройство»<sup>237</sup>. Может быть, в этом большую роль сыграло то, что Александр I сам охладел к мистическим книгам и идеям, а также и то, что масонские общества, прикрываясь мистикой, все же преследовали политические цели реформирования монархии.

Яркая картина борьбы с заблуждениями, которые распространяли русские мистики начала XIX в., связана с именем Е.И. Станевича. Его критика направлена против едва ли не всех пунктов мистического учения. Будучи истинным православным христианином и познакомившись с мистической литературой, он вступил в борьбу за чистоту православной веры и за каноническое устройство Церкви. В 1818 г. Е.И. Станевич издал книгу «Беседа на гробе младенца о бессмертии души»<sup>238</sup>. В этой книге, кроме всего прочего, автор предпринял попытку систематического опровержения мистических идей, которые противоречили православному вероучению, а также деятельности масонских обществ. А.С. Стурдза замечает, что в своей книге Е. Станевич показал, что «вера в бессмертие тогда только утешительна, когда основывается на обетованиях, данных Святой Церковью»<sup>239</sup>. В частности, автор писал о том, что ему хорошо известен «дух настоящего времени, почему очень знаю, как многие вознегодуют за такой отзыв мой о ныне лелеемых у нас писателях (Сен-Мартене, Дютуа)... Чувствуя лесть оных писателей, ужели должно мне быть столько бесстыдно, чтобы, убоясь человек, забыть суд Божий, изменить Церкви и Богу?»<sup>240</sup>.

Основные темы, поднимаемые в книге — это темы церкви и христианской любви в контексте основной цели христианской жизни — спасения. Так,

<sup>237</sup> Кондаков Ю.Е. Либеральное и консервативное направления... С. 199.

<sup>238</sup> Станевич Е.И. Беседа на гробе младенца о бессмертии души. [Б.м.], 1818. Доступно здесь: <https://dlib.rsl.ru/viewer/01004801082#?page=2> (дата обращения: 01.12.2017). См. также: Жмакин В., прот. Обличитель масонства. Жизнеописание святителя Иннокентия Пензенского. М.: Приход храма Святого Духа сошествия, 2006.

<sup>239</sup> Барсов Н.И. О судьбе Православной Церкви Русской... С. 275.

<sup>240</sup> Цит. по: Галахов А.Д. Обзор мистической литературы... С. 147.

в отличие от мистиков, он на первое место ставит Церковь видимую, в которой сохраняется историческая преемственность Истины. Уже в определении мистики он показывает Церковь как хранительницу Истины: «Под словом мистика я разумею то лжеучение, которое, превращая Священное Писание в иносказательный духовный и таинственный смысл, старается затемнить истинный разум оного и ниспровергнуть Веру и Церковь»<sup>241</sup>. Согласно А.Д. Галахову, Станевич утверждал, что «Церковь одна — видимая: вот тезис, на котором критик утверждает всю свою полемику. “На земле”, говорит он, — ни Церковь без веры, ни вера без Церкви стоять и существовать не могут. Отделяющий веру от Церкви может иметь веру, но не веру Христову»<sup>242</sup>. Из этого определения следует, что мистика того времени связывала себя с Библией, и ее ложный характер возникал из-за того, что она пыталась оторваться от церковного Предания. Основной тезис Станевича: вне Церкви видимой, «со всем своим собором», нет спасения; как отмечает в связи с этим прот. П. Хондзинский: «Вне церкви человек может уповать только на свою правду и свою совесть, но тогда под вопросом оказывается и сама необходимость Боговоплощения»<sup>243</sup>.

Согласно Е.И. Станевичу, мистика только тогда правильная, когда она действует в общем контексте православного Предания. Вера как внутреннее чувство, как внутренняя церковь неотделима от видимой церкви. Е.И. Станевич убеждал читателя в необходимости послушания Церкви: «Церкви, самую кровью Своего Сына, Бог обязывает нас послушанием так, как бы самому Себе; ибо она есть таинственное тело Богочеловека... одна Церковь знает предписать каждому члену своему образ, правило и пределы послушания...»<sup>244</sup>. Он правильно подметил, что истинная мистика в контексте духовного опыта направляет внимание на духовную брань подвижника с грехом, а современная мистика не признает даже существование дьявола,

<sup>241</sup> Цит. по: Кондаков Ю.Е. Либеральное и консервативное направления... С. 182.

<sup>242</sup> Галахов А.Д. Обзор мистической литературы... С. 147.

<sup>243</sup> Хондзинский П., прот. Laientheologie в эпоху Александра I... С. 25.

<sup>244</sup> Цит. по: Кондаков Ю.Е. Либеральное и консервативное направления... С. 181.

следовательно, духовная брань и подвиг излишни: «Христианский слух стал ныне мало-помалу отвыкать от имени дьявола, которого по их (философов) мнению нет в мире»<sup>245</sup>.

По мнению Ю. Кондакова, «надо согласиться с Е.И. Станевичем, что вопреки православным догмам... мистики демонический мир вообще игнорировали, разбирая в своих сочинениях лишь то, как можно получить Иисуса Христа в свое сердце»<sup>246</sup>. Поэтому мистика отвергает основы православной веры и пытается навязать свою собственную веру — адогматическую религию сердца. Он отмечает, что мистики пытаются создавать веру, но без Церкви, следуя по стопам древних гностиков<sup>247</sup>. Или как писал Е.И. Станевич: «Всякий еретик свою ересь начинает с уверения в том, что он обладатель Духа Святого»<sup>248</sup>.

С другой стороны, сочинение Е.И. Станевича и вся деятельность «русской дружины» указывают на то, что в это время мистика в целом носила тот же отрицательный характер, что и после воцарения Николая I. Не сформировались еще основные нехристианские направления мистики. Поэтому под мистикой одни понимали истинную веру, другие лжеучение. Одни пытались вывести мистику из учения Церкви и признавались в верности ее Преданию, другие видели в мистиках врагов Церкви. Но в действительности в этот период уже намечается ясное разделение разных форм мистики.

Конечно, «русская оппозиция» видела угрозу со стороны мистики, но она пыталась опровергнуть мистические искажения теми же методами, что и мистика, доказывая свою правоту «от разума». Как отмечает Ю. Кондаков, в книге Е.И. Станевича «критиковался мистицизм в целом как религиозно-философское течение. Указаний на конкретные сочинения было лишь несколько, да и то большая часть из них находилась в сносках. Е.И. Станевич упоминал И.Г. Юнга-Штиллинга, Сен-Мартена, Дютуа и журнал “Сионский

<sup>245</sup> Кондаков Ю.Е. Либеральное и консервативное направления... С. 180.

<sup>246</sup> Там же.

<sup>247</sup> Там же. С. 181.

<sup>248</sup> Там же. С. 193.

вестник”»<sup>249</sup>. При этом можно отметить, что в это время не только у светских писателей, но и в проповедях, и в духовных сочинениях почти нет ссылок на святоотеческие творения. Святых Отцов православные богословы почти не цитируют и на их учение не ссылаются.

Благодаря усилиям митрополита Серафима (Глаголевского) и православной партии весной 1824 г. Александр I отстранил Голицына от руководства, было расформировано Министерство духовных дел и народного просвещения, работа Российского Библейского Общества приостановлена, руководство было предано митрополиту Санкт-Петербургскому Серафиму. Министром народного просвещения стал А.С. Шишков. Александр I сделал то, чего так долго добивались от него оппозиционеры. Цензура ужесточалась, а наиболее вредные книги изымались из духовных училищ: «Повелеваю вам войти в строгое наблюдение, дабы как в изданных, так и впредь издаваемых сочинениях и переводах, особливо же в преподавании по училищам наук, ничего колеблющего веру и благонравие не укрывалось. Народное благоденствие много от сего пострадать может, и потому обязаны вы перед Богом и Нами употребить неусыпный свой надзор, истребляя и обличая всякие рассеянные в книгах, или иначе внушаемые лжеучения, и не допускать ни в каком виде, существовать и вновь появляться оным», — предписывал Александр I членам Св. Синода<sup>250</sup>.

Впрочем, история противостояния Церкви с мистическим движением на этом не оканчивается. В своей статье «К истории мистицизма в России»<sup>251</sup> Н.И. Барсов раскрывает некоторые аспекты этой борьбы. В частности, он отмечает, что защитники Церкви и православного конфессионального религиозного учения одержали победу в борьбе с партией мистиков и масонов. А.С. Шишков все усилия направил на искоренение мистицизма и всего, что вело к нему и его оправдывало. Особое внимание он обратил на издание ми-

<sup>249</sup> Кондаков Ю.Е. Либеральное и консервативное направления... С. 183.

<sup>250</sup> Цит. по: Там же. С. 194–195.

<sup>251</sup> Барсов Н.И. К истории мистицизма в России // Христианское чтение. СПб., 1876. № 1. С. 128–142.

стических книг: если при Голицыне их издавалось множество, они распространялись указами министра по всем учебным заведениям, в том числе и духовным, то Шишков предпринял попытку ревизии всех изданных ранее книг. 17 ноября 1824 г. был издан указ министра о том, что воспрещалось издание книг, относящихся к вере, без разрешения духовной цензуры. Поводом к усиленному гонению на «мистические» издания и ревизию уже изданных «мистических книг» послужило письмо митрополита Серафима о том, что в частных типографиях печатаются книги, в которых содержатся лжеучения о православной вере. В пример приводилась недавно изданная книга «Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению духа Христова»<sup>252</sup>, которую разослали по всем епархиям и учебным заведениям с предписанием князя Голицына выписывать эту книгу в как можно большем количестве. Святейший Синод исследовал содержание книги и нашел ее наполненной вредным лжеучением. Собралась вся коллегия Синода для решения вопроса об ограждении народной нравственности и воспитания «от всяких ересей и лжеучений, помрачающих истинное просвещение»<sup>253</sup>. В своем решении Святейший Синод постановил проанализировать и исследовать все мистические книги, изданные в России. Интересно, что в самом указе содержится термин «мистические книги», однако сам термин «мистический» уже был крамольным, поскольку относился к лжеучению. Так, первый пункт указа звучит следующим образом: «Предоставить преосвященному Серафиму по его усмотрению избрать из столичного петербургского духовенства лиц ему известных для подробного рассмотрения мистических сочинений числом десять названий и потом, сделав из оных выписки и замечания на содержащиеся в них противные вере и благочестию учения, предоставить оные с мнением своим

---

<sup>252</sup> Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению Духа Христова. СПб., 2010 (репринт).

<sup>253</sup> Барсов Н.И. К истории мистицизма в России... С. 130.



Св. Синоду»<sup>254</sup>. Указ Синода последовал 14 мая 1825 года, но дело проверки затянулось на двадцать лет.

Однако борьба с мистическими сочинениями дала повод к тому, что в общественном и религиозном сознании мистика начала восприниматься негативно. Все, что относилось к мистике, подвергалось гонению. Вот, что пишет об этом свт. Филарет (Дроздов): «Были недоразумения, но их трудно было разобрать и видящему вблизи, а тем более издали. Например, случилось, что когда один предлагал напечатать “Добротолюбие” и книгу Исаака Сирина, другой возразил: не скажут ли, что это мистическое направление?.. Не обвинит ли он в мистицизме и издателей нового перевода писаний св. Макария, ибо историки мистического богословия причисляют Макария к мистическим богословам»<sup>255</sup>. Именно поэтому, когда Оптиная пустынь издавала сочинения преп. Паисия Величковского, они также вызывали подозрение в мистицизме. Подозрение вызывали не только мистические сочинения, но и вообще духовный опыт с мистическим содержанием, поэтому и старцы многих монастырей находились под постоянным контролем епископов. Так, этого «гонения» не избежал даже знаменитый старец Амвросий Оптинский. Впрочем, с середины XIX в. в академической среде появляются фундаментальные исследования по истории Древней Церкви, библейской археологии, святоотеческому наследию, так что постепенно термин «мистика» входит в обиход православного богословия, уже не вызывая никакого отрицания или подозрения.

#### *Отношение к мистике в среде православного духовенства*

Духовенство составляло особое сословие в России. Дети священнослужителей с самого раннего возраста, как правило, шли по определенному пути. В духовных училищах они изучали грамматику и Закон Божий. В семинарии в первую очередь учили общеобразовательные предметы, языки и фило-

<sup>254</sup> Барсов Н.И. К истории мистицизма в России... С. 131.

<sup>255</sup> Письма св. Филарета к архиеп. Тверскому Алексию (1843-1867 гг.). М., 1883. С. 104–105.

софию. После этого семинаристы приобщались догматике, которая к тому времени уже была оторвана от святоотеческого предания. Или, как считал Ю.Ф. Самарин, «сдвинулась с твердого материка Церкви и пошла на ту зыбкую, изрытую, подкопанную почву, на которую заманили ее западные богословы»<sup>256</sup>. Таким образом, они пропитывались идеями античных философов и категориями католического и протестантского богословия: «Русские богословы второй половины 18 – начала 19 в., почти все ученики Феофана в смысле протестантских тенденций их курсов, продолжали цитировать латинских отцов в своих учебниках»<sup>257</sup>.

Как мы видим из писем Ширинского-Шихматова, из воспоминаний святителя Игнатия (Брянчанинова), эту литературу духовенству никто не запрещал изучать. А когда в Россию хлынула волна мистической литературы, ее никто не воспринимал как антиправославную. В общем их называли книгами мистическими, но среди них признаваемы были, в том числе и Церковью, как полезные, так и не совсем. Поэтому можно сказать, что любой семинарист того времени был причастен к изучению мистической литературы: «Русская богословская традиция в 18 столетии испытывала приток Августинских идей», которые проникали в том числе «через переводы сочинений западных, преимущественно мистико-аскетических авторов, двигавшихся в кругу Августинских мыслей»<sup>258</sup>.

Все духовенство того времени можно разделить на три группы.

К первой можно отнести тех, кто непосредственно изучал и исследовал мистические трактаты и относился к мистическим идеям с положительной или отрицательной стороны. Они воспринимали мистицизм не предвзято, но беспристрастно, стараясь увидеть в нем идеи, сходные с православным христианством, и увидеть те мысли, которые уведят человека от истины. Неправославная мистика ведь пришла не на смену святоотеческому богословию, но

<sup>256</sup> Цит по: *Хондзинский П., прот.* Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. // Вестник ПСТГУ. М., 2011. Вып. 1 (33). С. 35.

<sup>257</sup> Там же. С. 23.

<sup>258</sup> Там же. С. 34.

как дополнение к католической и протестантской догматике, или как особая форма философии. Поэтому и такие религиозно-философские традиции, как теософия, герметизм и даже каббала воспринимались как нечто аналогичное античной философии, которую свободно преподавали в семинариях. Поэтому не сразу смогли увидеть те действительно серьезные искажения, которые несла оккультная форма мистики.

Вторая группа составляла православную оппозицию. Она видела в мистицизме только вред. Как, например, С.А. Ширинский-Шихматов, будущий иеромонах Аникита, святитель Игнатий (Брянчанинов), еп. Иннокентий (Смирнов). Они не признавали чтение протестантской литературы вообще полезным, а в мистике вообще видели отрицательные стороны.

К третьей группе относится духовенство, которое относилось к теории мистики различно: или положительно, или враждебно, но свой духовный опыт строили исключительно на внутреннем откровении, который якобы они получали сверхъестественно. Сюда можно отнести архимандрита Юрьевского Фотия, бывшее духовное чадо митрополита Михаила, иеромонаха Иону и др. Н. Сушков упоминает некоего игумена Авеля при дворе Александра I. Разумеется, были и другие. Так, в автобиографии Фотий пишет: «В продолжении непрестанного служения своего, причащения, трезвения, поста и молитвы, отец Фотий, втайне на сердце своем все слагая в половине месяца января, откровение имел»<sup>259</sup>. Таких духовных состояний в биографии Фотия описывается немало.

Интересно, что первыми исследователями мистического движения эпохи Александра I были миряне, которые ретроспективно давая анализ мистике, не преминули обличить духовенство в бездеятельности или же даже в потакании мистике. А.Д. Галахов пишет, что в то время, пока мирские критиковали мистику, все духовенство молчало. Епископы видели много ценных идей в мистическом учении, поэтому некоторые из них с увлечением изучали нехри-

---

<sup>259</sup> *Фотий (Спасский), архим.* Автобиография // Русская Старина. СПб., 1895. Июль. С. 170.

стианскую философию и не видели в этом ничего предосудительного, не видели антихристианских подводных камней и в мистике. Мистические сочинения читали не только в светском обществе, но и духовенство, и семинаристы. Архимандрит Фотий (Спасский) писал с возмущением в своих воспоминаниях, что «Сионский вестник» в семинарии выписывали, хвалили и «превозносили его, яко учителя веры...»<sup>260</sup>. Еп. Евгений (Болховитинов) пишет, например: «Я получаю “Сионский Вестник” и читаю часто до чувствительного умиления и даже до благодарности Богу»<sup>261</sup>. С другой стороны, он сожалеет о том, что большая часть журнала — это переводы из немецкой мистической литературы, отмечая два существенных недостатка в этих сочинениях: синкретизм, что ведет к религиозному индифферентизму, и нехристианский метод толкования христианских догматов о Святой Троице и таинств откровения, которые толкуются посредством мифологизма, платонизма и математизма<sup>262</sup>.

Осуждал увлечение мистицизмом и А.С. Стурдза, который писал в воспоминаниях, что духовный поиск в обществе был, и он сам пытался искать истину, но не было человека, который бы его поддержал и направил к истине: «Услышав голос вопиющего в пустыни сердца человеческого, бросились искать внутреннего освящения, не обрели его, разуверились в стремлении, и рушились учения единственно потому, что не нашли себе руководителей. Духовенство наше будто не примечало сих необыкновенных явлений или неумело ими воспользоваться ко благу общества и спасения души. Поэтому-то в верхних слоях господствовал мистицизм...»<sup>263</sup>. Они не боролись за духовное здравие христиан, но «отдали нас в умственный плен западу и оковали нашу силу соображениями внешней политики своекорыстной»<sup>264</sup>.

<sup>260</sup> Из записок Юрьевского архимандрита Фотия // Русский архив. М., 1873. Т. 2. Вып. 8. С. 1437.

<sup>261</sup> *Галахов А.Д.* Обзор мистической литературы... С. 144.

<sup>262</sup> Там же.

<sup>263</sup> Цит. по: *Барсов Н.И.* О судьбе Православной Церкви Русской... С. 287.

<sup>264</sup> Там же.

Архимандрит Фотий (Спасский) также обличает духовенство в распространении мистических антицерковных идей: «Никто внимания не обращал на поток неверия и нечестия явного... все епархиальные власти слышали и видели вред происходящий, но хладнокровные все зрители были. Не только не пресекали успехов зловерия, но еще дружбу, хлеб-соль имели с начальниками тайных обществ нечестивых, помышляли от того себя некоторые выгоды иметь мирские, для достижения чести и славы мира»<sup>265</sup>. Важно отметить, что Фотий правильно заметил одну из причин молчания архиереев: они видели, что император и многие чиновники благосклонно относятся к мистике, поэтому стремление к достижению высшего положения в обществе преодолевало их духовные потребности, они шли в фарватере общего настроения двора.

Среди духовенства, о которых считали, что они увлекались мистикой по зову сердца, Доброклонский называет следующих: еп. Тверской Иона (Павинский), еп. Тульский, затем архиепископ Черниговский, еп. Тверской и Ярославский Симеон (Крылов), еп. Вологодский Онисифор (Боровин), архиепископ Кишеневский Димитрий (Сулима), архимандрит Одесский Феофан, законоучитель морского кадетского корпуса иеромонах Иона, священник Балтийский Феодосий Левицкий и Подольский Федор Лисевич<sup>266</sup>. Но насколько обосновано было такое суждение о духовенстве? И каково действительно было православное мистическое богословие в это время?

Мистическое движение вторглось в религиозное сознание русского человека внезапно и насильно: «Несомненно и общеизвестно, что в обществе сильно увлекались тогда западной мистикой столько же католического (Фома Кемпийский, Фенелон), сколько и неопределенно протестантского (Дютуа, Дузетан) происхождения»<sup>267</sup>. Поэтому потребовалось немало времени, пока

<sup>265</sup> Из записок Юрьевского архимандрита Фотия... С. 1435.

<sup>266</sup> Доброклонский А.П. Руководство по истории Русской Церкви. М., 1999. С. 672.

<sup>267</sup> Хондзинский П., прот. Восток и Запад в «русском синтезе» святителя Филарета, митрополита Московского // Филаретовский альманах. М., 2008. Вып. 4. С. 25.

православные богословы выбрали правильную ориентацию в отношении к мистическим идеям и учениям.

Со стороны государственной цензуры не было запрета на печатание мистической литературы. Масонские организации запретили только в 1822 г. Со стороны церковной цензуры разрешалось и поощрялось изучение философии, католической и протестантской богословской литературы. Не запрещалось изучение и чтение мистической литературы. Более того, когда в XVIII веке Новиков приступил к переводу и изданию мистической литературы, переводчиками были преимущественно семинаристы, а духовенство в лице Платона советниками и покровителями. В 1768 году было создано при поддержке Екатерины II «Собрание старающихся о переводе иностранных книг на Российский язык». Как отмечает Н.Г. Головина: «Во время деятельности Собрания даже высокопоставленные его руководители обращались за разрешением сложных вопросов к видным церковным деятелям»<sup>268</sup>. Так, граф В.Г. Орлов обсуждал с архимандритом Платоном возможность перевода и издания на русский язык сочинения Ш.Л. Монтескье «Размышление о причинах величества Римского народа». При этом Платон советовал издать книгу, хотя и с оговорками<sup>269</sup>. Кроме этого в переводе и издании книг, в том числе и мистических, принимали самое непосредственное участие преимущественно семинаристы. В 1782 г. при содействии будущего митрополита Платона был учреждена Филологическая, или переводческая, семинария: «Зна-

<sup>268</sup> Головина Н.Г. Российская псевдо-августиниана в контексте переводческой деятельности XVIII века // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 5 (72). С. 60.

<sup>269</sup> Мы сейчас рассматриваем мистическое движение XVIII – начала XIX века сквозь призму масонских орденов и эзотерических деструктивных сект второй половины XIX века. Но надо признать, что в начале XIX века масонские организации — однако, не все — ограничивались только борьбой с монархией, ратовали за конституционную монархию, а в духовной сфере ратовали за создание единой религии под эгидой христианства. Они выступали за ограничение роли Церкви, а не христианского учения, в то время как во второй половине XIX и в XX веке масоны боролись против монархии как таковой. Призывали этот мир разрушить до основания и построить новый мир, воспитать нового человека уже без христианства. Они в XX веке объявили эру пост-христианскую. См. например, книгу В.С. Брачева, который показывает неоднородность масонства (*Брачев В.С. Масоны у власти. М., 2006*).

чительная часть принятых были выпускниками духовных семинарий»<sup>270</sup>. Список основных мистических книг мы уже приводили и разобрали выше. Здесь вопрос открытым остается по поводу так называемых тайных книг масонских орденов. Исследователи утверждают, что были книги, которые печатались не для продажи, а «только для употребления братьев, без обозначения года и места издания в типографии, которая состояла из двух станков и числилась под именем Лопухина»<sup>271</sup>.

Конечно, для построения православного мистического богословия и правильного мистического опыта это было существенным препятствием. Его надо было или игнорировать, или же преодолеть. И мы видим два направления — те, кто преодолевали, и те, кто в принципе отвергли изучение любой иностранной литературы, а признавали только чтение святоотеческой. Однако здесь возникает вопрос, в каком состоянии находилась научно-богословская база для православной мистики?

К примеру, митрополит Михаил (Десницкий), получивший хорошее образование, изучил основные источники по мистицизму. В проповедях его, уже начиная с 1787 г., присутствуют некие мистические идеи. Но если посмотреть на содержание проповедей митр. Михаила, то нужно спросить, была ли там какая-либо ересь? Темы, которые поднимал Михаил, не противоречили учению Православной Церкви, они выражали те чаяния, которые человек и пытался искать. Темы о Церкви, внутреннем христианстве или храме Божиим внутри, о живой вере, о чистой любви, о возрождении, об образе Божиим в человеке и другие — это те же темы, которые поднимаются в учении святых Отцов. А если и были допущены ошибки, то не больше тех, которые были в академическом курсе догматического богословия того времени. Кроме того, митр. Михаил в конце своей жизни восстал против Голицына и вообще всего мистического. Он начал излагать мистическое богословие более конкретно, в контексте богослужебно-литургической мистики. Основной те-

<sup>270</sup> Головнина Н.Г. Российская псевдо-августиниана... С. 61.

<sup>271</sup> Там же.

мой его проповедей становится значение священства при следовании Иисусу Христу через покаяние и возвышение нравственности: «Священство есть таинство, в котором Дух Святой через рукоположение Архиерейское поставляет достойно избранного, дабы совершать тайны и пасти стадо Христово»<sup>272</sup>. В приобщении человека к Богу главным средством он считает Таинство Евхаристии<sup>273</sup>. При этом отмечает, что в его время оскудела ревность и исказилось понимание этого Таинства, поэтому вместо ежедневного причастия современные христиане едва ли причащаются один раз в год. Как заметно, главным отличием поздних проповедей от раннего периода является то, что Михаил акцентирует внимание на учении Нового Завета, изложение проповеди выражается уже более конкретно, в контексте святоотеческого Предания. А в конце своей богослужебной деятельности он стал открыто покровительствовать православной оппозиции: смягчил участь еп. Иннокентия и вместо Оренбурга направил его в Пензу, архимандрита Фотия укрыл в Деревяницком монастыре и сохранил от полного уничтожения книгу Е. Станевича.

Необходимо отметить, что уже в XVIII веке святоотеческая письменность была в достаточном количестве. Так, при переводе Новиковым иностранной литературы можно выделить целый блок святоотеческой литературы, среди которой можно найти и тексты, которые непосредственно раскрывали мистическое богословие. Это творения святителя Василия Великого, святителя Григория Богослова, святителя Григория Паламы, преп. Нила Сорского, преп. Макария Египетского, блаженного Августина, мистическое богословие Дионисия Ареопагита, тексты псевдо-Августина и другие<sup>274</sup>.

---

<sup>272</sup> Головнина Н.Г. Российская псевдо-августиниана... С. 3.

<sup>273</sup> Там же. С. 7.

<sup>274</sup> См.: Вернадский Г.В. Русское масонство в царствование Екатерины II. Петроград, 1917; Семенников В.П. Собрание старающееся о переводе иностранных книг, учрежденное Екатериной II. 1768–1783 гг. СПб., 1913; Лонгинов М.Н. Новиков и московские мартинисты. М., 1867; Семенников В.П. Книгоиздательская деятельность Н.И. Новикова и Типографической компании. СПб., 1921.



То, что в это время хорошо знали мистическое богословие Ареопагитик, свидетельствуют труды митрополита Гавриила. Он изучал и знал святых Отцов, в том числе и аскетов. Так, в Предисловии к книге «О служении и чиноположении» он обозначает, что аллегорическое толкование богослужения можно изучить у «св. Симеона Фессалонитского, Германа, патриарха Цариградского, Гавриила Пентапольского и других»<sup>275</sup>. В разделе о священноначалии отмечает, что Дионисий, в своем сочинении «О небесной иерархии», чин «священноначалия сравнивает с Архангельским, есть точное подобие ему, и требует чувственных обрядов для возвождения нас от них к Божественному возвышению»<sup>276</sup>. Также он ссылается на книгу Дионисия о «Церковной иерархии», на Созомена и на житие преп. Антония Великого, в разделе о монашестве: «Многие возвысили Церковь и учение Христианское добродетельною жизнью, и утвердили, восприняв монашеское житие»<sup>277</sup>. Да, святые Отцы издавались и до 1793 года, но «Добротолюбие» стало, как написано в Предисловии, настоящей «мистической школой умного делания». Поэтому для отечественного богословия издание в 1793 году «Добротолюбия» в переводе преп. Паисия Величковского и с предисловием мистического содержания учения о спасении преп. Никодима Святогорца, стало прорывным событием.

Таким образом, в начале XIX века, невзирая на то, что православная мистика была, научная база для развития православного мистического богословия не была развита. Отдельные личности, идущие по зову души, не могли на систематической основе приобщиться святоотеческой традиции, по святоотеческому богословию вообще не проводились никакие исследования, тем более — не исследовали непосредственно мистическое богословие. Понятие и термин «православная мистика» еще не вошли в обиход отечественного богословия. И более того, до конца XIX века содержание православной

<sup>275</sup> *Гавриил, митр.* О служении и чиноположениях православныя Греко-российской церкви. М., 1844. С. IV.

<sup>276</sup> Там же. С. 96.

<sup>277</sup> Там же. С. 133.

мистики всегда будут смешивать с другими мистическими моделями. Но с другой стороны, именно в этот период начинается осмысление святоотеческой традиции теми, кто увидел фальшь в мистицизме и захотел, как святитель Игнатий (Брянчанинов) или С.А. Ш.-Шихматов, по источникам исследовать веру православную.

И действительно, только святые Отцы могли дать правильное построение мистического богословия, без примеси философии и лжемистицизма. Святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет, что знал догматы и учение святой Восточной Церкви, веровал им, но пока он не проникся святоотеческим учением, «знание мое и вера были мертвы»<sup>278</sup>. Святитель отмечает, что святоотеческие творения были, хотя они были труднодоступны: «Нахожу способ получить сочинения святых угодников Божиих... Чтение Отцов с полной ясностью убедило меня, что спасение в недрах Российской Церкви несомненно, чего лишены религии западной Европы»<sup>279</sup>. Святоотеческое учение — «единственный путь к спасению»<sup>280</sup>. Поэтому, как говорит Знаменский, «для руководства в чисто **православной мистике** у православной церкви были готовы и для всех доступные книги Макария Египетского, Исаака Сирина, Иоанна Лествичника, Григория Синаита, Симеона Нового, Нила Сорского, наконец, недавно изданный (в 1793 и 1811 гг.) сборник этого рода статей “Добротолюбие”; но это были книги церковные, поповские, а интеллигентным мистикам нужен был мистицизм заграничный, последней европейской моды»<sup>281</sup>.

В конце александровского периода появляется и собственно русское мистическое богословие. Начало этому было положено, как нам кажется, учреждением журнала «Христианское чтение». В это дело внес вклад митрополит Григорий. В 1821 году еп. Григорий (Постников) учреждает при

<sup>278</sup> *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений. СПб., 1905. Т. 1. С. 554.

<sup>279</sup> Там же. С. 561.

<sup>280</sup> Там же. С. 560.

<sup>281</sup> *Знаменский П.В.* Руководство к русской церковной истории. Сергиев-Посад, 2006. С. 300.

Санкт-Петербургской академии журнал «Христианское чтение» — первый печатный орган русского духовного ученого мира. Одной из главных целей этого журнала было противодействие распространению в обществе лжеименных мистических учений. Хотя и его первые номера 1821–1823 годов, по словам Знаменского, не избежали влияния мистицизма, «мистическое увлечение сделалось какой-то повальной болезнью русского общества, отражалось и в литературе, и в искусстве, проникло в учебные заведения, в университеты, где своей враждой к “лжеименному разуму” едва не убило первых зародышей русской науки, отразилось даже в духовной литературе, например, в статьях “Христианского чтения” 1821–1823 гг.»<sup>282</sup>. Но оно оказалось незначительным и кратковременным.

#### *Святитель Филарет (Дроздов)*

Важный период мистики в России связан с личностью святителя Филарета (Дроздова) — великого светильника русского подвижничества и богословия. Мы хотим отдельно посмотреть на его духовный путь. Конечно же, выразить всю глубину его богословской мысли — это тема отдельной диссертации. Дореволюционные исследования не лишены предвзятости к святителю, но сейчас в современных исследованиях идет пересмотр тех недоумений, которые посеяны, например, А. Галаховым<sup>283</sup>. Некоторые исследователи пытаются обвинить свт. Филарета (Дроздова) в увлечении мистицизмом, ссылаясь на то, что в разные периоды своей жизни и духовной деятельности святитель относился к мистике неоднозначно<sup>284</sup>. Дело в том, что А.Д. Галахов видел в свт. Филарете проповедника мистических идей. Содержание его проповедей наполнено мистическими темами возрождения человека и соедине-

<sup>282</sup> Знаменский П.В. Руководство к русской церковной истории. Сергиев-Посад, 2006.

<sup>283</sup> См.: Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М., 2012.

<sup>284</sup> См. также: Сегень А.Ю. Филарет Московский. М., 2011; Сегень А.Ю. Московский Златоуст: Жизнь, свершения и проповеди Филарета (Дроздова), митрополита Московского. М., 2013.

ния его с Богом — именно «этот предмет был постоянной темой мистиков»<sup>285</sup>, замечает А.Д. Галахов. На «духовное возрождение человека» мистики смотрели как на единственное таинство, которое заменяет все видимые таинства Церкви. Так, согласно взглядам издателя «Сионского вестника», «из внутренних чудес наивеличайшее, все великое превосходящее, есть возрождение, производимое таинственно Духом Святым в душе ему предавшейся»<sup>286</sup>. Однако это можно понять как в православном, так и в не православном смысле. Например, А.Д. Галахов приводит выдержки из проповедей свт. Филарета, который говорил о «самоуничтожении, необходимом человеку для устройства внутри себя храма Божия»<sup>287</sup>. Свт. Филарет в своих проповедях возвещает, что «соединенный с Богом может ощущать еще на земле не только такие блага, наслаждения которыми представлено в небе, но даже такие, которых, по-видимому, самые небеса не вмещают»<sup>288</sup>.

Однако такое отношение к личности свт. Филарета не только слишком одностороннее, но и искаженное. Да, в юности «он был воспитан и обучен в той (западной) традиции, которая, несомненно, сказала на его богословском мышлении и методе»<sup>289</sup>. Но свт. Филарет не только интересовался мистическими движениями, но он впоследствии и выступил против них. Как отмечает Н.Ф. Дубровин, первым по времени противником мистики был священник Иван Полубенский, а затем свт. Филарет, восставший против крайнего мистицизма: «Заметив уклонение общества от господствующей религии, Филарет употреблял все свои силы, чтобы возвратить его на путь истинного православия»<sup>290</sup>. И если свт. Филарет затрагивал в своих проповедях темы мистики, то аспекты, которые он рассматривал, ни в чем не противоречили христианскому вероучению. Он не впадал в крайности антицерковной

---

<sup>285</sup> Галахов А.Д. Обзор мистической литературы... С. 168.

<sup>286</sup> Там же. С. 168.

<sup>287</sup> Там же. С. 165.

<sup>288</sup> Там же. С. 168.

<sup>289</sup> Хондзинский П., *прот.* Восток и Запад в «русском синтезе»... С. 23.

<sup>290</sup> Дубровин Н.Ф. Наши мистики-сектанты... С. 380.

мистики: «Правда, что первые проповеди Филарета затрагивали самые живые вопросы мистики: о возрождении духовном, о действиях Св. Духа в сердцах верующих, о просвещении внутренним светом и проч. Тогда мистики увлекались этими проповедями и не замечали того, что они были строго православны»<sup>291</sup>. Таким образом, можно согласиться с выводом Н.Ф. Дубровина: «Признавая всю пользу мистического учения в духе Православия, Филарет был противником всякого уклонения его от этого направления»<sup>292</sup>.

Более того, при более внимательном анализе можно с уверенностью утверждать, что святитель Филарет был мистиком, но последовательным и православно убежденным мистиком-аскетом, в ее аскетико-богослужебной форме. Он сопричислен к святым за то, что своим духовным подвигом, своей верой и богословием утвердил основы отечественного богословия и не дал поколебаться в години лихолетья мистицизма Церкви ни вправо, ни влево. Он был не только старцем, но и православным мистиком. Н.В. Сушков в своих записках о святителе пишет, что Филарет был «мистик — светило наших дней в православном мире»<sup>293</sup>. А прот. Павел Хондзинский называет святителя Филарета «великим мистиком» и пишет, что он имел «одаренность молитвенно-мистическую», а также подчеркнута «монашескую замкнутость, происходящую из стремления среди многочисленных обязательств не утратить внутреннее целомудрие души»<sup>294</sup>. Как вспоминает П.С. Казанский, «служит он очень часто и особенно любит освящать храмы»<sup>295</sup>. Сам он говорил: «Православное Богослужение древнее мудрое, полное благодати»<sup>296</sup>. Он был и старец. Старчество на Руси приобретало разные формы, такие как отшельни-

<sup>291</sup> Дубровин Н.Ф. Наши мистики-сектанты... С. 380. Интересные наблюдения об этом периоде см.: Хондзинский П., прот. Русская Laientheologie в эпоху Александра I... С. 18–30; а также: Он же. Laientheologie или христианская философия? // Вестник ПСТГУ: Серия 1. М., 2013. № 3 (47). С. 42–59.

<sup>292</sup> Дубровин Н.Ф. Наши мистики-сектанты... С. 382.

<sup>293</sup> Сушков Н.В. Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского М., 1868. С. 16.

<sup>294</sup> Хондзинский П., прот. Русская патрология. Синодальный период. М., 2017. С. 15.

<sup>295</sup> Беляев А., прот. Профессор Московской духовной академии П.С. Казанский и его переписка с архиепископом Костромским Платоном. Сергиев Посад, 1910. С. 484.

<sup>296</sup> Филарет (Дроздов), митр. Творения. М., 1994. С. 357.

чество, скитское, а также старчество в миру. И свт. Филарет безусловно был старцем-архиереем. Так, старцем называет его, например, Н. Сушков, первый описавший его житие. И как признак старчества он описал его опыт келейной молитвы и духовных трудов<sup>297</sup>. Свою жизнь он строил по учению святых Отцов. Опыт внутренней молитвы берет, как он сам признается, из «примера в сказаниях отцов»<sup>298</sup>. Так, например, из «Келейного дневника святителя Филарета» за период 1827–1853 гг. видно, что святитель изучал святых Отцов-аскетов, православных мистиков, в частности, преп. Максима Исповедника, Каллиста Ангеликуда, Диадоча Фотикийского, преп. Иоанна Лествичника, святителя Григория Нисского и др.<sup>299</sup> Он, конечно же, испытал на себе искушение не только лжемистики, но и другой литературы антиправославного направления, но остался до конца верным сыном Православной Церкви. Есть некоторые мистические настроения у самого свт. Филарета, особенно в ранний период его деятельности, но это, возможно, и от склада его характера. Он имел, как отмечает прот. Павел Хондзинский, «присущую ему склонность к мистическому переживанию и опыту»<sup>300</sup>. Прот. А. Смирнов описывает воспоминания самого молодого юноши, когда он находился в раздумье о выборе духовного направления в жизни: «Я подобен человеку, который стоит в глубокую ночь на пустой дороге... который однако — желает лучше ночевать с людьми в доме, нежели в лесу — один со зверьми»<sup>301</sup>.

Возможно, его посещали искушения или колебания, но в том и заключалась сила духа святителя, что он, все преодолев, стал на путь духовного подвига сознательно. Так, например, одни скажут, что в вышеприведенной цитате просматриваются нотки переживания средневековых мистиков, другие скажут, что его переживания подобны переживаниям Евагрия, описан-

<sup>297</sup> Сушков Н.В. Записки о жизни и времени святителя Филарета... С. 29.

<sup>298</sup> Филарет (Дроздов), митр. Творения... С. 356.

<sup>299</sup> См.: Хондзинский П., свящ. Келейный дневник святителя Филарета (Дроздова) // Филаретовский альманах. М, 2004. Вып. 1. С. 6–70.

<sup>300</sup> Хондзинский П., прот. Восток и Запад в «русском синтезе»... С. 23.

<sup>301</sup> Смирнов А., прот. Детство, отрочество, юность, годы ученья и учительства в Троицкой лаврской семинарии митрополита Филарета (1782–1808 г.). М., 1893. С. 66.

ным им как искушение от уныния<sup>302</sup>. Воспитание святителя, основанное на глубокой вере, и преданность воле Божией, указали ему правильный путь. Он воспитывался «самой верой, глубоко знал Писание.., читал в подлинниках великих истолкователей Писания св. Отцов... Дух аскетизма жил в сердце его»<sup>303</sup>. Он прекрасно знал образ исихастского жития, но относился реально к жизни и для себя выбрал такой образ, который он мог исполнять: «Безмолвие, конечно, вещь хорошая. Но думаю, кто призван послужить в обществе, не должен уходить от сего без особенного указания от Провидения»<sup>304</sup>. Конечно же, хорошо «идти на Афон для безмолвия», но каково для безмолвника после удаления на Афон снова «с именем безмолвника идти жить в Москву... Монашество для уединения... сделано на то, чтобы шли служить Богу и Церкви с пожертвованием всего»<sup>305</sup>.

Испытывал он периодически аскетические и мистические восторги: «Можно находить и отделять время для молитвы и молчания. ... Работать Господу можно и в уединении... Имя Господа да обитает в сердце вашем, и фимиам молитвы да восходит горе от души»<sup>306</sup>. На освящении храма в обители преп. Сергия в 1842 г. он произносит Слово, в котором отмечает, что в этой обители искони обитала божественная благодать. И он сам желал бы быть молитвенным участником тех древних отцев, которые испытали ее явное действие. Войти в храм «на всенощное бдение», когда «сердца молящихся горят тише и яснее свечи, и пламень их достигает неба, и Ангелы их восходят и нисходят в пламени их жертвы духовной». И далее восклицает: «О если бы мы достойны были более очищенным оком ума созерцать сие в более существенных явлениях света духовного, а не в представлениях только собственного воображения»<sup>307</sup>.

<sup>302</sup> *Евагрий, авва*. Творения. Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. ст. и комм. А.И. Сидорова. М., 1994. С. 98.

<sup>303</sup> *Смирнов А., прот.* Детство, отрочество, юность... С. 66.

<sup>304</sup> Филарет (Дроздов), митр. Творения... С. 359.

<sup>305</sup> Там же. С. 360.

<sup>306</sup> Там же. С. 331.

<sup>307</sup> Там же. С. 212.

В своих письмах к наместнику Свято-Троице Сергиевой лавры архимандриту Антонию он пишет о духовном подвиге, что покоряясь суждениям старцев Паисия и Серафима, «Употреблять силу молитвы — вот христианское дело»<sup>308</sup>. «Прекрасный совет отца Серафима — не бранить за порок, а только показывать его срам и последствие»<sup>309</sup>. Он просит архимандрита достать ему сочинения святителя Димитрия Ростовского. На просьбу отца наместника дать ему возможность проводить отдельное время для безмолвия, пишет, «возьмите себе сутки в месяц на уединение в Вифании... Господь же да просветит сие благодатью Своею и да покроет покровом Своего провидения. Желательно, чтобы не заустевал путь совершенного безмолвия, но имел ходящих по нем и подвизающихся и ради нас обуреваемых морем житейским»<sup>310</sup>.

В отношении святителя Филарета необходимо отметить его позицию касательно мистических идей и духовного опыта, которые использовали мистики. Мистические идеи, как уже было сказано, в некоторых аспектах совпадали со святоотеческим преданием. Это что касается внешней формы понимания обожения, созерцания, видения божественного света, сердечного просвещения, внутреннего озарения и внутреннего действия Святого Духа. Эти слова и выражения мы находим в проповедях святителя, но они выражают чисто христианское учение о духовной жизни. Другое отношение у него к мистикам, таким как А.Ф. Лабзин, А. Голицын и другие. Эти все лица не были отлучены от Церкви, они все погребены по православному обычаю. Выступать против кого-либо из них не было смысла, их поддерживал сам Император. А вот отношение к оккультным и магическим практикам и к мистико-хлыстовским радениям было крайне отрицательное.

---

<sup>308</sup> *Филарет (Дроздов), митр.* Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкой Сергиевой лавры архимандриту Антонию, 1831–1867 гг. М., 1877. Ч. 1. С. 94.

<sup>309</sup> Там же. С. 95.

<sup>310</sup> Там же. С. 253.



В своих проповедях святитель затрагивает тему духовного возрождения, но при этом излагает ее не в лжемистическом контексте, но вполне православном. А. Щетинин делает следующее заключение: «Общее впечатление от мистических слов Филарета остается самое благотворное. Они, отвлекая душу от земной суеты, вызывают ее на интенсивные размышления о самых интимных сторонах духовной жизни, влекут душу от земли к небесному ее жениху Христу»<sup>311</sup>. Как правило, проповедник старается высказать то, что он сам переживает. Поэтому проповедь святителя раскрывает его душу, которая действительно истомилась по внутреннему ощущению божественной благодати. Ибо, как однажды высказался в одном из писем сам митрополит, в семинарии очень часто «вся премудрость состояла в том, чтобы писать стихи к 18 ноября»<sup>312</sup>.

Святитель в своих письмах пишет: «О магнетизме, когда спрашивали меня, употреблять ли, отвечал им, что христианам даны высшие и вернейшие силы, вера и молитва, а, следовательно, пускаться в низший путь, ощупью пролагаемый своемыслием человеческим, есть упадок»<sup>313</sup>. Об этом же пишет и П.С. Казанский. Однажды «княгиня А.А. Горчакова пришла просить у него благословения лечить магнетизмом свою дочь больную, он сказал: «Я не могу дать благословения»<sup>314</sup>. Относительно слов о мистицизме в книге прот. Петра Казанского о своем дяде преосв. Кирилле, учившемся в СПбДА, святитель ответил: «Человек берется говорить о том, чего не знает; разве в академии учили ложному мистицизму?»<sup>315</sup>. Вместе с тем сам святитель признавал сложности в оценке мистицизма, которые наблюдались в период правления Александра I: «Были недоразумения, но их трудно было разобрать и видящему вблизи, а тем более издали. Например, случилось, что когда один

<sup>311</sup> Щетинин А. Русский религиозный мистицизм последней четверти XVIII в. и первой четверти XIX в. / Архив МДА. ОР РГБ. Ф. 172, оп. 436, ед. хр. 16. С. 189.

<sup>312</sup> Смирнов А., прот. Детство, отрочество, юность... С. 74.

<sup>313</sup> Филарет (Дроздов), митр. Творения... С. 334.

<sup>314</sup> Беляев А. прот. Профессор Московской духовной академии П.С. Казанский... С. 483.

<sup>315</sup> Там же.

предлагал напечатать Добротолюбие и книгу Исаака Сирина, другой возразил: не скажут ли, что это мистическое направление? Но Добротолюбие доселе пока печатается, писания Исаака Сирина печатаны были по частям в Христианском чтении, а теперь хотят печатать оныя вполне. Не скажет ли сочинитель, что все это мистицизм? Не обвинит ли он в мистицизме и издателей нового перевода писаний св. Макария, ибо историки мистического богословия причисляют Макария к мистическим богословам?»<sup>316</sup>. Есть у святителя письмо «О стологадании», в котором он пишет, что «занятие сие непозволительно», потому что дело «столовохвования» не «новое открытие неизвестной до ныне силы в природе», но «мечты языческой магии» и относится к мерзостям, а интересующийся им становится на путь непокорения Богу, пытаясь «отпереть поддельными ключами» запертое «от нас сокровенное и будущее»<sup>317</sup>.

Святитель Филарет был, конечно же, человеком научного богословия. Его собственное мистическое богословие строится, можно сказать, в ключе византийского исихастского богословия. Так, прот. Павел Хондзинский оценивает богословие святителя как паламитское. Был ли Святитель паламитом? Конечно же, святитель Филарет знал и Паламу, и византийское богословие XIV века. Он редактировал издание рукописей святых Отцов. В одном из писем к старцу Макарию Н.П. Киреевская пишет, что она пришла с Зедергольмом к митрополиту Филарету для обсуждения «Сотниц» аввы Фалассия и Каллиста Ангеликуда. Митрополит одобрил печатание «Сотниц», но при этом заметил, что хотя «в них много полезного, но что читатели вообще ленивы на духовное чтение... и что в переводе есть много темного»<sup>318</sup>.

Есть основание находить в его проповедях параллели с учением святителя Григория Паламы. И действительно, тема божественного света и человеческой молитвы у него стоит на первом месте. Так, в проповеди на Преоб-

<sup>316</sup> *Беляев А. прот.* Профессор Московской духовной академии П.С. Казанский... С. 483.

<sup>317</sup> *Филарет (Дроздов), митр.* О стологадании // Прибавления к Творениям св. Отцов. М., 1853. Ч. 12. Кн. 4. С. 641–646.

<sup>318</sup> Отечественные подвижники благочестия... Сентябрь. С. 515.

ражение он учит о молитве, которая должна быть «сильна и действенна» и способна отверзать человеку божественные тайны. Он акцентирует в первую очередь значимость молитвы и показывает духовный путь молитвы как путь, который открывает «путь к созерцанию Фаворской славы». «Преображение Господне случилось... для того, чтобы указать нам в молитве путь к свету Фаворскому, ключ тайн духовных, силу откровений Божественных»<sup>319</sup>. Молитва приобщает молящегося к божественной благодати, «На Фаворе не только Божество является человекам, но человечество является в Божественной силе»<sup>320</sup>. Здесь прослеживается та идея, что нетварная сила божественного света открывается в немощном человеческом естестве через молитву. Учитывая такую схожесть, прот. Павел Хондзинский считает, что в творениях святителя Филарета можно указать на “параллельные места” с учением святителя Григория Паламы, из которых явствует во всяком случае, что в богословии обоих святителей существует равнозначное по смыслу понятие, обозначающее откровение нетварного в тварном, и выражаемое терминами слава (δόξα), сила (δύναμις), энергия (действие) (ἐνέργεια). Обоим занимает самая возможность этого перехода или, как говорил свт. Филарет, обретение “предела с беспредельным”. Оба святителя смотрят на него через призму Боговоплощения. И хотя у свт. Филарета нет терминов «обожение», «божественные энергии», «нетварный свет», «синергия», но есть учение о силе молитвы, способной низвести на человека божественный свет. По этому поводу прот. Павел Хондзинский пишет: «Слово энергия (ἐνέργεια), как легко предполагать, вообще не используется святителем Филаретом. В соответствующих контекстах он предпочитает пользоваться терминами слава... или сила»<sup>321</sup>.

Однако, повторяюсь, у нас нет оснований утверждать, что святитель Филарет свое учение о Славе (1821) строил исходя из учения свт. Григория о

<sup>319</sup> Филарет (Дроздов), митр. Творения... С. 151.

<sup>320</sup> Там же. С. 150.

<sup>321</sup> Хондзинский П., *свящ.* Святитель Филарет Московский и святитель Григорий Палама... С. 70–71.

Фаворском свете, упоминание о котором мы находили в слове на Преображение (1820). Как уже отмечалось, судя по всему, это учение было известно ему прежде всего со своей практико-аскетической стороны<sup>322</sup>. В начале XIX в. паламитское богословие еще не стало предметом изучения. Но тем не менее прот. И. Мейендорф также называет его паламитом. Он считает, что в своих проповедях, особенно в слове на Рождество, святитель высказывает мистические идеи святителя Григория Паламы: «Выражения его очень похожие на слова учителя исихазма, и это свидетельствует о постоянном пребывании этого богословия в восточной Церкви»<sup>323</sup>.

Фаворский свет, согласно свт. Филарету, это сила, которая освящает каждого человека: христианина и даже не христианина. Божественная благодать «в их омраченных сердцах оставляет некоторые искры Своего света..., который и во плоти возбуждает некое чувство потребности духовной, дает некое предчувствие о потребности духовной»<sup>324</sup>. Он понимает под молитвой средство достижения онтологического преобразования личности, как это было у преп. Паисия Величковского. Он видит в молитве мистическое содержание, которое может испытать каждый молящийся. Для молящегося молитва и есть его собственный мистический опыт. «Истинные любители молитвы» должны знать уверенно, что если человек с верой и упованием на Бога обратится к Нему, то «нет вещи, в которой бы молитва не могла соделаться действенной»<sup>325</sup>. «Молитва ваша может быть сильна и действенна..., может ввести вас в истинное богопознание и богопостижение..., она отверзит небо и низведет нам оттоле Ангела, который наставит вас»<sup>326</sup>. Эта тема, так близкая мистикам, Филаретом трактуется в чисто православном контексте мистического богословия. Таким образом, Филарет показывает, что то, о чем учат мистики:

<sup>322</sup> Хондзинский П., свящ. Святитель Филарет Московский и святитель Григорий Палама... С. 74–75.

<sup>323</sup> Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 315.

<sup>324</sup> Филарет (Дроздов), митр. Творения... С. 151.

<sup>325</sup> Там же. С. 153.

<sup>326</sup> Там же. С. 154.

о внутреннем свете, о возрождении, об откровении тайн Божиих, как в Писании, так и лично каждому человеку в молитве, — это не изобретение мистиков, это не их откровение. Это источная христианская тайна, берущая свое начало от Боговоплощения Христа. А то, о чем учат неправославные мистики, — это всего лишь извращенное воображение их больной грехом сущности. Например, он обличает тех, которые «получают духом лености и самопрельщения вдыхаемую мысль, что молитва сильная и действенная есть, может быть, особенный дар благодати, предоставленный только для некоторых избранных Божиих и для некоторых только чрезвычайных случаев»<sup>327</sup>. Святитель не отрицает умную молитву, но выступает против тех, кто ищет легкой молитвы, которая практиковалась в масонских кругах того времени. Поэтому он утверждает опыт молитвы, необходимый для каждого христианина, и этот опыт он рассматривает с точки зрения общехристианского понимания.

Кроме темы света и силы молитвы, как пишет прот. Георгий Флоровский, святитель Филарет останавливается еще на двух темах. «Это, во-первых, таинство Креста, тайна искупления. И, во-вторых, описание открывающейся для верующих во Христе благодатной жизни, жизни в Духе... В Евангелии он видит прежде всего Крест на Голгофе, в Богочеловеке — страждущего Спасителя»<sup>328</sup>. Он учит о вещественном кресте и как знамении невидимого Царства Христова, в неразрывном его единстве с крестом таинственным, который есть печать истинных и избранных рабов невидимого Царства Божия. В Слове на Великий пяток (1813) свт. Филарет связывает Фавор с Голгофой: Христос идет на дело Божие в унижении, как Крестоносец: «Приближаясь к Голгофе, Ты почиешь на Фаворе. Гряди на сию гору славы, да просветится лице Твое светом небесным; да убелятся ризы Твои»<sup>329</sup>. И, как замечает святитель, Фавор был предтечей Голгофы: «О чем там среди толикой славы беседуют с Иисусом Моисей и Илия? — Они бесе-

<sup>327</sup> Филарет (Дроздов), митр. Творения. М., 1994. С. 153.

<sup>328</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия... С. 181.

<sup>329</sup> Филарет (Дроздов), митр. Творения. С. 100.

дуют о Его кресте и смерти», поэтому «Крест последует за Иисусом на сам Фавор и слово крестное не разлучается от слова прославления»<sup>330</sup>. Стало быть, дело искупления в чем-то перекликается с делом преображения: там молитва явилась соединяющим средством усилий человека и силы Божией, здесь силой Божией является Крест Христов и наш личный подвиг: «Велика и Божественна все привлекающая сила Иисуса Христа, Он не иначе может влещи нас вслед Себе (Песн. 1, 3), как через водружение креста Своего в нас и сопряжение с Его крестом креста нашего... Мы должны свободно предать волю свою крестному в нас действованию Христову... Распятъ себя на нем, с совершенной покорностью подвергаясь всем действиям очистительного правосудия пред лицом распятого Иисуса... Как видимый, вещественный крест есть державное знамение видимого царства Христова, так крест таинственный – печать и отличие истинных и избранных рабов невидимого Царства Божия»<sup>331</sup>. И так Крест как реальность Искупления ведет человека в реальность обожения — Царство Божие.

Еще одна тема важна для святителя Филарета — тема Боговоплощения. Только факт Боговоплощения показал, что человек действительно может соединиться с Богом, образ этого соединения и дан во Христе, который является не образцом для других мистиков, а путь. В этом отношении свт. Филарет действительно вдохнул новую волну в богословское мышление и положил основание осмыслению мистического православного богословия. Ибо все те идеи, которые мистики-эклектики признавали как свои, они позаимствовали или в христианстве, или неоплатонизме, или в гностицизме. Поэтому он и защищает православное предание словами: «Ложная церковь есть та, которая не признает Иисуса Христом, сыном Божиим, Богочеловеком, Искупителем»<sup>332</sup>. Это он изложил в 1815 году в своем сочинении «Разговоры между

---

<sup>330</sup> Филарет (Дроздов), митр. Творения. С. 100.

<sup>331</sup> Там же. С. 103.

<sup>332</sup> Там же. С. 408.

испытующим и уверенным в истинности православной восточной греко-русской церкви».

Можно сказать, что богословие свт. Филарета строго центрично по отношению к Священному Писанию. Он признает Слово Божие как Св. Писание и как духовную силу, присутствующую в Церкви, которая проникает в душу человека. Писание и Церковь — два главных источника его богословия. Он признавал только то учением бесспорно истинным, которое закреплено догматами в Церкви. Поэтому учение свое он строго выверял в контексте святоотеческого учения. Как замечает прот. Георгий Флоровский, «под какими бы влияниями и впечатлениями ни сложилась “система” Филарета, по внутреннему своему строю она принадлежит к святоотеческому типу»<sup>333</sup>.

В конечном итоге можно сказать, что свт. Филарет сумел преодолеть соблазн внецерковной мистики и показать путь к формированию православного русского мистического богословия. Как отмечалось в статье «Влияние мистицизма на русскую церковно-богословскую литературу в первой четверти XIX столетия»<sup>334</sup>, богословский взор свт. Филарета проникал в высоты православной мистики. Глубокий ум Филарета удерживал только доброе, ибо «проповедник сам живо переживает дух своего времени и несомненно испытывает на себе его влияние, но это влияние, благодаря глубокому уму и образованности Филарета, ограничилось, как вполне правильно говорит проф. Знаменский, лишь тем, что давало ему побуждения в свое время чаще устремлять свою мысль в глубины и высоты православной мистики, чем он позволял себе это в последующее время, и создать несколько образцовых ораторских опытов в этом роде»<sup>335</sup>. Свт. Филарет внес существенный вклад в богословие исихазма на Руси: «Учение свт. Филарета является не только фактом “богословия исихазма”, но и очевидным развитием и, если угодно,

<sup>333</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия... С. 181.

<sup>334</sup> Влияние мистицизма на русскую церковно-богословскую литературу в первой четверти XIX столетия // Странник. Духовный журнал современной жизни, науки и литературы. Петроград, 1915. № 7. С. 834–856; № 8–9. С. 961–986; № 10. С. 1151–1168.

<sup>335</sup> Подробнее: Там же. № 8–9. С. 961–986.

расширением его, так как представление о “кругообращении славы Божией”, вмещающее в себя не только исихию, но и слово, несомненно, является более общим и универсальным. А последнее придает воззрениям “величайшего богослова XIX века” значимость предания Церкви»<sup>336</sup>.

### 3.7. Выводы

В этой главе было показано, что XVIII веке в России произошел частичный разрыв с восточной духовной традицией, началось проникновение западных форм мистицизма. Причины этого заключаются в следующем:

1. Духовная жизнь и академическое, школьное богословие шли разнонаправленными путями. Богословие потеряло свое мистическое содержание, нарушилась органическая связь между мистическим и догматическим богословием. Преподаваемое богословие стало не мистично, а схоластично, богословская мысль осталась на уровне логических умозаключений или диалектических силлогизмов. Все учебники догматического богословия составлялись на основе западных католических и протестантских источников и доказательств от разума. Богословская система Феофана Прокоповича носила строго схоластический характер, лишенный мистического содержания и не указывала путь опытного соединения человека с Богом. Божественные тайны пытались постичь с помощью диалектических силлогизмов, от которых предостерегал православное богословие еще в XIV веке святитель Григорий Палама. Целью догматического богословия становится не достижение приобщения, опытного соединения с Богом, а размышление о Боге или процессе познания самом по себе: Богословие догматическое, понимаемое в смысле науки, излагает созерцательные истины откровенной религии. Предмет догматического богословия составляют догматы или созерцательные истины откровенной религии, иначе все то, что созерцает вера в Боге, благоволившем

---

<sup>336</sup> Хондзинский П., свящ. Святитель Филарет Московский и святитель Григорий Палама... С. 88–89.



вступить в общение с человеком, тогда как «отношения человека к Богу, определяемые самим же Богом, составляют предмет богословия деятельного»<sup>337</sup>. Особенно нарушилась связь между личным опытом познания Божественных тайн и догматами. Опыт не только современных старцев, но и святоотеческое духовное предание не учитывалось при выстраивании догматического богословия. И догмат стал не предметом духовного опыта Богопознания, но предметом для логического рассуждения. С другой стороны, возникла тенденция - свой личный духовный опыт проверять только разумной целесообразностью. Человек не духовной жизнью, духовным подвигом борьбы со страстями, молитвой очищал сердце, внутреннее духовное око, способное узреть Бога как Он есть, а развивая умственную деятельность для проникновения умом в запредельные для него тайны. Таким образом мистика для него трансформировалась в форму научного познания. И задача даже для мистика заключалась уже в расширении горизонта этих познаний, а не в проникновении в мистическую сферу за пределы умственной деятельности, где познание совершается уже не логическим мышлением, а мистическим опытом приобщения Богу. Единственное, что осталось нетронутым, – это богослужебно-литургическая форма мистики. Но и здесь личный опыт участия в богослужебно-литургической жизни носил формальный характер.

2. В результате возник духовный кризис, с одной стороны, и усилился духовный поиск спасения, с другой. Он не мог найти удовлетворения и достичь цели ни в богословских системах, ни в форматизированных предписаниях Церковных обрядов, а при формальном подходе не мог ощутить действие благодати в Таинствах. Например, Святое Причастие предписывалось один раз в год. Такое положение вещей нарушило органическую связь паствы (мирских) с духовенством, а внутри духовного сословия произошла деградация отношений между белым духовенством и монашествующими, и между приходскими священниками и архиереями.

---

<sup>337</sup> *Филарет Черниговский (Гумилевский), свт. Православное догматическое богословие. Чернигов, 1865. Т. 1. С. 1.*

3. Когда в Россию хлынул поток религиозно-мистических и теософских течений и масонских организаций, они стали альтернативой для достижения духовного совершенства. Они показали альтернативный (окольный, скрытый, оккультный) путь к опытному соединению человека с Богом. Это движение получило название мистическое или мистицизм. В данной главе впервые в исследовании мистического движения в России поставлена проблема возникновения терминов «мистика» и «мистицизм» в России на русском языке, и ее осмысление как нового духовного явления (причем в их употреблении не обнаруживается какого-то теоретического различия).

4. Предшественниками мистицизма в России стали деструктивные ответвления русского религиозно старообрядческого раскола; имело значение и наличие различных сект. Это привело к религиозному синкретизму мистики и сектантства не в теоретическом построении, а в мистическом опыте.

**5. В этой главе впервые в исследовании проблем православной мистики вводится** новое понятие — «мистическая модель», определение каждой из которых зависит от образа (типа) соединения человека и Бога в его основных аспектах (гносеологическом, этическом, онтологическом), а именно, в каком значении из них человек становится Богом. В этой главе мы предлагаем к рассмотрению три такие мистические модели: неоплатоническую, оккультную и христианскую. Религиозно-мистические течения, проникшие в Россию в XVIII–XIX веках, содержали в себе по внутреннему конструктивному построению именно эти три модели.

6. Мистицизм начала XIX в., уклонившись в антицерковные формы, вызвал ответную реакцию. Лучшие умы и ревнители чистоты и целостности церковного единства восстали против этих форм мистики. Как ни странно, они получили название «православная оппозиция». Из этого следовало, что тех, кто остается верным церковному Преданию, было меньшинство, по крайней мере в высшем обществе. Первоначально эта оппозиция была слабой, она не могла привести достаточно убедительных аргументов и доказательств своей правоты. С другой стороны, православные осознавали, что са-

ма по себе мистика не чужда православному духу, они ясно видели необходимость мистического измерения в духовной жизни православного христианина. Поэтому они и называли своих противников «лжемистиками». Причиной такого положения вещей было то, что свои выводы многие православные строили, исходя почти из тех же источников, что и лжемистики. В то время, как лжемистики пытались строить свои построения касательно духовной жизни и мистического опыта вне границ Церкви и даже в противостоянии церковной традиции, стремясь найти другие формы выражения духовной жизни.

7. В данной главе были показаны разные типы мистико-религиозного восприятия истины в ее теоретическом и мистическом опыте построения своей духовной жизни, а именно: (1) эклектико-мистический (лжемистический) образ в лице А.Ф. Лабзина; впервые представлены также (2) тип духовной прелести в лице М.М. Сперанского; (3) образ православного мистика исихастского (аскетико-литургического) типа в лице С.А. Ширинского-Шихматова и святителя Филарета (Дроздова). Свт. Филарет основывал свое понимание духовной жизни на церковной святоотеческой духовной традиции. Святитель постепенно по мере исследования лжемистики вскрывал и преодолевал основные лжемистические заблуждения: теософии, герметизма, неоплатонизма. Он также опроверг различные формы оккультной практики: магнетизма, медиумизма, спиритизма и т.д. Свое богословие он строил на святоотеческих источниках, на принципах восточно-византийской духовной традиции, преимущественно в духе святителя Григория Богослова и святителя Григория Паламы.

8. Впервые в исследовании православной мистики показаны путь и основные причины зарождения отечественного мистического богословия в России в XIX веке. (1) Возрос интерес к святоотеческим источникам. На основании святоотеческого учения произошло новое осмысление монашества и духовного подвига. (2) Издание и последующие переиздания «мистической школы умного делания» «Добротолубия». (3) Издание святоотеческих тво-

рений на систематической основе, а именно учреждение митрополитом Григорием (Постниковым) в 1821 г. при Санкт-Петербургской духовной академии православного журнала «Христианское чтение». Таким образом, показано, что в начале XIX века православная мистика в отечественном богословии только начала свой исторический путь, получила святоотеческую базу для мистического осмысления православных догматов и духовного опыта христианской жизни. С периода «пост-александровского мистицизма» начинается реальное развитие православной мистики в России. Богословие становится подлинно мистическим, а мистика православной. Она постепенно будет избавляться от инородных богословских конструкций и будет в XX веке полностью представлена в русском богословии в своей православной модели. Во второй пол. XIX – в нач. XX вв. эти тенденции в русском богословии усилились благодаря таким выдающимся ученым, как свящ. П. Аникиев, сщмч. И.В. Попов, С.М. Зарин, и др., о чем речь пойдет в следующей главе.

## ГЛАВА 4. ОСМЫСЛЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ МИСТИКИ В РУССКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ XIX – НАЧ. XX ВВ.

### 4.1. Реформа духовного образования и духовные поиски

Период «александровского мистицизма» — это время знакомства с мистикой в целом, с ее сущностью, природой и значением. Одни мистические идеи были апробированы и послужили формированию мистических движений и организаций, другие отвергнуты, третьи преодолены и усвоены в отечественном богословском синтезе. Но осталось еще много проблем, возникших от недостаточного исследования мистики и, самое главное, мистического опыта. Пост-александровский период — это уже время исследования отдельных категорий, конструкций и аспектов мистики, богословское осмысление мистического опыта «александровского мистицизма». Но сам этот период зачастую выпадает из поля зрения богословского исследования как XIX в., так и современности. Правда, есть исследования по эзотерике этого периода, например, по истории теософского общества и по религиозно-философским проблемам, однако мало богословского анализа развития и становления не только православной мистики, но и мистического движения в целом в этот период.

Исследователи сходятся на том, что мистическое движение в период царствования Николая I ушло в подполье, прекратилось его развитие и влияние на общественное сознание. Но это не совсем так. Мистика начинает дифференцироваться и фрагментироваться. Как выражался А. Галахов, исследователи ставят перед собой задачу показать, «что такое мистика в подлинном ее смысле» или в «чистом ее значении»<sup>1</sup>. Осмысление основных идей

---

<sup>1</sup> Галахов А.Д. Обзор мистической литературы в царствование императора Александра I // Журнал министерства народного просвещения. СПб., 1875. № 11. С. 95.

мистического движения дало возможность: (1) Выделить оккультную форму мистики и определить ее как вредную форму. Далее исследователи, давая определение мистике, всегда будут оговариваться, что они мистику понимают не в широком значении, куда относится магия, оккультные практики и т.п., но сужают ее. (2) Сужение мистики не означало, что в этом видят именно мистику православную. Это сужение представляло смешение разных форм. Наиболее общепринятым стало в XIX веке понимание мистики на основе неоплатонизма. Неоплатоническая модель стала основой для построения любой формы мистики, в том числе и православной. (3) В результате борьбы с лжемистикой и исследованием феномена православной мистики как неотъемлемой части духовной жизни сформировалось двойственное отношение к мистике. Во-первых, термин мистика начинает прочно входить в богословский обиход, уже не имея ничего общего с мистицизмом начала XIX века и с его мистической литературой. «Мистика», «мистический», «мистическое богословие», «сотаинник-мистик» становятся богословскими терминами. С другой стороны, в проповедях и в обыденном христианском сознании мистика продолжает оставаться как зловерный духовный опыт, как лжеименное знание. Так, в учебнике для духовных семинарий «Введение в православное Богословие», изданном в 1846 году, митр. Макарий употребляет термин «мистика» в таком контексте: «Каббала, по понятию иудеев, есть кодекс философско-мистических преданий, служащих дополнением и объяснением Закону»<sup>2</sup>. Филарет, архиепископ Черниговский, в своем труде «Историческое учение об Отцах Церкви» также употребляет термин «мистика». Например, в изложении учения Климента Александрийского он пишет: «Слабая сторона в Клименте — увлечение Филоновою мистикою»<sup>3</sup>.

Н.А. Бердяев по этому поводу писал: «Про христианство одинаково можно сказать, что оно самая мистическая религия в мире и что она — рели-

<sup>2</sup> Макарий (Булгаков), митр. Введение в православное богословие. Тутаев, 1999. С. 62.

<sup>3</sup> Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об Отцах Церкви. СПб., 1859. Т 1. С. 207.

гия совсем не мистическая, а историко-бытовая... Эта двойственность — великий соблазн. Любой бытовик-христианин, искренне верующий и не лишенный религиозного опыта, священник или мирянин, скажет, что <...> Церковь — против мистики. И наряду с этим никто не станет отрицать, что величайшие и самые подлинные святые были мистиками, что глубины церковного сознания мистичны... что есть признанная церковью *мистика православная* и мистика католическая. В христианстве есть глубокая, идущая от апостолов мистическая традиция»<sup>4</sup>. Перед нами в этой главе стоит задача показать, как происходило богословское исследование мистики, в чем оно состояло; показать раскрытие православной мистики и ее связь с другими формами, в частности, с неоплатонической моделью.

В этой главе необходимо показать, что становление и раскрытие православной мистики стало возможным вследствие следующих причин:

1. Исследование мистических книг по постановлению Синода от 1825 г.
2. Широкая деятельность по изданию святоотеческих творений, введение в курс преподавания духовных школ патристики и начало исследовательской деятельности по патристике в духовных школах.
3. Возникновение «моды» на неоплатонизм и исследования соотношения неоплатонизма и христианства, а именно — мистического богословия Дιονисия Ареопагита.
4. Исследование отдельных аспектов, относящихся к православной мистике, а именно: православное учение о спасении, Божественной сущности, благодати, православное определение обожения.
5. Исследование непосредственно теории православной мистики: исследование мистическо-аскетического опыта монашества, его духовной преемственности, исследование трудов о духовной жизни православных мистиков, в первую очередь, преподобного Симеона Нового Богослова.

---

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. С. 278–279.

Реформа духовного образования 1809–1819 годов в Санкт-Петербургской, Московской и Киевской Духовных академиях вдохнула новое дыхание в богословские исследования. Проблемы в образовании проявлялись в первую очередь в том, что не хватало учителей и учебников, вследствие чего «поощрялось возможно обильное чтение вне учебных источников»<sup>5</sup>. В своем духовном и научном поиске студенты начали обращаться к зарубежной философской и мистической литературе, но вместе с тем – все чаще стали прибегать и к святоотеческим творениям. По выражению прот. Георгия Флоровского, «То было время споров, столкновений, борьбы. И борьбы за богословие»<sup>6</sup>. В сентябре 1814 года открылось Российское Библейское общество. Хотя оно не избежало нареканий, в некоторой степени это общество сыграло и положительную роль. Перевод на русский язык Евангелия, а затем и всей Библии был важен в том числе для богословских исследований. Создавалось научно-исследовательское общество, которое коснулось многих исторических и богословских аспектов христианского вероучения, дало толчок к дальнейшему углублению богословского образования. Кроме этого, как отмечает прот. Павел Хондзинский, Библейское общество сыграло положительную роль и в деятельности русской миссии, дав ей новый импульс развития<sup>7</sup>.

Противостояние православной оппозиции различным нехристианским явлениям способствовало тому, что Священное Писание стало сопровождаться толкованиями, что заставляло исследователей обращаться к святоотеческому наследию. Так как в это время в общественном сознании значительное место занимало мистическое направление, то интерес вызвали аллегорическое и символическое толкования Священного Писания. Это требовало изучения соответствующей мистической литературы, и не только западной, но и исследования святоотеческих толкований. Усиленное обращение к Святым

---

<sup>5</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 145.

<sup>6</sup> Там же. С. 146.

<sup>7</sup> См.: Хондзинский П., прот. Вступление к публикации: Материалы к истории Библейского общества в России // Филаретовский альманах. М.: ПСТГУ, 2011. Вып. 7. С. 11.



Отцам привело к появлению новых святоотеческих изданий, к выпуску которых подключились Духовные Академии, начав издавать переводы творений святых Отцов. Появились журналы «Христианское чтение», «Православный собеседник», «Духовная беседа».

В то время причинами углубленного изучения мистики в академическом богословии стали два фактора: постановление Синода о ревизии мистических книг (24 мая 1825) и введение в 1841 г. преподавания патристики в духовных академиях<sup>8</sup>.

В 1824 году министром народного просвещения стал А.С. Шишков (1754–1841), который занимал пост министра народного просвещения с 1824 по 1828 годы. Он активно включился в борьбу с мистикой, правда, плохо разбираясь по существу с проблемными вопросами. 17 ноября 1824 г. был издан указ, согласно которому печатать светские книги, в том числе и мистические, без разрешения духовной цензуры строго воспрещалось. Этим же указом он сделал распоряжение, согласно которому во всех учебных заведениях должны были изыматься вредные мистические книги, о чем следовало докладывать в министерство народного просвещения. При этом министр ссылался на подобные распоряжения прошлых времен — указ Екатерины от 28 июля 1787 г. и указ Александра I от 9 февраля 1802 г. Шишков считал, что мистические книги полны ересей и лжеучений, направленных против государственного благоустройства, догматов и предания православной Церкви. Эти книги служат к «порождению весьма вредных и заразительных умствований и толков, которые, разрушая священнейшие связи между Церковью, престолом и отечеством, вводят в соблазны, развращают нравы и потрясают спокойствие, законы и благоденствие народное»<sup>9</sup>. А.С. Шишков считал, что

<sup>8</sup> Подробнее о становлении отечественной богословской школы см. в исследованиях: Сухова Н.Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М., 2006; *Она же*. Вертоград наук духовный: Сборник статей по истории высшего духовного образования в России XIX – начала XX века. М., 2007; *Она же*. Система научно-богословской аттестации в России в XIX – начале XX в. М., 2009.

<sup>9</sup> Барсов Н.И. К истории мистицизма в России // Христианское чтение. СПб., 1876. № 1–2. С. 130.

мистика является рассадником «всяких ересей и лжеучений, помрачающих истинное просвещение»<sup>10</sup>.

К сожалению, подозрительное отношение со стороны властей возникло к любой форме мистики, в том числе и православной, и эта тенденция сохранялась на протяжении всего правления Николая I (1825–1855). В 1825 году обер-прокурор князь П.С. Мещерский (1817–1833), совместно с первенствующим членом Священного Синода митрополитом Серафимом (Глаголевским) (1821–1843), подключились к борьбе с мистическим влиянием в духовной жизни. По этому поводу был созван Синод и издан Указ от 14 мая 1825 года, который определил провести богословскую ревизию мистических книг, подробно рассмотреть мистические сочинения, сделать из них выписки и замечания на предмет содержания в них противных вере и благочестию учений и «представить оные с мнением своим Священному Синоду»<sup>11</sup>. Комитет учрежден из двенадцати преподавателей СПб. духовной академии и семинарии и представителей петербургского духовенства. Перед ними была поставлена задача: изложить дух сочинения, основные его начала, раскрыть связь главных его идей, обнаружить цель сочинения<sup>12</sup> и дать его оценку с точки зрения православного учения. Как отмечает Н.И. Барсов, что в исполнение данного указа митрополит Серафим под председательством своего викария, епископа Ревельского Григория (Постникова) «образовал особый комитет из образованнейших членов столичного духовенства»<sup>13</sup>. Это значит, что разбором мистики занялись лучшие богословские умы того времени, которые должны были составить «подробный разбор и оценку» мистических сочинений «с точки зрения православного учения»<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Барсов Н.И. К истории мистицизма в России // Христианское чтение. СПб., 1876. № 1–2. С. 131.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> См.: Богословская энциклопедия, составленная под редакцией Н.Н. Глубоковского, изд. А.П. Лопухина. Т. 12. СПб., 1911. С. 490.

<sup>13</sup> Барсов Н.И. К истории мистицизма в России. С. 133.

<sup>14</sup> См.: Богословская энциклопедия, составленная под редакцией Н.Н. Глубоковского. Т. 12. С. 488–491.

Интерес представляют как личности, так и наименования книг. Так, 1) ректору Санкт-Петербургской семинарии, архимандриту Иоанну (Доброзракову) (1790–1872) следовало проверить «Таинство креста» Дузетан (Dauze-Femd), впервые издано в 1784 в типографии И. Лопухина, перевод осуществили: А.И. Кутузов и М.И. Багрянский, переиздано в 1820 г. Книга была конфискована при аресте Н.И. Новикова и в 1793 г. в числе других сожжена по указу Екатерины II; 2) инспектору Санкт-Петербургской академии архимандриту Гавриилу – «Путь ко Христу» Якова Бёма, изд. 1815 г.; 3) священнику Герасиму Павскому (с 1818 по 1827 – член СПб. Комитета духовной цензуры, с 1821 г. – сотрудник журнала «Христианское чтение», переводил и редактировал перевод всех святых отцов, издаваемых этим журналом) — «Божественная философия» Жана Филиппа Дютуа-Мамбрини (1721–1793) (писатель, мистик, идейный приемник Фенелона и мадам Гюйон), изд.: М., Университетская типография 1818 и 1819 гг.; 4) священнику Симеону Платонову — «Письма к другу об ордене свободных каменщиков» Штарик Иоганн Август фон (1741–1816) (масонская книга мистического содержания, на русский перевел А.Ф. Лабзин, изд. 1816 г.); 5) священнику Иоакиму Кочетову (церковный историк, с 1828 г. действительный член Российской академии) — «Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению духа Христова», изд. 1820 г. и «Победная повесть» Юнга Штиллинга, изд. 1815 г.; 6) протоиерею Иоанну Данкову (с 1809 г. член цензурного комитета, участвовал в составлении проекта устава духовной цензуры) — первые четыре книжки «Сионского Вестника»; 7) протоиерею Тимофею Вещезерову (член конференции СПб. Духовной академии) — «Толкования на деяния и послания апостольские» г-жи Гюйон, изд. 1820 и 1821 гг.; 8) протоиерею Иоанну Андреевичу Грацианскому (1780–1829) (с 1825 г. – протоирей Казанского Собора) — «Толкования на Апокалипсис» г-жи Гюйон, изд. 1821 г.; 9) священнику Тимофею Ферাপонтовичу Никольскому (1788–1848), (магистр СПб. Духовной академии, 17 июня 1825 года стал членом Комитета для рассмотрения вредных книг) — «Толкования на Евангелие» г-жи Гюйон, изд.

1822 г.; 10) священнику Иоанну Семеновичу Добронравину (1776–1848), (преподаватель СПб. Духовной академии) — «Толкования на книги Экклезиаста, Песнь песней и премудрости Соломоновой» изд. 1823 г. г-жи Гюйон; 11) священнику Михаилу Никитичу Малеину (1788-1864), до 1821 года преподаватель истории и французского языка при СПб. Духовной академии) — «Краткий способ молиться», изд. 1822 г. и «Краткие рассуждения о важнейших предметах жизни христианской» г-жи Гюйон, изд. 1821 г., и, наконец, 12) священнику Александру Рождественскому — последние четыре книги «Сионского Вестника».

Примечательно, что из вышеприведенного списка почти все – мужи ученые, цензоры и имеющие ученые степени, но ни один из участников не является автором книги ни по православной мистике, ни по мистицизму как таковому, поэтому результаты деятельности цензурного комитета были неутешительны. Исследование затянулось на 20 лет. Из 12 членов комиссии представили свои отчеты-отзывы «о мистических сочинениях» только четыре, и то только через 8 лет, в 1833 году, тогда как полный отчет о мистических книгах представлен еще позднее — не ранее 1843 года. Затем он был передан митрополиту Антонию, который предложил Св. Синоду все перечисленные в отчете книги истребить огнем. Но Св. Синод не согласился с этим мнением, и снова решение дела было отложено. Комитет в мистических книгах «не усматривал злой политической цели»<sup>15</sup>, нашел только заблуждения квиетизма и излишнюю свободу в рассуждении веры, но рекомендовал все мистические книги изъять из употребления.

И только в 1845 г. состоялось постановление Св. Синода, которое все исследованные мистические и масонские сочинения разделило на две категории 1) вредные и 2) непротивные православному учению. «Первые постановлено было подвергнуть истреблению чрез сожжение, для чего передать их

---

<sup>15</sup> Богословская энциклопедия, составленная под редакцией Н.Н. Глубоковского. Т. 12. С. 491.

графу Протасову, вторые — хранить при Св. Синоде до дальнейшего распоряжения»<sup>16</sup>.

В отличие от центральной комиссии, много отзывов было получено из епархий, однако эти исследования не сохранились. Так, еще в конце XIX века в одном из курсовых сочинений МДА, посвященных исследованию мистики Александровского периода, Николая Остроумова, автор отмечает, что он не знает, какова их судьба, и где эти рецензии<sup>17</sup>. Тем не менее, Н.И. Барсов подчеркивает, что борьба, которая происходила между «партией мистиков и масонов» и «защитниками церкви и конфессионального религиозного учения», окончилась «поражением мистиков»<sup>18</sup>.

Конечно же, мистика наложила свой отпечаток на религиозное сознание всех уровней. Осмысление мистических идей постоянно совершалось, и их рецепция видна как в богословских трудах, так и в содержании проповедей. Для примера возьмем цикл бесед святителя Филарета (Амфитеатрова), сподвижника святителя Филарета (Дроздова).

Святитель Филарет (Амфитеатров), монахлюбивый епископ, основатель Иоанно-Предтеченского скита в Оптиной пустыни, мистик аскетического уклада. Из его проповедей видно, что он прекрасно понимает внутреннее устройство духовной жизни, знаком со святоотеческим преданием и многие утверждения его основаны на собственном духовном опыте. Но если бы мистик Александровской эпохи услышал его проповеди, он нашел бы их близкими по духу для себя. И действительно, в некоторой степени он использует и терминологию мистики западной. Но в его проповедях просматривается основная тема — спасение человека. И спасение совершается в лоне Православной Церкви посредством спасительных таинств: Крещения, Евхаристии,

<sup>16</sup> Барсов Н.И. К истории мистицизма в России // Христианское чтение. СПб., 1876. № 1–2. С. 137.

<sup>17</sup> Остроумов Н. Религиозно-мистическое общественное движение в России в конце XVIII в. и первой четверти XIX в., его история и разбор. 1893 г. (Архив МДА. ОР РГБ. Ф. 172, оп. 330, ед. хр. 19. С. 347).

<sup>18</sup> Барсов Н.И. К истории мистицизма в России // Христианское чтение. СПб., 1876. № 1–2. С. 128.

Покаяния. Для примера мы возьмем его «Беседы на толкование Евангелия от Матфея», а именно – учение Христа о блаженствах.

Так, он поучает: кому дорого спасение души своей, тот строит путь спасения не на песке, а на камне — Церкви<sup>19</sup>. В лоне Церкви осуществляется и познание истины, которое как свет исходит свыше от Бога, а не от своего разума. Но, говоря о Царстве Небесном, он обращает внимание, в первую очередь, на внутреннюю сторону. И здесь он выступает как мистик. Царство Божие «есть в сердцах истинно смиренных Христиан». Отец Небесный только в смиренное сердце Духом Святым изливает свою силу «святой и блаженотворной любви»<sup>20</sup>. Но это не «чистая любовь», которая не знает любви к ближним. Это любовь к Богу и ближним. В беседе на слова «Блаженны алчущие и жаждущие правды яко тии насытятся», он учит, что «есть в сердце человеческом глубоко впечатленное ненасытимое некое желание большого блага»<sup>21</sup>. Это свидетельствует о том, что человек создан по образу и по подобию Божию, и внутренне он стремится «к вечному в соединении с Богом блаженству». Здесь отдаленно присутствуют идеи западной мистики, ибо это блаженство он представляет как Аугустиновское успокоение в Боге: «Сказал Один учитель Церкви: Ты Господи, так создал души наши, что ни в чем, кроме Тебя единого не могут обрести своего успокоения»<sup>22</sup>.

В Беседе на слова «Блажении чистии сердцем, яко тии Бога узрят» святитель учит, что в сердце человеческом спасительным действием божественной благодати очищаются «черты образа Божия», и душа становится способной «для блаженства созерцания Бога». В таком именно состоянии «невинности созерцал Бога в себе самом» первый человек. Вне действия благодати в божественных таинствах человек не может получить чистоты и святости. А

<sup>19</sup> См.: *Филарет, (Амфитеатров), архиеп.* Беседы на пятую, шестую и седьмую главы св. Евангелиста Матфея. СПб., 1831. С. 1.

<sup>20</sup> Там же. С. 6.

<sup>21</sup> Там же. С. 28.

<sup>22</sup> Но далее, развивая эту тему, он учит, что истинный христианин тот, кто следует «по изъяснению святых Отцев Церкви» к исполнению заповедей Евангелия (Там же. С. 28).

это уже не вписывается в конструкцию западной мистики. Под покровом благодати Святого Духа, в исполнении заповедей Божиих верующий преуспевает «от силы в силу в истинном Боговедении». Ибо как сказал один из святых Отцов, что «Бог сокрыл себя в заповедех Своих и открывается сердцу нашему по мере исполнения нами оных — другого пути к обретению и зрению Бога нет»<sup>23</sup>. Таким образом, святитель уже утверждает синергию усилий человека и содействие божественной благодати, видимым проявлением которой являются Таинства Церкви. Святитель ведет человека по восточному преданию святоотеческому. «Истинный постник начинает свой пост строгим воздержанием» и телесным от излишества пищи и духовным от суетных мирских помышлений, от греховных пожеланий и от злых деяний. А для успеха внутреннего поста души наиболее действенным средством, по наставлению святых Отцов, является беспрестанная сердечная ко Господу молитва<sup>24</sup>. Таким образом, он плавно совершает рецепцию идеи западной мистики в духовную жизнь в контексте восточного предания.

Влияние мистических идей и процесс их преодоления вызвал в академическом богословии серьезный анализ мистики, в результате чего во второй половине XIX века появляется довольно много публикаций на тему мистики Александровской эпохи. Кроме того, изучение мистики в святоотеческом богословии стало расширяться благодаря введению предмета «патристика». Согласно постановлению обер-прокурора Св. Синода в 1839 г. в семинариях был введен новый предмет «Историко-богословское учение». В 1853 году преподаватель патристики священник Н.К. Никольский написал отчет «Заметки о преподавании Патристики в Санкт-Петербургской Духовной Академии»<sup>25</sup>. Его отчет охватывает период с 1841 по 1853 годы. Преподавание началось с изучения пяти отцов: святителя Афанасия Великого, святителя

<sup>23</sup> *Филарет, архиеп.* Беседы на пятую, шестую и седьмую главы св. Евангелиста Матфея. СПб., 1831. С. 154.

<sup>24</sup> См.: Там же. С. 144.

<sup>25</sup> *Никольский Н.К.* О преподавании патристики в Санкт-Петербургской духовной академии, в 40–50-х годах XIX столетия // Христианское чтение. СПб., 1906. № 11. С. 878–888.

Василия Великого, святителя Григория Богослова, святителя Григория Нисского и святителя Иоанна Златоустого. Затем в течение двух лет количество Отцов увеличилось до двенадцати. В 1845 году вводится изучение сочинений св. Дионисия Ареопагита, Игнатия Богоносца, Отцов аскетов IV века. В 1848 году студенты изучают уже преп. Кассиана Римлянина, Макария Египетского, Епифания Кипрского, Кирилла Иерусалимского, Кирилла Александрийского и других отцов. К 1850 годам количество отцов, изучаемых в академиях, увеличилось до тридцати двух. В 1853 году перед митрополитом Санкт-Петербургским Никанором в своем отчете преподаватель патристики священник Павел Колосовский сообщает, что в первые годы его преподавания, им было прочитано лекций о тридцати св. Отцах, а затем изучение святоотеческих трудов увеличилось до восьмидесяти св. Отцов и учителей и «о каждом читано столько, сколько требовалось по его богословскому значению»<sup>26</sup>, и далее он отмечает, что усердие студентов привело к тому, что ни по какому предмету не было избрано столько предложений для курсовых сочинений, как по патристике<sup>27</sup>. Преподаватели, составляя лекции, обращались и сами к изучению источников по Отцам и к историческим справкам. Вот как высказался один из студентов на выпускном акте: «Для того, чтобы достойным образом оценить таких великих учителей, потребны силы более чем обыкновенно-человеческие. Кто поймет эту высоту богословствования, не возвысившись сам до нее? Кто уразумеет это духовное помазание, не причастившись сам его благодати? Кто разгадает тайны Духа, глаголавшего в них, не возвысившись до благоговейного созерцания его благодатной силы и до святого общения с ней?»<sup>28</sup>. Все это касается и мистических аспектов богословия, которые в результате исследования святоотеческого наследия, наконец, были представлены в свете чистоты православного учения.

---

<sup>26</sup> *Никольский Н.К.* О преподавании патристики в Санкт-Петербургской духовной академии, в 40–50-х годах XIX столетия // *Христианское чтение*. СПб., 1906. № 11. С. 886.

<sup>27</sup> См.: там же. С. 883.

<sup>28</sup> Там же. С. 888.



Изучение Святых Отцов неизбежно привело к открытию и богословскому осмыслению духовного опыта восточного монашества. К середине XIX века «Добротолюбие» вошло во всеобщее употребление, причем и среди простого народа. Появляются различные богословские исследования по святоотеческим мистическим сочинениям.

Знакомство со Святыми Отцами, и особенно аскетами, оказывало влияние на богословов. П.С. Казанский (1819–1878) свидетельствует, что именно святоотеческая литература помогла ему разобраться в потоке религиозно-философских учений, который оказывал влияние на умы в 30-х и 40-х гг. XIX столетия: «Конечно, догматы веры я знал, мог рассуждать о них, но историю Церкви христианской знал мало. ... Чтение аскетических сочинений и духовных книг, изданных в России во втором и третьем десятилетии нынешнего века, дало отчасти мистическое направление моим мыслям»<sup>29</sup>. Впоследствии П.С. Казанский напишет знаменитый труд «История православного монашества на Востоке», в котором он хоть и не употребляет термин «мистика», но описывает духовный мистический опыт, что намного важнее для проникновения в тайну христианской жизни. Этот труд подтолкнул многих мыслителей к исследованию монашества и исихазма. Эпиграфом для своего труда он избрал слова Евагрия: «Надобно верно исследовать жизнь монахов, подвизавшихся прежде нас, и по ним совершать себя; ибо они сказали и сделали много хорошего»<sup>30</sup>.

Исследование истории восточного монашества было самым правильным и важным ответом на мистическое увлечение Александровской эпохи, которое с пренебрежением относилось, в первую очередь, к монашеской жизни.

---

<sup>29</sup> Цит. по: Православное Обозрение. М., 1879. № 9. С. 107–108.

<sup>30</sup> *Казанский П.С.* История православного монашества на Востоке: В 2 ч. М., 2000. Т. 1. С. 30.

*Епископ Петр (Екатериновский)*

Одним из первых опытов осмысления мистики и мистического опыта со стороны «ученого монашества» стали труды епископа Петра (Екатериновского) (1820–1889). Особенность богословия епископа Петра состоит в том, что он строит свое богословие строго в рамках святоотеческого наследия и православной духовной традиции<sup>31</sup>. Он родился в то время, когда мистический накал Александровской эпохи достиг своего пика и затем пошел на спад. Свою богословскую деятельность он начал в то время, когда в Духовных Академиях уже преподавалась патристика. В 1841 году он поступает в Московскую Духовную Академию, где принимает монашеский постриг. И хотя он относится к «ученому монашеству», но по духовной жизни он принадлежит к аскетам и живет в рамках духовной святоотеческой традиции. И действительно, сам Петр некоторое время жил в Оптиной пустыни, когда там был преп. Амвросий<sup>32</sup>.

Еп. Петр предлагает схему аскетического делания, заново переосмысляя ее в условиях русской действительности. В труде «Указание пути ко спасению» он представляет систему христианской жизни как гностического, так и опытного богопознания. В частности, он различает учение и опыт, причем последний делится у него на духовное делание и духовное созерцание. Еп. Петр отмечает, что духовное устройство человека формируется в процессе духовного подвига, путем тяжких трудов, самоотвержения, лишений, скорбей, болезней, непрестанной мысленной брани с внутренними и внешними врагами, и борьбой с собственными страстями, в результате чего он достигает

---

<sup>31</sup> Еп. Петр – автор целого ряда сочинений: *Петр (Екатериновский), еп.* Толкование на 23 главы пророка Исаяи. Уфа, 1873; *Он же.* Поучения о вредных следствиях пьянства и распрей. М., 1883; *Он же.* Поучение о причащении Святых Тайн. М., 1884; *Он же.* Объяснение Апокалипсиса. Томск, 1885; *Он же.* Объяснение книги святого пророка Исаяи в русском переводе, извлеченное из разных толкований: в 2 т. М., 1887; *Он же.* Наставление и утешение в болезни в предсмертное время. М., 1888; *Он же.* Поучение о покаянии. М., 1889; *Он же.* О монашестве. Сергиев Посад, 1904; *Он же.* Наставление и утешение в скорби. Сергиев Посад, 1904; *Он же.* Указание пути ко спасению. Опыт аскетики. Сергиев Посад, 1905.

<sup>32</sup> *Петр (Екатериновский), еп.* Указание пути к Спасению. Опыт аскетики. Сергиев Посад, 1905. С. 4.

смирения, а через смирение сподобляется и «высшей степени нравственного совершенства и вечного спасения», которое состоит в «уподоблению Богу, блаженному общению с Ним»<sup>33</sup>.

Уже в этих основополагающих задачах видно отличие его богословия от мистики Александровской эпохи. Он ставит главной задачей для каждого христианина спасение. Возрастание в духовном совершенстве есть путь ко спасению. Духовное совершенство требует подвига: как внешнего, так и внутреннего делания. Спасение — это не легкий путь «умной молитвы», как учила госпожа Гюйон, а тяжелый путь самоиспытания. Спасение — это освобождение от греховного плена и рабства диаволу. Еп. Петр отождествляет спасение с Царством Небесным, когда человек, освободившись от власти греха, может туда войти, при этом духовное совершенство — это лестница, возводящая человека в это Царство.

Все то, что отвергали мистики, а именно внешнюю среду и образ духовной жизни, аскетическое делание, он считает необходимым средством к утверждению в духовном совершенстве. Ревность к благочестию необходимо согревать усердною молитвою, соединенную с постом, чтением Священного Писания, писаний святых Отцов, жития святых, размышлением о Божественных вещах, «расположением к благочестию, неослабною доброю деятельностью»<sup>34</sup>. Здесь, как можно заметить, еп. Петр ставит приобщение святоотеческому наследию и духовному опыту как условие правильного пути ко спасению. Он и сам постоянно ссылается на Святых Отцов, что является новым для богословского осмысления духовной жизни XIX века.

Для достижения успеха в духовном подвиге он считает необходимым сохранение духовной традиции: Святые Отцы согласно утверждают, что желающему преуспевать в благочестии обязательно нужен руководитель<sup>35</sup>. Поэтому ученик должен найти духовного руководителя и в строгом послуша-

---

<sup>33</sup> *Петр (Екатериновский), еп.* Указание пути к Спасению. С. 8–9.

<sup>34</sup> Там же. С. 15.

<sup>35</sup> См.: там же. С. 22.

нии своему духовному отцу выработать смирение. Это уже совсем новое в духовной жизни русской действительности, ибо мистики того времени не терпели никакого внешнего авторитета, а епископ Петр, ссылаясь на Святых Отцов, указывает, что руководитель нужен для того, чтобы он «мог открыть оболечение самолюбия и бесов, везде указывать путь царский, ослабевшего ободрять, укреплять, а упавшего поднять»<sup>36</sup>.

Духовный опыт еп. Петр делит на внешнее делание, которое состоит из диететики, т. е. способа предостережения от «приманок к грехам», и внутреннего делания — духовной гимнастики. К духовному образу жизни он относит хранение всех чувств от влияния внешнего мира. Духовная гимнастика есть внутреннее делание, упражнение в доброделии. При этом еп. Петр следует отеческой традиции: «Св. Дионисий Ареопагит... говорит, что в его время разделяли христиан на три разряда, или степени, по духовному совершенству: очищаемых, просвещаемых и усовершенствующихся, и что к высшему чину усовершенствующихся относили священное сословие монахов»<sup>37</sup>. Весь опыт духовного делания, считает епископ, должен совершаться не только в рамках духовной традиции, но непременно в границах видимой канонической Церкви, в строгом послушании ей и в непрестанном приобщении Святых Тайн.

Епископ Петр пишет: «Святые отцы подвижническую жизнь разделяют на деятельную и созерцательную, последней отдают большее преимущество перед первою»<sup>38</sup>. Созерцательная жизнь — это жизнь в уединении, безмолвии, в постоянной духовной молитве и богомыслии. Созерцательная жизнь начинается после длительного периода духовной брани, когда подвижник очистит свое сердце от грехов, и оно становится способным созерцать Божественные деяния. В уединении душа подвижника созерцает Бога, «возносится к Богу

---

<sup>36</sup> *Петр (Екатериновский), еп.* Указание пути к Спасению. С. 22.

<sup>37</sup> Там же. С. 429.

<sup>38</sup> Там же. С. 461.

умом и сердцем, беспрепятственно и всецело»<sup>39</sup>, прилепляется к Богу и достигает блаженства в общении с Ним.

Осмысляет епископ и Божественный свет: «Созерцать Бога значит приближаться к Нему познанием, расположением, значит более и более преисполняться светом ведения, радости, блаженства. ... Чем чище и открытие будет душа для сияния Божественного света и теплоты, которые она воспринимает от Бога молитвою, молитвенным созерцанием Бога, тем лучше будет»<sup>40</sup>. Впрочем, он не акцентирует внимание на том, что этот свет является основным содержанием духовного мистического опыта и, следовательно, играет роль не онтологического преображения личности, а только духовного нравственного совершенства. Здесь спасение не сопряжено со светом как нетварной обоживающей силой. Свет выступает как синоним внутренней теплоты, радости блаженства. То же касается и безмолвной жизни. Сначала необходимо «победить в себе страсти, и тогда уже пойти в совершенное безмолвие, которое есть восшествие на крест»<sup>41</sup>.

На этом учение епископа о духовном совершенстве ограничивается. Он учит, что «не надобно слишком высоко подниматься в высшую область духовного созерцания»<sup>42</sup>, но необходимо правильно научиться ходить по земле. Следовательно, он не раскрывает истинное учение о безмолвной молитве. Молитва должна сопрягаться со смирением и благоговением. Об умной молитве еп. Петр ничего не говорит. Если он пишет о том, что «молиться нужно умом и в созерцании восходить к ведению»<sup>43</sup>, то речь здесь не идет об исихастском опыте умной молитвы. Он не делает акцента на опыте мистического богопознания. Более того, он не одобряет исихастскую практику непрестанной молитвы. Так он пишет, что некоторые неопытные в духовной жизни иноки, не привыкшие к сосредоточению мыслей, к внимательному размыш-

<sup>39</sup> *Петр (Екатериновский), еп.* Указание пути к Спасению. С. 463.

<sup>40</sup> Там же. С. 462.

<sup>41</sup> Там же. С. 463.

<sup>42</sup> Там же. С. 478.

<sup>43</sup> Там же. С. 479.

лению и умственной молитве, предлагают искусственный способ к собиранию мыслей: «сесть в уединенном месте, оставить все заботы и помышления, вместе с дыханием в ноздри вводить ум в сердце, удерживать его там, творить молитву Иисусову и нечасто повторять эту молитву, чтобы через частое перебирание слов опять не развлекалось внимание. Но этот прием к собиранию мыслей, годный только простолюдинам, кажется слишком механическим»<sup>44</sup>. Епископ Петр писал в то время, когда православный духовный опыт только начал избавляться от лжеучения мистиков об «умной молитве», и поэтому он увидел, как без духовного руководства извращали истинный смысл духовного подвига. Еп. Петр, в отличие от мистиков, видит в монашестве идеал христианской жизни, поскольку его основу монашества составляют обеты, а жизнь по обетам есть жизнь равноангельская, ибо благодать очищает грехи, помогает в трудных подвигах самоотвержения<sup>45</sup>. Но у него нет учения об обожении. Монах в уединении постоянно входит в общение с Богом в молитве и св. Таинствах, поэтому даже престарелый и больной человек, которого суетный мир тяготит, в монастыре найдет успокоение души и напутствие к вечному покою<sup>46</sup>.

### *Исследование неоплатонизма в России*

Исследование неоплатонизма в России в XIX веке для нас представляет интерес по двум причинам: возникновение «моды» на неоплатонизм и осуществление попытки вывести христианскую мистику из неоплатонической. Многие исследователи неоплатонизма старались доказать, что неоплатонизм оказал существенное влияние на мистическое богословие Дионисия и показать, что матрицей построения любой формы христианской мистики является неоплатоническая модель. Эти мнения в начале XIX века пришли в Россию с Запада. Проблема соотношения неоплатонизма и христианства возникла с

---

<sup>44</sup> *Петр (Екатериновский), еп.* Указание пути к Спасению. С. 162.

<sup>45</sup> См.: там же. С. 480.

<sup>46</sup> См.: там же. С. 482.

самого знакомства Запада с Плотинем. До XIX века значительная часть Европы считала Плотина богословом: «Европа XVII в. окончательно связала Плотина с Проклом и сделала его богословом»<sup>47</sup>. Она «научилась считать Плотина только платоником и тесно связала его с своей мистикой и своим богословием»<sup>48</sup>. Но, начиная с конца XVIII века, ситуация меняется: «Сводку «обычных мнений» о Плотине дает Мейнерс (1782), для которого неоплатонизм — греческая каббала.

Начиная с тридцатых годов XIX века, неоплатонизм понимается как философское и скорее антихристианское течение, которое нередко противопоставляется христианству. В XIX веке в Европе Плотина изучают и исследуют: Бейль, Рихтер, Кирхнер, де-Клейстер Мюллер, Гёте, Шеллинг, Гегель. Исследования неоплатонизма европейских ученых повлияли и на построение мистики в России.

В конце XIX века в России также начали переводить на русский язык «Эннеады». В целом, как выразился П. Блонский в XIX в., «Плотин для России богослов и мистик»<sup>49</sup>. На чем это мнение основывалось? Выше уже было отмечено, что Дионисий повлиял на формирование как восточной, так и западноевропейской христианской мистики. Сочинения Дионисия на русский язык были переведены в конце XVIII века: «О небесной иерархии» перевел архим. Моисей (Гумилевский), и оно было опубликовано в 1786 г. Затем переведено и издано «О церковной иерархии», «Мистическое богословие», тоже в переводе Моисея. В начале XIX века сочинения Дионисия начали переводить заново и переиздавать. Так, в 1825 г. в журнале «Христианское чтение» было опубликовано «Мистическое богословие»<sup>50</sup>.

С открытием неоплатонизма исследователи мистики переключились на Плотина и Прокла, и положили в основу построения природы мистики их

<sup>47</sup> Блонский П.П. *Философия Плотина* М., 2009. С. 262.

<sup>48</sup> Там же.

<sup>49</sup> Там же. С. 363.

<sup>50</sup> *Дионисий Ареопагит. О таинственном богословии* // *Христианское чтение*. Ч. 20. СПб., 1825. С. 3–14.

идеи. И так сложилось в XIX веке, что и православное богословие согласилось считать, что неоплатонизм оказал значительное влияние на формирование христианской мистики, строились теории о том, как и в какой степени христианство позаимствовало неоплатонические идеи. Уже А. Галахов пишет, что «Мистику можно назвать христианским учением под влиянием неоплатонических идей»<sup>51</sup>. И вообще, по мнению А. Галахова, неоплатонизм явился основой для построения мистических теорий Дионисия. В образе мыслей мистики Дионисия, считает он, есть много родственного с философией Платона, но преимущественно с философией неоплатоников Плотина и Прокла. Поэтому мистику Александровского периода можно назвать христианским учением под влиянием неоплатонических идей. Тем не менее вопрос отношения неоплатонизма и христианства остается проблемой и до настоящего времени.

Первыми исследованиями по неоплатонизму в России можно назвать сочинение прот. Иоанна Скворцова «О Плотине»<sup>52</sup> и «Христианство и неоплатонизм» священника В.П. Полисадова, опубликованное в журнале «Министерства народного просвещения» в 1853 г. Полисадов раскрывает исторический путь неоплатонизма вплоть до закрытия платоновской Академии в Афинах в 529 г. при императоре Юстиниане. Критику неоплатонизма он осуществляет, исходя из христианского вероучения и Священного Писания. Вопросы мистики не затрагивает, за исключением следующего: «Христианство не заставляет своего последователя теряться в обольщениях квиетизма и в неопределенностях созерцания»<sup>53</sup>, но ставит перед человеком цель собственного спасения и спасения ближних в христианстве и через Христа. В журнале «Христианское чтение» в 1860 г. было опубликовано исследование И. Чистовича «Неоплатоническая философия и ее отношение к христиан-

<sup>51</sup> Галахов А.Д. Обзор мистической литературы... С. 99–102.

<sup>52</sup> Скворцов И.М., прот. О Плотине. Журнал Министерства народного просвещения. Часть VIII, СПб., 1835. С. 1–17.

<sup>53</sup> Полисадов В.П., свящ. Христианство и неоплатонизм // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1853. С. 127.



ству». Еще несколько работ были посвящены и философии неоплатонизма, например: П.И. Вершацкий «Плотин и блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме» («Православный собеседник», 1911), Б.М. Куплетский пишет «Неоплатонизм и христианство» в 1881 г., в котором раскрывает тему мистики неоплатонизма<sup>54</sup>, П. Минин в своем сочинении «Мистицизм и его природа» (Киев, 1916) также сопоставляет неоплатоническую и христианскую мистику. Эта же тема раскрывается и в богословских трудах священномученика И.В. Попова.

И. Чистович в неоплатонизме выделяет, в первую очередь, догматическую сторону, но излагая опытную жизнь неоплатоников, он обращает внимание на оккультные элементы духообщения и магии. Чистович не приводит той схемы восхождения, которую позже П. Минин поставит как образ для любой формы мистики: очищение (καθαρσις), созерцание (θεωρία)-озарение, экстаз (εκστασις)-слияние с Единым. В духовной жизни неоплатоника еще не выделено переживание экстатического состояния как ядра мистического опыта. И сходство неоплатонизма с христианством Чистович видит условное. Он скорее выделяет расхождения<sup>55</sup>. В неоплатонизме Чистович видит, в первую очередь, религиозно-философскую систему: «Системы неоплатонизма суть научные произведения в собственном и строгом смысле. Представители его суть мыслители, а не пророки... божество их есть не что иное, как высочайшее отвлечение простой мысли... их духовные отношения покоятся на древних понятиях свободы, добродетели и владычества ума»<sup>56</sup>. Поэтому Чистович пишет, что кажущаяся параллель неоплатонизма с христианством исчезает при более внимательном рассмотрении, ибо между этими учениями имеется существенное различие. Таким образом, Чистович впервые в исто-

<sup>54</sup> Вершацкий П.И. Плотин и блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме. // Православный собеседник. Казань, 1911. См. также: Куплетский Б.М. Неоплатонизм и христианство. Казань. 1881; Смирнов И. Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Ареопагита // Православное обозрение. М., 1872. С. 852–875.

<sup>55</sup> См.: Чистович И. Неоплатоническая философия и отношение ее к христианству // Христианское чтение. СПб., 1860. № 2. С. 580.

<sup>56</sup> Там же. С. 586.

рии отечественного богословия дает научно-богословский анализ неоплатонизма.

В отличие от И. Чистовича, А.Д. Галахов считает, что все формы мистики: православная, католическая, протестантская и неоплатоническая преследуют одну цель — соединение с Богом. Основным догмат мистики, считает А. Галахов, есть «соединение души с Богом, рождение в ней Слова, обожествление»<sup>57</sup>. «Все мистики, обращают внимание на «Таинственное единение человека с Богом»<sup>58</sup>. В православной мистике он тоже видит единую мистическую черту. Так, он показывает, что в нескольких местах «Добротолубия» есть ссылки на сочинения псевдо-Дионисия, которые указывают путь души для соединения с Богом<sup>59</sup>.

Средством соединения является единый мистический опыт — это умная молитва. Так, в доказательство этого он приводит выдержки из писем М. Сперанского<sup>60</sup>. Мысль Сперанского, что многим религиозным формам мистики присущ единый мистический опыт, затем повторяют Ф.И. Успенский и мученик И.В. Попов. Тем не менее понимание существенного расхождения между христианством и неоплатонизмом в середине XIX века осознавалось. Высказывались мнения о незначительном влиянии неоплатонизма на христианство, если таковое вообще имело место. Так, П. Блонский указывает на то, что все основатели неоплатонизма отрицательно относились к христианству<sup>61</sup>. Ученый утверждает, что «христианство было не столько усвоением неоплатонизма, сколько преодолением его»<sup>62</sup>. Между неоплатонизмом и христианством шла борьба, но она, в конечном итоге, окончилась «победой хри-

---

<sup>57</sup> Галахов А.Д. Обзор мистической литературы... С. 115.

<sup>58</sup> Там же. С. 104.

<sup>59</sup> Там же. С. 109.

<sup>60</sup> Письма Сперанского к С.М. Броневскому // Русский Архив. М., 1863. Ст. 47; 1870. Ч. 01–06. С. 202.

<sup>61</sup> Блонский П.П. Философия Плотина. М., 2009. С. 299.

<sup>62</sup> Там же.

стианства»: «Христианская религия победила эллинскую философию Платона»<sup>63</sup>.

### *Проблемное поле православной мистики*

Мы выделим три основные темы, которые показывают те проблемы, которые необходимо было решить в XIX в. Это темы спасения, природы благодати и мистического опыта Иисусовой молитвы.

1. Учение о спасении. В XIX в. определение понятия спасения остается главной проблемой. Как выражался митрополит Сергей, вопрос о личном спасении представлялся для него «как темный, запутанный пункт вероучения, трудно поддающийся определению»<sup>64</sup>. А святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет, что многие говорят о спасении, многие и желают спастись, но затрудняются ответить, в чем состоит спасение. А ведь «незнание, в чем состоит спасение, сообщает действиям нашим... неправильность»<sup>65</sup>, и в сущности мы делаем очень мало для спасения.

Как уже было показано, в XIX в. было осмыслено понимание соединения человека с Богом, общения человека со сверхъестественным и невидимым миром, общения с Богом Лицом к лицу в молитве и поклонении, но не было понимания приобщения Божественной энергии. Вся проблема состояла в том, как выражался митрополит Сергей, что русское богословие, «находясь под сильным влиянием запада», вращалось в кругу понятий, далеко отстоящих от святоотеческого учения о спасении. Что святоотеческое учение о спасении и богословие, основанное на правовых нормах и определениях отвлеченных формулах догматики, – это «два совершенно отличных, не сводимых

<sup>63</sup> Блонский П.П. Философия Платона. С. 300.

<sup>64</sup> Сергей (Страгородский), архиеп. Православное учение о спасении. Казань, 1898. С. 7.

<sup>65</sup> Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты // Он же. Полное собрание творений. М., Сретенский монастырь. 1998. Т. 2. С. 328.

одно на другое мировоззрения»<sup>66</sup>. Святые отцы ставили «своей единственной целью раскрыть и уяснить истину спасения именно для частного сознания»<sup>67</sup>.

Архиепископ Сергей, следуя святоотеческому учению, считает, что «Истинная жизнь человека — в общении с Богом. Быть причастником этой вечной жизни можно только через уподобление Богу»<sup>68</sup>. Определения спасения Сергия следовали в контексте учения святителя Игнатия и святителя Феофана, для которых главная идея состояла в тождестве блаженства и добродетели, нравственного совершенства и спасения. Но давая определение спасения, как святитель Феофан, так и митрополит Сергей останавливаются не на абсолютном совершенстве, а на относительном, как бы недоговаривая истинное значение спасения, они останавливаются пред самым главным аспектом православного понимания спасения как обожения человека. Так, у митр. Сергия спасение имеет двойное значение. Первое он определяет как правовое и пишет: спасение «есть избавление человека от греха, проклятия и смерти. Это определение одинаково может принять и православный, и последователь правового мировоззрения»<sup>69</sup>. Давая православное определение спасения, он пишет: «С православной точки зрения, сущность, смысл и последняя цель спасения человека состоит в избавлении его от греха и в даровании ему вечной святой жизни в общении с Богом»<sup>70</sup>. Таким образом, в XIX веке в русском богословии спасение понималось в русле святоотеческого Предания, оно освобождалось от правового западного понимания, но отличалось в деталях от восточного определения православной мистики.

2. Учение о благодати, которое так прекрасно раскрыто у святителя Феофана Затворника, показывает, что святоотеческое учение им было исследовано и изучено весьма основательно. Но, с другой стороны, у него чувствуется влияние западного богословия. Как отмечает прот. Павел Хондзин-

<sup>66</sup> *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. Казань, 1898. С. 9.

<sup>67</sup> Там же. С. 12.

<sup>68</sup> Там же. С. 11.

<sup>69</sup> Там же. С. 146.

<sup>70</sup> Там же. С. 159.

ский, русский перевод «Добротолюбия» святителя Феофана отличается от славянского перевода преп. Паисия не только разночтениями «в списке переводимых авторов» или описаниями «высоких мистических состояний», но в наличии принципиально различных подходов в достижении духовного совершенства<sup>71</sup>.

Самое главное в учении о благодати — это определить ее нетварную природу. Божественная нетварность — ключевое слово православной мистики. Как некогда в тринитарных спорах вопрос единства Святой Троицы решился только тогда, когда был введен термин «единосущный», который не давал повода для спекуляций субординационизма, так и в православной мистике ключевым словом является «нетварность» Божественной энергии или благодати. В XIX веке учение о божественной благодати было раскрыто на основании святоотеческого учения, например в исследовании А.Л. Катанского «Учение о благодати Божией»<sup>72</sup>. Но вопрос о ее природе остался открытым. Так, прот. Н. Малиновский в «Очерке православного догматического богословия» пишет, что «благодать есть особая сила божественная, сила Св. Духа», которая действует «внутренним таинственным действием на природу человека» и содействует ее естественным силам и способностям. Но «в чем состоит существо благодати, как особой силы Божией, Писание не определяет, не может определить этого и человеческий разум»<sup>73</sup>. Эта проблема была решена только в середине XX века.

3. Учение о мистическом опыте. Одну из сторон проблемного поля мистики раскрывает в своем сочинении «Слово о чувственном и о духовном видении духов» святитель Игнатий (Брянчанинов). В частности, он выделяет проблему того, что в XIX веке мало кто вообще верит в духовный мир. А те,

<sup>71</sup> Хондзинский П., прот. Учение святителя Феофана о благодати и «чистой любви» в контексте идей блж. Августина // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 6 (44). С. 22.

<sup>72</sup> Катанский А.Л. Учение о Благодати Божией в творениях св. Отцов и учителей Церкви до бл. Августина. СПб., 1902. Извлечено из «Христианского Чтения» за 1900–1902 гг.

<sup>73</sup> Малиновский Н., прот. Очерк православного догматического богословия. Сергиев-Посад. 1912. Т. 2. С. 8.

которые хотят проникнуть в тайну сверхъестественных явлений, пользуются методами спиритизма и магнетизма. Святитель Игнатий отмечает, что в общественном сознании представления о духовном мире самые смутные — от поверхностного отношения до неверия: «Многие сомневаются в существовании духов, многие отвергают его»<sup>74</sup>, и даже среди считающих себя православными. А в отечественном богословии нет четких определений мистики и классификации явлений духовного мира: «В наше время трудно услышать правильное основательное учение о видении духов»<sup>75</sup>. И это при том, что мистические явления только увеличиваются и разнообразятся.

Если высшая форма мистики — это соединение человека с Богом, то иная форма — это общение человека с духовным миром, которое осуществляется не самопроизвольно, а также под действием благодати и под руководством Святого Духа. Согласно свт. Игнатию, без «разрешения» Божественной воли откровение духовного мира не осуществляется. Он выделяет четыре уровня восприятия мистической реальности православным сознанием.

1. Безблагодатное общение, чувственное видение духов. Это общение дает неправильное понимание духовного мира и скрывает в себе опасность как духовного, так и психического расстройства. Как отмечает святитель, «собственными средствами можно достигнуть общения только с падшими духами»<sup>76</sup>.

2. Чувственное благодатное видение духов. Божественным действием открывается подвижнику духовный мир по мере его духовного преуспевания. «Христианским подвижникам доставляется правильный, законный вход в мир духов, все прочие средства незаконны»<sup>77</sup>.

3. Духовное благодатное видение. По мере совершенства духовного подвига, когда сердце человека очищается от грехов, у подвижника под воз-

<sup>74</sup> Игнатий (Брянчанинов), свт. Сочинения. СПб., 1905. Т. 3. С. 3.

<sup>75</sup> Там же. С. 5.

<sup>76</sup> Там же. С. 14.

<sup>77</sup> Там же. С. 24.

действием благодати «от прикосновения к духу нашему Духа Божия»<sup>78</sup> открывается внутреннее зрение, и он может уже не только видеть духовный мир, но и различать духов.

4. Совершенное видение. Посредством Иисусовой молитвы человек становится способным созерцать Бога. Эту тему свт. Игнатий не раскрывает подробно, но указывает, что при опыте непрестанной Иисусовой молитвы подвижнику открывается высшая форма Богопознания. В молитве Иисусовой святитель видит одно из важнейших средств нашего спасения. На высшей степени ее совершения она открывает человеку доступность соединения с Богом: «Соединение даруется в свое время Божественной благодатью», когда дух соединяется с умом и вместе с ним произносит молитву<sup>79</sup>. На верхней ступени достигается «явное действие благодати»<sup>80</sup>. «Когда молитва осеняется Божественной благодатью, тогда не только откроется сердечное место, но и вся душа повлечется к Богу непостижимою духовною силою, увлекая с собою тело... Не только сердце обновленного человека, не только душа, но плоть исполняется духовного утешения и услаждения радости о Бозе живе»<sup>81</sup>.

#### **4.2. Неоднозначное восприятие мистики и аскетизма в литературе XIX в.**

В XIX веке среди православных богословов не было единого мнения по вопросу мистики и аскетизма. Так, например, отмечается, «что основные тенденции умственной жизни XIX века были далеко не благорасположены, и даже прямо враждебны, к аскетизму»<sup>82</sup>. С.М. Зарин отмечает, например, что историк русской литературы А.М. Скабичевский (1838–1911) утверждал, что

<sup>78</sup> *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Сочинения. СПб., 1905. Т. 3. С. 55.

<sup>79</sup> *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты // *Он же.* Сочинения. Джорданвилль, 1985. Т. 1. С. 266.

<sup>80</sup> Там же. С. 271.

<sup>81</sup> Там же. С. 272.

<sup>82</sup> *Сидоров А.И.* Монументальный труд по святоотеческой аскетике С.М. Зарина // *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 9.

аскетизм есть особенного рода «психическая болезнь»<sup>83</sup>. Профессор А.И. Введенский (1856–1925) считал, что в Православии нет места мистике, ибо «христианство не мирится с мистицизмом»<sup>84</sup>. Тем не менее богословы все больше и больше проникали в глубины духовной жизни подвижников и Отцов Церкви, изучали их богословское наследие и открывали сверхъестественные аспекты пути богопознания, показывая, что этот путь заключается не только в рациональном проникновении в суть этого пути, но и представляет собой выход за пределы естественного богопознания. То мистическое содержание духовной жизни, на которое указывали западные богословы в начале XIX в., стало получать осмысление в контексте русского православного богословия.

Изучая святоотеческое наследие и исследуя жизнь великих подвижников древности, русские богословы XIX в. приходили к пониманию того, что в святоотеческом наследии мистические аспекты раскрыты намного точнее и более глубинно, чем в интерпретации западных мистиков. Разницу в подходе к мистическому осмыслению духовной жизни между православным Востоком и христианским Западом русские богословы начали исследовать в своих диссертациях. В них можно выделить три направления.

1. Мистическое оправдание основных аспектов духовной жизни, таких как аскетизм, богопознание, благодать, спасение, обожение и другие.

2. Исследование мистических аспектов духовной жизни первых христиан, мучеников и подвижников благочестия.

3. Систематическое построение православной мистики (П. Минин, П. Аникиев, М. Новоселов и др.).

Со временем все больше и больше академических исследователей уделяют внимание непосредственно определению мистики и ее месту в контексте православного богословия. К таким авторам можно отнести

<sup>83</sup> Скабичевский А.М. Аскетические недуги в нашей современной передовой интеллигенции // Русская мысль. М., 1900. Кн. 10. С. 19.

<sup>84</sup> Цит. по: Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 409.



Н.А. Скабаллановича, В.В. Болотова, Л.И. Писарева, С.М. Зарина. Например, Н.А. Скабалланович в своем труде «Византийское государство и церковь в XI веке» отмечает, что Академия дала толчок в развитии богословия, философии и мистики, а также возможность опровергать оккультную форму мистики<sup>85</sup>. Скабалланович пишет, что хотя в Академии и других школах преподавали философские и богословские науки, тем не менее в обществе были востребованы и мистические науки, причем само общество было настроено мистически: «Эта сфера предоставлялась на долю внешкольного самоусовершенствования в науках и содержанием ее служило мистическое, таинственное значение»<sup>86</sup>. Этому способствовало то, как отмечает Скабалланович, что «вся жизнь греков от колыбели до гроба опоясана была точно магическим кольцом разного рода предсказаниями, предзнаменованиями, приметами»<sup>87</sup>.

Профессор Казанской Духовной Академии, доктор церковной истории Л.И. Писарев раскрывает некоторые мистические аспекты раннехристианской мысли. Например, он выделяет особое отношение мужей апостольских к спасению как великой тайне Домостроительства Божия<sup>88</sup>. Тайна Боговоплощения была сокрыта прежде веков в Троическом Совете, и только в Боговоплощении открылась истинная ее цель. «Домостроительство» нашего спасения, в свою очередь, мыслится как «три достославные тайны, совершившиеся в молчании Божиим»<sup>89</sup>.

Л.И. Писарев говорит, что «у мужей апостольских получило свое глубокое христологическое обоснование их учения о святой, т. е. одухотворенной плоти, — учение об обожествлении, совершающимся в личности человека»<sup>90</sup>. Этот процесс обожения и выражает мистический характер учения му-

<sup>85</sup> Скабалланович Н.А. Византийское государство и Церковь в XI в.: От смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина: В 2-х кн. СПб., 2004. С. 182.

<sup>86</sup> Там же. С. 212.

<sup>87</sup> Там же. С. 213.

<sup>88</sup> Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Век мужей апостольских. СПб., 2009. С. 321.

<sup>89</sup> Там же. С. 328.

<sup>90</sup> Там же. С. 357.

жей апостольских. Л.И. Писарев полагает, что Богопознание раскрывается в приобщении христианина-мистика к Божественному свету. Гнозис, который проповедовался мужами апостольскими, в отличие от гнозиса гностиков-еретиков, дает истинное ведение. Это ведение, «истинный гнозис», связывает человека с Богом не теоретически, но существенно и дарует ему нетление, бессмертие и вечную жизнь, которая поступает от источника всех Благ — Христа<sup>91</sup>. Кроме того, Л.И. Писарев различает субъективную мистику как явление духовной жизни и мистику как объективное явление, сочетая их в единый процесс спасения. Он замечает, что в учении о спасении у мужей апостольских «мистика составляет существенный составной элемент их религиозной интуиции»<sup>92</sup>. Как отмечает Писарев, термин *μυστήριον* употребляется в сотериологическом контексте: «У Игнатия Богоносца “тайнами, *μυστήρια*” называются девство Марии, рождение от нее Иисуса Христа и смерть Спасителя»<sup>93</sup>.

Таким образом, в богословских исследованиях мистика раскрывается как неотъемлемый аспект духовной жизни и процесса спасения. Вскоре под влиянием источников и святоотеческой литературы начинают появляться целостные критические исследования по православной мистике, среди которых работы С.М. Зарина, И.В. Попова, П. Минина, М.В. Лодыженского.

#### *Отечественные ученые С.М. Зарин и И.В. Попов*

С.М. Зарин (1875–1935) — наиболее глубокомысленный исследователь православного аскетизма и мистики<sup>94</sup>. Он рассматривает многие аспекты православной мистики настолько глубоко, что его исследования не потеряли актуальности до сегодняшнего дня. Как отмечает А.И. Сидоров, исследование С.М. Зарина по православному аскетизму — труд, «равного которому нет

<sup>91</sup> Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения... С. 360.

<sup>92</sup> Там же. С. 451.

<sup>93</sup> Там же. С. 452.

<sup>94</sup> См. о нем: Доброцветов П.К. Зарин С.М. // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19. С. 650-657.

не только в нашей церковной науке, но и в западной богословской и философской литературе»<sup>95</sup>. В своей книге «Аскетизм по православно-христианскому учению» он систематически исследует духовный опыт христианской жизни. Аскетизм как главное содержание духовного опыта рассматривается им всесторонне. В этом исследовании он касается многих тем православной мистики, которая является основным стержнем в процессе достижения духовного совершенства каждого христианина.

Исходным пунктом и конечной целью смысла жизни человека является спасение человека. При этом спасение С.М. Зарин понимает как обожение. В этом контексте он рассматривает основные аспекты православной мистики. Спасение совершается в общении, взаимодействии человеческой воли и Божественной благодати — в синергии (С.М. Зарин впервые в русской богословской литературе раскрывает православное учение о синергии, видя в нем основное содержание православной мистики).

Для того чтобы очертить взгляды ученого, следует рассмотреть его главную работу «Аскетизм по православно-христианскому учению», которая представляет собой суммарный итог исследований по мистике в предшествующей богословской науке. С.М. Зарин пишет: «Дело спасения человека, имея своей прямой целью *восстановление* богочеловеческого союза, в своем фактическом осуществлении должно быть *возрождением, оживотворением* или *воссозданием* природы человека к *новой* жизни. Таким образом, оно, как *воссоздание* падшего, есть новое *творение*. Совершить дело искупления, спасения человека мог, следовательно, один только Бог»<sup>96</sup>. Ученый описывает православное учение о воссоздании человека, которое рассматривается как путь духовного совершенства. Этот путь возрождения или воссоздания уже в корне отличается от того понимания, которое в него вкладывали мистики начала XIX века. Этот путь имеет следующие аспекты:

<sup>95</sup> Сидоров. А.И. Монументальный труд по святоотеческой аскетике С.М. Зарина // Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. XXXII.

<sup>96</sup> Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению... М., 1996. С. 30.

1. Человек имеет врожденные способности для достижения духовного совершенства и «органы» для восприятия благодати: «Человек путем сознательного и свободного богоуподобления, в личном союзе любви с Своим Первообразом, как своим “верховным благом”, призван был развивать и совершенствовать сообщенный ему задаток, полученный им залог истинной, блаженной жизни»<sup>97</sup>. Эту задачу Бог дал человеку еще до грехопадения<sup>98</sup>.

2. После Искупления перед человеком открыт путь к новой жизни — жизни мистика. Человек не может жить вне общения с Богом<sup>99</sup>. Человек способен общаться с Богом, понимать Его, исполнять Его волю и уподобляться Ему<sup>100</sup>. Бог вступает в общение с человеком, у которого есть возможности для такого общения и потребность в таком общении. Идеалом такого богообщения была жизнь человека в раю.

Согласно С.М. Зарину, спасение — это непрерывный, цельный процесс. Задача человека состоит в постоянном и постепенном восхождении к Богу<sup>101</sup>. И этот процесс — духовно-мистический, ибо осуществляется «причастием жизни божественной путем приближения к ней, т. е. уподобления содержания и направления жизни человеческой жизни Божественной»<sup>102</sup>. Этот путь все теснее и теснее приближает человека к Богу, преображает и соединяет его с Ним. Конечной целью спасения является обожение: «Следствием теснейшего, ближайшего, непосредственного общения природы человеческой с Божественной, результатом религиозно-нравственного единения человека с Богом должно было явиться — и действительно является в христианстве — некоторое реально-метафизическое преобразование человеческой тварной природы, которое у Святых Отцов Церкви называется “обожествлением” (θεώσις). ... Эта возможность “обожествления”, на которой собственно

<sup>97</sup> Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению... С. 10.

<sup>98</sup> Там же. С. 11.

<sup>99</sup> Там же. С. 12.

<sup>100</sup> Там же. С. 5.

<sup>101</sup> Там же. С. 14.

<sup>102</sup> Там же.

и основывается безусловное значение человека, должна была становиться все более и более конкретной, живою действительностью»<sup>103</sup>. Именно в непосредственном общении с Богом человек может достичь идеала, начертанного ему от вечности.

В соответствии с этим, С.М. Зарин полагает, что обожение человеческой природы было осуществлено в личности Христа. Боговоплощение составляет основную тайну и является базисом, исходной точкой спасения и обожения: «Соединив в Своем Лице воспринятое человечество с Божеством, Христос Спаситель положил основание теснейшему единению между Богом и человечеством уже в силу этого самого факта»<sup>104</sup>. Человеческая природа во Христе находится не только в самом теснейшем общении, но именно в единстве с Богом: «Христос не только восстановил человеческий род, но и “обожил” эту природу. Таким образом, в Лице Христа Спасителя фактически осуществилось воссоединение Божества и человечества, совершилось на самом деле, в живой действительности, новое творение природы человеческой»<sup>105</sup>.

Боговоплощение есть основание и начало пути каждого человека к Богу. И вне этого пути никто не может достичь усыновления и единения с Богом. Христос открыл путь к обожению для каждой отдельной личности.

Однако никто не может соединиться с Богом так, как это соединил в Своей Ипостаси Христос. Весь остальной род человеческий соединяется с Богом только через причастие Христу. Этот православный принцип особенно подчеркивает С.М. Зарин. Христос есть источник Божественной силы, Родоначальник восстанавливаемых и Образ восстановления. Отсюда и единственный путь, единственный способ для человека достичь спасения, которое совершено Иисусом Христом<sup>106</sup>.

---

<sup>103</sup> Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению... С. 16.

<sup>104</sup> Там же. С. 33.

<sup>105</sup> Там же. С. 34.

<sup>106</sup> См.: Там же. С. 40.

Общение человека с Богом совершается на разных уровнях — мистически-метафизическом и нравственно свободном<sup>107</sup>. В духовной жизни «средством усвоения “правды Христовой” являются многие средства духовно-этического порядка, но все же основным источником является мистический момент»<sup>108</sup>. В этом аспекте мистика соотносится как с догматическим осмыслением вероучения, так и с этическим, духовно-нравственным состоянием, или духовным опытом.

Исследователь осмысляет и собственно мистический опыт. Он считает, что общение человека с Богом носит свободный, личностный характер. Переживание этого общения обоюдное, сознательно-свободное, оно не одностороннее, но реальное. Здесь исключается одно лишь психологическое напряжение или чувственное переживание человека — без реального присутствия Божественной Личности Христа в этом общении православная мистика превращается в мистику «естественно человеческого, хотя и возвышенного порядка»<sup>109</sup>.

Согласно С.М. Зарину, мистический опыт имеет два основных аспекта: объективно-реальный и субъективно-феноменальный. Первый заключается в общении и соединении человека с Богом посредством Таинств. Второй проявляется через совместное действие Божьей благодати и усилий человека, в синергии, или соработничестве: «Реальное общение со Христом, будучи явлением порядка мистического, достигается фактически через особые, осуществляемые в истинной Церкви Христовой, богодарованные средства — таинства (μυστήρια), через которые подаются человеку именно сверхъестественные, т.е. превышающие обычный порядок природы дарования, сообщаются “божественные силы”, необходимые для жизни и благочестия»<sup>110</sup>.

Но одно участие в Таинствах не охватывает всю духовную жизнь христианина. Таинства фиксируют основные моменты духовной жизни, свиде-

<sup>107</sup> См.: *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению... С. 44.

<sup>108</sup> Там же. С. 65.

<sup>109</sup> Там же. С. 45.

<sup>110</sup> Там же. С. 48.

тельствуют о ее реальности, но богообщение должно охватывать всю жизнь человека постоянно, непрерывно, поглощая целиком его душу и тело. Не только сознание участвует в богообщении, но и подсознание, не только умственная деятельность, но и сверхразумное постижение. Это может осуществляться в полной мере только на мистическом уровне между всеми силами человека и божественной энергией — благодатью. В современной богословской интерпретации это состояние духовного опыта называется синергией, соработничеством Бога и человека. Из этого и проистекает основная мистическая триада: действие божественной энергии, содействие человеческой свободной воли и его усилий, и, как результат, обожение всей природы человека<sup>111</sup>.

С.М. Зарин стремится описать действие благодати. Благодать Божия воздействует на человека, на каждую личность посредством Святого Духа, она воздействует на его волю, на личные силы и индивидуальные способности человека. Как же это отражено в православном святоотеческом контексте? Ученый пишет, что действие Божественной благодати на человеческую личность не подавляет человеческих сил и личностных способностей, но осуществляется как содействие со стороны благодати и соработничество со стороны человека божественной силе «при совместном с действием благодати в человеческом подвиге»<sup>112</sup>. По православному учению, как отмечает ученый, человек не является безучастным к воздействию благодати, он является не только объектом воспринимающим, но и субъектом соизволяющим. Он всеми своими силами участвует в своем спасении.

В святоотеческом учении этот процесс описывается следующим образом. Человек как образ и подобие Божие имеет свойство свободного само-

---

<sup>111</sup> См.: Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению... С. 64. Как отмечает ученый, синергия означает содействие, даже помощь (Иак. 2.22; Рим. 8.28; 16.3; 9.21; Филп. 2.25; 4.3; Колс. 4.11; 2 Кор. 1.24; 8.23; Филим. 1.24; Сол. 3.2), соответственно, «συνεργέω и συνεργός в Новом Завете употребляются также, в частности, для обозначения тесного, неразрывного взаимодействия Божественных и человеческих сил собственно в деле утверждения на земле царствия Божия» (Там же. С. 75).

<sup>112</sup> Там же. С. 83–85.

определения: «*Αὐτεξουσιότης*, свойственная человеку, как разумному существу, способность сознательного выбора (*προαίρεσις*) из различных стремлений (*ὄρεξις*), способность принимать решение (*κρίσις*) в пользу одного из них, с точки зрения присущего человеку критерия добра и зла»<sup>113</sup>. Следовательно, *αὐτεξουσιότης* определяет образ жизни и проявление человеческой воли отличное от животных. Человек отличается от животных тем, что ему присущи такие свойства, которые делают его *λουικός* и которые объединяются в той высшей стороне его существа, которые обозначаются обычно названиями *ὁ λόγος* или *ὁ νοῦς*. В обычном процессе восприятия выстраивается определенная цепочка: желание, обсуждение, или исследование, совет, или совещание, решение, затем возникает чувство привязанности, затем происходит выбор, и совершается волевое действие. Но в мистическом восприятии благодати основные ступени составляют расположение (*γνώμη*) и соизволение (*προαίρεσις*). Без расположения и соизволения человек не может приобщиться Божественной благодати<sup>114</sup>.

Что это значит для православной мистики? Здесь раскрывается способ преображения человека. Человек имеет приобретенные и врожденные способности. Врожденные свойства определяют его как высшее творение, но этого недостаточно для достижения спасения — высшей степени духовного совершенства. Здесь необходимо, чтобы человек не просто проявил расположение и соизволение, необходимо, чтобы он, используя все средства, преодолел природные свойства и вышел на новую ступень духовного бытия. Необходим подвиг, поскольку достижение высшей ступени может совершиться только через него. Отсюда необходимость аскетического опыта. Но этот процесс не совершается одними усилиями человеческой воли. Усилия необходимы, но сам процесс совершает Божественная благодать. Человек, освобож-

<sup>113</sup> *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению... С. 79.

<sup>114</sup> Там же. С. 81.



даясь от власти греха, всегда стремится к благу. А верховное Благо есть Бог<sup>115</sup>.

Хотя Зарин и не рассматривает подробности мистического познания как сверхразумного, выходящего за пределы умственной деятельности, тем не менее он видит в этом не только интеллектуальный аспект, но и аспект причастия. Он пишет, что для человека «доступно — в жизни и в познании — причастие таких сторон Божественного бытия и жизни, которые непосредственно принадлежат существу Божественной природы, из нее проистекают и ею обуславливаются — в своем содержании и особенностях. Божественная Личность есть субстанция в идеальном смысле; в Ней внутренняя сущность неотделима от свойств, но и не сливается с ними, сообщая им реальное качественно определенное содержание»<sup>116</sup>.

Интересно, что С.М. Зарин исследует учение святителя Григория Паламы, а именно, его учение о непознаваемости Божественной сущности и познаваемости энергий. Ученый пишет, что христианское учение об одновременно и познаваемости, и непознаваемости Бога «не заключают в себе взаимного противоречия. “Бога никто не видел никогда” и, с другой стороны, чистые сердцем видят Бога. Это означает, что Сам Господь, невидимый по Своей сущности, по Своей энергии и благодати видим для тех, которые уподобились Богу... Одно в существе Божиим несообщимо, а другое — сообщимо, — и то, что мы имеем общение с Божественной природой и то, что мы этого общения не имеем»<sup>117</sup>. Здесь, как нам кажется, не хватает ключевого слова, которое расставляет акценты в православной мистике, — это «нетварность» Божественной благодати как общее проявление божественных свойств. Впрочем, у свт. Григория Паламы абсолютная непознаваемость Божественной природы выражается вполне определенно. В соответствии с этим С.М. Зарин раскрывает православное мистическое учение. Он пишет, что

---

<sup>115</sup> Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению... С. 81.

<sup>116</sup> Там же. С. 405.

<sup>117</sup> Там же. С. 406.

Бог, «во внутренних глубинах Своей природы остается недоступным человеку, непостижимым для него, но как Абсолютная Личность... обнаруживает и проявляет Свои существенные свойства, особенно же ясно открывает их в Своем непосредственном воздействии на человеческую личность; и в этих отношениях и воздействиях человек получает возможность истинно “познавать” Бога в Его свойствах... И эти свойства имеют несомненно объективное значение, поскольку они берут свое начало в Божественном существе, и в Нем имеют свое основание»<sup>118</sup>.

Таким образом, можно сказать, что С.М. Зарин впервые создал целостную картину православной мистики. Хотя он не ставил перед собой задачу раскрытия «теории православной мистики» но, оправдывая аскетизм с мистической точки зрения, он сформулировал определенную концепцию мистического учения в свете православного понимания Предания.

Основные аспекты мистики, по мнению С.М. Зарина, суть следующие:

1. Все, что связано с Богом, покрыто тайной для человека. Это круг великой тайны, он заключает в себе тайну сотворения человека. Человек есть мистик в силу его устройства. Он имеет способности богопознания и богообщения, в нем потенциально заложены божественные возможности. Он не может жить вне Бога. Богопознание – это мистический процесс, как достижение любви и сверхразумное постижение.

2. После грехопадения основная цель — спасение, воссоздание человека, в этом заключается весь ход домостроительства Божия и спасение человека. И здесь центральное место занимает тайна Боговоплощения.

3. Христос, соединив в Себе природу Божественную и человеческую, обожил последнюю и показал каждому человеку путь к обожению. Преображение, трансформация, обожение есть основные аспекты православной мистики.

---

<sup>118</sup> Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению... С. 408.

4. Тайна спасения неразрывно связана с тайной синергии Божественной благодати и человеческой воли. Результат — обожение, энергичное соединение с Богом. Благодать и усилия человека определяют синергию как основное содержание православной мистики.

5. Конечный результат мистики: рождение нового человека — мистика, рождение жизни вечной, нового измерения жизни в Божественном свете.

Как заключает С.М. Зарин, «участие человека в жизни Христа... не может быть фактом естественным, а должно быть фактом мистическим, таинственным»<sup>119</sup>. В этом и заключается содержание православной мистики: синергия человеческой и Божественной энергии (благодати). В этом — отличительные черты православной мистики по сравнению с другими формами мистицизма.

Мч. И.В. Попов (1876–1938, прославлен в 2003 г., память 8 февраля по н. с.) в начале XX века исследует вопросы, относящиеся к мистическому богословию, в частности, понятие обожения. Его перу принадлежит статья «Идея обожения в древневосточной церкви»<sup>120</sup>, в которой он раскрывает идеал обожения — центрального понятия православной мистики.

Идея «обожения» (θεώσις), как считает И.В. Попов, «составляла самое зерно религиозной жизни христианского Востока»<sup>121</sup>, вокруг которого концентрировались все вопросы догматики, этики и мистики. Это является основой религиозной жизни христианского Востока. В древности в это понятие вкладывался тот смысл, что человеку надлежит стать Богом. И это стремление стать Богом не только не вызывало нареkania, но и наоборот — являлось главным стимулом христианской жизни. Главные формулы древнехристианского периода: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом», «Сын Божий соделался Сыном Человеческим, чтобы сыны человеческие сделались

<sup>119</sup> Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению... С. 44.

<sup>120</sup> Попов И.В. Идея обожения в древневосточной церкви // *Он же*. Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2005. Т. 1. С. 17–48.

<sup>121</sup> Там же. С. 17.

сынами Божиими»<sup>122</sup>. Какой смысл в эти формулы вкладывали древние писатели и богословы? Стать богом — означало достигнуть спасения, Царствия Божия, единения с Богом. В этом стремлении выражалась «жажда физического обновления через общение с Божественной природой», достижения «святости личности» в результате «преобразования Божественной силой самой природы человека»<sup>123</sup>.

Как отмечает И.В. Попов, в начале XX века понимание обожения и достижения богоподобного состояния отличалось от понимания в древности. Во-первых, сама идея обожения «в современном богословии является совершенно забытой». Во-вторых, даже для богослова сегодня подобное «выражение звучит слишком притязательно»<sup>124</sup>. Ученый стремится объяснить, что понятие «стать богом» использовалось не в онтологическом смысле, а в первую очередь в духовно-нравственном. Так, о святителе Афанасии он пишет, что с объективной стороны религиозный идеал св. Афанасия сводится к обожению, преображению человеческой природы и ее естественных свойств, результатом которого будет «вознесение души и тела на небо»<sup>125</sup>. И.В. Попов полагает, что святитель Афанасий понимал обожение в таком смысле, в каком современный человек понимает такое выражение, как «сверхчеловек». И здесь в этом понимании Попов делает шаг назад, ибо мистик ищет Бога не как образ для подражания, и не сверхчеловеком он хочет стать, а богом в истинном смысле, он ищет приобщаемого Бога, ибо это гарантия его обожествления: что не воспринято, то и не обожествлено. Мистик ищет не только исцеления смертной и тленной природы действием божественной благодати, дарующее ему свободу от греха и нравственных несовершенств, он стремится не только достигнуть сверхъестественных свойств своей природы, превышающих ее границы силу и получить власть над физической природой и де-

<sup>122</sup> Попов И.В. Идея обожения в древневосточной церкви... С. 17.

<sup>123</sup> Там же. С. 18.

<sup>124</sup> Там же. С. 17.

<sup>125</sup> Попов И.В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского // *Он же*. Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2005. Т. 1. С. 92.

монами, но главное для него самому стать богом по благодати, быть соучастником божественной жизни<sup>126</sup>.

И далее Попов делает еще один шаг назад и связывает православную мистику с неоплатонической системой богопознания. Он учит, что идея обожения древневосточной Церкви имела два направления: «Исходной точкой для первого служила обоженная плоть Христа, для второго — христианское учение о Боге в неоплатонической обработке. Поэтому первое направление мы назовем реалистичной формой обожения, а второе — идеалистической»<sup>127</sup>. К представителям первой формы обожения Попов относит следующих святых: Иринея Лионский, Афанасий Александрийский, Кирилл Иерусалимский и другие. Представители второй формы: Климент Александрийский, Ориген, Каппадокийцы, псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник и другие. Он пишет, что Отцы, приверженцы первой формы обожения, «полагали физическое соединение Божества с душой и телом спасаемых», мыслили это соединение по схеме стоической философии, используя для понимания этого соединения такие термины, как смешение ( $\mu\acute{\iota}\xi\varsigma$ ) и срастворение ( $\kappa\rho\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ ). Отцы второй формы принадлежали к богословам наиболее образованным, которые свои богословские суждения облекали «в философские формы и не чуждались лучших сторон неоплатонизма, владевшего тогда всеми умами и привлекавшего к себе все сердца»<sup>128</sup>.

Как отмечает в комментариях А.И. Сидоров, «это деление понимания обожения не отвечает действительности и носит искусственный характер»<sup>129</sup>. Однако, утверждая влияние неоплатонизма на христианские идеи обожения, И.В. Попов в то же время проводит и различия между христианством и неоплатонизмом. Он пишет, что святоотеческое учение никогда не отождествлялось с неоплатоническим и не утрачивало своего ортодоксального христианского характера. «Для неоплатоников Бог — это физическая сила,

<sup>126</sup> Попов И.В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. С. 92.

<sup>127</sup> Попов И.В. Идея обожения в древневосточной церкви... С. 19.

<sup>128</sup> Там же.

<sup>129</sup> Там же.

бессознательная в своей внутренней жизни и не свободная во внешнем самораскрытии. Он не вступает в нравственные и личные отношения с человеком, Его промысел в мире, — только законосообразная связь причин и следствий»<sup>130</sup>. Самое главное, что отличает мистику неоплатоников от христианства, как показывает И.В. Попов, это то, что в неоплатонизме нет молитвы: «Молитвы человека не восходят к Нему»<sup>131</sup>.

И.В. Попов замечает, что для Святых Отцов «спасение состоит в обождении»<sup>132</sup>, но на этом он не акцентирует внимание и не раскрывает прямую связь спасения и обождения. Описывая это учение, он выделяет три существенных момента в понимании обождения: «Обожение есть, во-первых, нравственное единение с Богом, уподобление Его свойствам, во-вторых, единение интеллектуальное, то внутренне единство, которое устанавливается между познающим субъектом и познаваемой истиной, в-третьих, слияние двух неделимых в чувстве взаимной любви... Человека соединяет с Богом богоподобие нравственно измененной личности, экстаз ума и экстаз любви»<sup>133</sup>. И.В. Попов считает, что идеал обождения предполагает «изменение самой природы человека, достижение богоподобия, но не в нравственном только отношении, а и в физическом. ... Средством для достижения этого идеала видели в теснейшем общении с Божеством, не нравственном только, но и физическом»<sup>134</sup>. Далее он продолжает: «Выйти из ограниченности своей человеческой природы и претвориться в Божественное естество — вот что составляло последнюю цель отречения, длинного и долгого подвига»<sup>135</sup>. Здесь остается недоговоренным, что именно подразумевает Попов под физическим общением, и что такое «претвориться в Божественное естество». Он в своих трудах не поднимает тему нетварности божественной благодати, следова-

<sup>130</sup> Попов И.В. Идея обождения в древневосточной церкви... С. 30.

<sup>131</sup> Там же.

<sup>132</sup> Там же. С. 32.

<sup>133</sup> Там же. С. 34.

<sup>134</sup> Попов И.В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского // *Он же*. Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2005. Т. 1. С. 130.

<sup>135</sup> Там же.

тельно, и ее свойств, а без этого любое общение с Богом не носит онтологического характера.

Поэтому, хотя И.В. Попов и понимает мистику как один из аспектов не только духовной жизни, но и религии вообще, но что касается обожения, то мистика здесь играет второстепенную роль, поскольку мистика для него — это «крайне неопределенное» понятие, не имеющее «ясно очерченных границ»<sup>136</sup>. После этого ученый предлагает на примере мистики Плотина, имеющего, как он считает, «близкое отношение к христианскому», «выразить это понятие в форме логически правильного определения»<sup>137</sup>. Однако нужно заметить, что этим он ставит определение мистического в рамки религиозно-философских принципов, которые не совсем сходятся с христианством и противоречат духовному опыту подвижников. Эта особенность характерна и для большинства русских богословов XIX века — при исследовании христианской мистики все они видят неоплатонизм в качестве ее первоисточника. Например, И.В. Попов отмечает, что «близкое сродство с только что изложенными мистическими элементами философии Плотина имеет обоснование аскетизма и удаление от мира в творениях преподобного Макария Египетского»<sup>138</sup>. Как видно, ученый сближает мистический опыт преп. Макария и неоплатоников, причем он видит близость именно в духовном состоянии: «То, что роднит между собой мистицизм<sup>139</sup> христианский с философским, лежит в сходстве мистических состояний духа, непосредственно переживаемых всеми мистиками и служащих точкой отправления для мистических теорий»<sup>140</sup>. Таким образом, И.В. Попов видит сходство неоплатонизма и христианства в опыте переживания богообщения, при этом разница заключается в теории: «Теория мистицизма и истолкование мистических состояний духа у

---

<sup>136</sup> Попов И.В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского... С. 123.

<sup>137</sup> Там же.

<sup>138</sup> Там же. С. 129.

<sup>139</sup> У И.В. Попова, как и у многих других авторов, термины «мистика» и «мистицизм» взаимозаменяемы.

<sup>140</sup> Там же.

прп. Макария всецело церковные. ... Именно в теоретическом истолковании мистических состояний духа между философией Плотина и аскетическими творениями Макария и лежит черта глубочайшего различия, а между тем влияние неоплатонизма на круг идей подвижника и могло бы быть доказано только совпадением в этом пункте»<sup>141</sup>. Это так, согласно И.В. Попову, потому что «философская сторона неоплатоновской мистики оказывала заметное влияние на мистику церковных писателей и даже подвижников», некоторые из сочинений христианских мистиков имели «поразительное сходство с учением Плотина»<sup>142</sup>. Следовательно, И.В. Попов считает внешнюю форму мистики в целом и экстаза в частности определяющей, а содержание мистического процесса (его духовно-опытная часть) — второстепенной, при этом действие благодати и взаимодействие ее с человеческой волей почему-то вообще не учитывается.

Конечно, такое отношение к мистике не могло не наложить отпечаток на отношение к мистическому богословию в русской науке, поэтому необходимо было приложить определенные усилия, чтобы преодолеть такое понимание мистики. Это сделают богословы XX века, преимущественно русского зарубежья, после «открытия» учения Паламы.

Впрочем, как нам представляется, С.М. Зарин, современник И.В. Попова, предлагает более корректное прочтение мистической традиции<sup>143</sup>. В частности, Зарин ссылается на свт. Григория Паламу, учение которого дает «возможность и действительность — для людей достойных — созерцать Бога непосредственно»<sup>144</sup>. Ученый разъясняет, каким образом необходимо понимать единение человека с Богом, которое состоит из двух составляющих — онтологическое и этическое. Но вернемся к И.В. Попову.

По его мнению онтологический аспект причастия человека к Богу проявляется в неоплатонизме: «Обожение понимается в смысле реального при-

<sup>141</sup> Попов И.В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского... С. 129.

<sup>142</sup> Там же.

<sup>143</sup> Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению... С. 409.

<sup>144</sup> Там же. С. 109.



сутствия Бога в человеке», причем это присутствие осуществляется согласно неоплатонической схеме причастия — человек по мере уподобления Богу воспринимает «в себя все более и более божественных сил»<sup>145</sup>. Здесь причастие понимается как онтологическое соприкосновение человеческой и божественной природ, что предполагает растворение человека в Боге. Для неоплатонизма это было естественно: с Единым невозможно личное общение, но в неоплатоническом построении человек носит в себе божественное начало и это начало онтологически совместимо с природой божества<sup>146</sup>. Поэтому и возможно причастие человека Богу в неоплатонизме. В христианстве же природа человеческая онтологически несовместима с Божественной, между сущностью человека и Бога — непреодолимая пропасть. И.В. Попов это прекрасно понимает, поэтому причастие Богу в каждом пункте он описывает по-разному. В частности, он не допускает онтологического причастия человеческой природы и Божественной по сущности, но при этом складывается впечатление, что он не видит и возможности онтологического причастия человека к Божественной благодати, из-за чего он переносит понимание причастия из онтологической плоскости — в духовно-нравственную: «Присутствие Бога в свободно созданной качественной определенности нравственного характера есть его обожение»<sup>147</sup>.

Здесь он также выделяет три пункта.

1. Причастие осуществляется через уподобление по методу установления тесных отношений между образом и первообразом: человек, отобразивший в себе Бога, становится как бы Его живой иконой, носителем Его Божественных сил.

2. Путь интеллектуального познания. Человек переходит за грань дискурсивного мышления в область сверхразумного познания: «Став таким образом выше самого себя, превзойдя саму свою природу, он входит в непо-

<sup>145</sup> Попов И.В. Идея обожения в древневосточной церкви... С. 36.

<sup>146</sup> См.: *Emilsson E. Plotinus. New York, 2017. P. 335-347.*

<sup>147</sup> Попов И.В. Идея обожения в древневосточной церкви... С. 36.

средственное единение с Богом, как бы отождествляется с Самим непознаваемым. Это состояние экстаза... Состояние экстаза связано с ощущением близости Божества и непосредственного единения с Ним, отождествления. «Ум, выходя из себя, становится Божиим». Такое соприкосновение с Богом есть обожение души, как бы восприятие ею в себя Бога»<sup>148</sup>. Эта оговорка «как бы» и не дает представить истинное содержание православной мистики.

3. Согласно И.В. Попову, процесс интеллектуального познания сопровождается сильным чувственным переживанием. Ученый пишет, что «по воззрениям и личному религиозному опыту церковных мистиков» в человеке происходит интенсивное развитие и переживание любви к Богу — «они много говорят о любви верующей души к Богу, даже об эросе»<sup>149</sup>. Концентрируя свое внимание и переживание на идее любящего Бога, они достигают такой интенсивности переживания, что в этом переживании входят в состояние экстаза, любовного эроса: «Сосредоточие чувства на идее Бога, составляющее процесс, совершенно параллельный познавательному, есть необходимое условие единения с Богом и обожения»<sup>150</sup>. В учении о любви у него прослеживаются нотки фенелоновского учения о «чистой любви». И хотя муч. И.В. Попов ссылается на «Ареопагитики», но любовь у него обладает, во всяком случае, экстатическим характером, она заставляет выходить человека из себя и отдаваться предмету любви так, что уже не человек живет в себе, но тот, кого он любит. В этом чувственном экстазе, как представляется, слишком много искусственности, лирики, не хватает реализма духовного опыта подвижников, которые учили об умной молитве, о соединении ума с сердцем, сердечной молитве, которая изменяет всю жизнь человека. Можно даже сказать, что такие переживания, которые описывает муч. И.В. Попов, более характерны для западной мистики переживания, мистики любви. Вместе с тем ученый подчеркивает определенную зависимость этики от мистики на пути

<sup>148</sup> Попов И.В. Идея обожения в древневосточной церкви... С. 42.

<sup>149</sup> Там же. С. 43.

<sup>150</sup> Там же. С. 47.

богопознания: «Логика христианского мистицизма создавала благоприятные условия для разработки идеала внутренней чистоты... Она признавалась средством для достижения высших религиозных благ — существенного общения с Богом»<sup>151</sup>.

И.В. Попов отмечает, что идеал обожения — человеческая природа во Христе, которая достигла абсолютной полноты обожения. Касаясь Фаворского света, он говорит, что Бог есть свет, но не указывает, что этот свет есть «нетварная» сила, которая обоживает человека и делает его причастным Богу. Он не упоминает об энергии Божией как «нетварной» обоживающей силе и потому понятие экстаза он переводит в плоскость интеллектуально-чувственных и нравственных переживаний. Впрочем, необходимо отметить, что указанные недостатки описания мистического у И.В. Попова объясняются содержательной стороной статей, в которых ученый не стремился дать собственное видение мистицизма, но описывал и сопоставлял взгляды древних подвижников в контексте античной мысли. К примеру, в другом сочинении, посвященном блаж. Августину, И.В. Попов совершенно ясно указывает на различие восточного и западного понимания Бога. А именно, если Августин отождествляет сущность Бога с ее силами, то Каппадокийцы проводят между ними четкое различие<sup>152</sup>. Следовательно, ученый прекрасно понимал суть учения восточной Церкви о сущности и энергиях, что имеет непосредственное отношение к теме обожения.

Тем не менее не будет преувеличением сказать, что в XIX и начале XX вв. в России и за рубежом под влиянием неоплатонизма сложилось устойчивое представление об экстазе как кульминационном пункте мистицизма<sup>153</sup>. При обсуждении понимания «обожения» и «экстаза» они говорили скорее о

<sup>151</sup> Попов И.В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского... С. 186.

<sup>152</sup> Попов И.В. Личность и учение блаженного Августина // *Он же*. Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2005. Т. 2. С. 524–527.

<sup>153</sup> Минин П. Мистицизм и его природа. Киев, 2003. С. 10.

точках соприкосновения христианства и неоплатонизма, о влиянии неоплатонизма на христианство.

В самом деле, в христианстве есть реальное и осязаемое живое общение с Богом, личное откровение, действие благодати. И если Отцы Церкви учили, что Христос спасает нас, поскольку Его человеческая природа соединена с Божественной, а Дух Святой обоживает нас, поскольку Он истинный Бог, то они также утверждали, что мы познаем Бога настолько, насколько Он познал нас (т.е. Бог знает нас лучше, чем мы, находясь в греховном состоянии, знаем себя и познаем Бога); согласно апостолу Павлу: «Теперь я знаю отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор. 13.12). Взаимное познание есть мистический принцип христианства. В неоплатонизме — переживание и осмысление одностороннее, только со стороны человека. Единое не переживает, не познает, не дает ответа, и самое главное — не дает спасения. Человек делает все сам своими усилиями. Но где нет ответа, где нет живого общения, там мистика превращается в гносеологию, чувственные переживания и психологические аффекты. И как бы не представляли мистику неоплатонизма как процесс самопознания или раскрытия в себе божественных свойств, но все равно ключевым пониманием остается: человек — субъект, а Единое — объект. Но человек своими усилиями не способен достичь отождествления субъекта и Объекта, а помощи ждать неоткуда и на этом пути человек обессиливается в своих поисках истины. Мистика неоплатонизма, как и всякая другая нехристианская мистика представляет собой процесс человеческой деятельности, умственной, чувственной или другой. Человек любит то, что его не любит, и по существу любить не может. В христианстве же, напротив, именно наличие благодати, обоживающей и действующей, является главным содержанием мистики. Без действия Божией благодати, энергии, и христианская мистика превращается в мечтание и фантазии, что в аскетическом духовном опыте называется состоянием духовной прелести.

### 4.3. Оценка мистики и аскетизма в трудах русских мыслителей

Многие русские мыслители касались темы мистики в своих работах. Например, среди наиболее известных авторов следует упомянуть Е.Н. Трубецкого, свящ. П. Флоренского, А.П. Карсавина, В.И. Иванова, Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева, Б.П. Вышеславцева, А.Ф. Лосева. Все эти авторы так или иначе касались темы мистики или мистицизма<sup>154</sup>, причем некоторые из них вполне разделяли пафос М.А. Новоселова, о котором пойдет речь ниже, полагая, что мистика есть неотъемлемая часть христианского вероучения. Тем не менее объем этого материала столь велик, что потребовалось бы написать отдельную работу, чтобы раскрыть эту тематику. Кроме того, некоторые из упомянутых авторов интересовались не столько православными мистическими учениями, сколько общехристианскими. Так, общеизвестен интерес Н.А. Бердяева к германской мистике (Бёме, Баадер, Силезиус и др.). Д.С. Мережковский в 1940-1941 гг. пишет трилогию об испанских мистиках («Св. Тереза Иисуса», «Св. Иоанн Креста», «Маленькая Тереза»), он также создает трилогию о «примордиальном христианстве» («Тайна Трех: Египет и Вавилон» (1925), «Тайна Запада: Атлантида-Европа» (1930), «Иисус Неизвестный» (1932—1934)). Вяч.И. Иванов интересовался теософией и антропософией, что приводило его скорее к внецерковной форме мистики синкрети-

<sup>154</sup> См., например: *Трубецкой Е.Н.* Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи. М., 1916; *Он же.* Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства, М., 1917; *Он же.* Мирозерцание В.С. Соловьева. В 2 т. М., 1994-1995; *Флоренский П., свящ.* Не восхищение непщева (К суждению о мистике). Сергиев Посад, 1916; *Он же.* Столп и утверждение Истины. У водоразделов истины. М., 1990; *Карсавин Л.П.* Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках преимущественно в Италии. Пг., 1915; *Он же.* Св. отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М., 1994; *Иванов В.И.* Дионис и прадионисийство. СПб., 1994; *Ivanov V.I. Dostojewskij: Tragödie - Mythos - Mystik.* Tübingen, 1932; *Обатнин Г.В.* Иванов-мистик: Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вяч. Иванова (1907-1919). М., 2000; *Бердяев Н.А.* Философия свободы. М., 1911; *Он же.* Смысл творчества (Опыт оправдания человека). М., 1916; *Он же.* Самопознание. Париж, 1949; *Он же.* Царство Духа и царство кесаря. Париж, 1949; *Вышеславцев Б.П.* Сердце в христианской и индийской мистике. Париж, 1929; *Он же.* Этика преображенного эроса. Париж, 1931; *Лосев А.Ф.* Миф. Число. Сущность. М., 1994; *Он же.* Диалектика мифа. М., 2001; *Он же.* Эстетика Возрождения. М., 1978.

ческого характера. Конечно, нельзя не упомянуть о мистицизме свящ. П. Флоренского и его имяславческих представлениях. Однако сколь-либо подробное рассмотрение взглядов указанных мыслителей не соответствует напрямую тематике диссертации. Поэтому, отдавая себе отчет в важности их дальнейшего исследования, мы сосредоточимся лишь на тех фигурах, которые нам представляются наиболее важными в контексте исследуемого предмета.

### *В.С. Соловьев*

В русской религиозной философии концепция мистического формировалась под влиянием западного мышления. Пожалуй, ее наиболее ярким представителем является В.С. Соловьев. О его философии<sup>155</sup> написано довольно много работ, в том числе и о его мистицизме<sup>156</sup>. В.С. Соловьев дает отличное от богословского, оригинальное определение мистики, которое легло впоследствии в основу определения советской энциклопедии. Мистикой он называет особый род религиозно-философской познавательной деятельности, который превосходит обычные способы познания истины, такие как эмпирический опыт, чистое мышление, предание или авторитет, в результате чего человек достигает возможности «непосредственного общения между познающим субъектом и абсолютным предметом познания — сущность всего или божеством». Основой такого познания «существеннейшая основа истинного познания», выступает мистический опыт: «внутреннее общение человеческого духа с абсолютным». Исходя из мистического опыта «появляются учения, которые, смотря по преобладанию в них религиозного

---

<sup>155</sup> См. *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // *Он же.* Собрание сочинений. СПб., 1912. С. 1–168.

<sup>156</sup> См. напр.: *George M.* *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs.* Göttingen, 1988; *Бурмистров К.* Владимир Соловьев и Каббала. К постановке проблемы // *Исследования по истории русской мысли / Под ред. М.А. Колерова.* М., 1998. С. 7-104; *Гайденок П.П.* *Искушение диалектикой: Пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева // Вопросы философии.* М., 1998. № 4. С. 75-93; *Кравченко В.В.* Владимир Соловьев и София. М., 2006; *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. М., 2007.

или философского элемента, обозначаются как *мистическое богословие, мистическая философия* или *теософия*»<sup>157</sup>.

В.С. Соловьев различал мистику двух родов: мистику реальную, или опытную, и мистику религиозно-философскую, или познавательную. Первая есть «совокупность явлений и действий, особым образом связывающих человека с тайным существом и силами мира, независимо от условий пространства, времени и физической причины»<sup>158</sup>. В свою очередь, реальную, или опытную, мистику Соловьев подразделял на мистику прорицательную (ясновидение, гадание) и мистику деятельную, или оперативную (магия, теургия, некромантия, чародейство, спиритизм). Сюда же Соловьев относил и гипнотизм, или, как он выражался, «животный магнетизм»<sup>159</sup>, что свидетельствует о явной склонности Соловьева усматривать мистику во всяком недостаточно изученном явлении.

Согласно В.С. Соловьеву, реальная мистика (в обоих своих видах) разделяется по достоинству, значению предмета и среды мистического взаимодействия на мистику божественную, естественную и демоническую<sup>160</sup>. При этом христианская мистика, полагает В.С. Соловьев, оказалась под влиянием античной философии, в частности неоплатонизма. Неоплатонизм оказал влияние на христианское богословие, в частности влияние неоплатонизма можно проследить у Оригена, затем в религиозно-философской системе Дионисия Ареопагита, которая получила название «мистическое богословие». Одновременно возникает и развивается особый тип монашеского мистического богословия сначала в Египте (Макарий египетский (IV в.), а затем и в Сирии (Исаак Сирийский (VI в.)). Впоследствии «отшельническая теософия» сосредоточилась в Афонских монастырях. Мистический опыт Афонской мистики тесно был связан с «особым психофизическим методом для произведения экстати-

---

<sup>157</sup> Соловьев В.С. Мистика и мистицизм // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. СПб., 1896. Т. 19. С. 455.

<sup>158</sup> Там же. С. 454.

<sup>159</sup> Там же.

<sup>160</sup> Там же.

ческих состояний (так называемое “умное делание”), переходя таким образом из умозрительной в опытную или реальную». Переживания мистического опыта записывались, и впоследствии, были соединяемы в особые сборники. Один из таких сборников, получивший название *Добротолюбия* (φιλοκαλία), в XVIII в. переведен был в Молдавии с греческого языка на церковнославянский русскими иноками под руководством преподобного Паисия Величковского, а затем в России «Добротолюбие, отчасти в другом составе, было издано на русском языке епископом Феофаном»<sup>161</sup>.

Определение мистики в таком виде, по всей вероятности, использовали П. Минин и И.В. Попов. Соловьев поставил на повестку дня одну из главных проблем мистики: поиск основного содержания мистического опыта. В основу определения мистики ставится не богословское содержание, а мистический опыт. Как отмечает В.В. Кравченко, что Соловьев мистический опыт целостного единения человека с Божеством называет «пантеистическим чувством». Эта особенность, согласно философу, характерна как для многих религий, так и для мировоззрения целого ряда религиозных философов, таких как Спинозы и Гете, а также выражается в некоторых поэтических системах европейской метафизики. «Подобная трактовка мистицизма в духе “пантеизма” будет характерна и для будущего бестселлера в России начала XX века — книги У. Джеймса “Многообразие религиозного опыта”, и для работы Р. Бекка “Космическое сознание”, и для целого направления “псевдovосточных культов” в западной культуре всего XX века»<sup>162</sup>. После этого возникает проблема: является ли мистический опыт универсальным для всех форм мистики, или каждая форма мистики имеет свой собственный мистический опыт? Эта проблема в современной науке не решена и до сих пор.

<sup>161</sup> Соловьев В.С. Мистика и мистицизм. С. 455.

<sup>162</sup> Кравченко В.В. Соловьев и София. М., 2006. С. 15.



Критика определения мистики, данного В.С. Соловьевым, появилась еще в начале XX столетия<sup>163</sup>. В частности, у профессора нравственного богословия МДА М.М. Тареева. С одной стороны, М.М. Тареев восхищался философской системой всеединства Соловьева: «Философская система В.С. Соловьева представляет из себя замечательный опыт всеобъемлющего синтеза... Его философская мысль углублялась мистическим созерцанием»<sup>164</sup>. С другой же, эта система не соотносится с христианским учением. Философские концепции В.С. Соловьева, пишет Тареев, наполняющее «Чтение о Богочеловечестве» и другие его сочинения, «мы можем назвать виртуозными по исполнению и ничтожными по религиозному значению»<sup>165</sup>. По существу, полагает критик, «игра метафизических понятий нимало не затрагивает христианско-евангельского содержания. Это специфическая область языческого гностицизма»<sup>166</sup>. Христианство у В.С. Соловьева искажается и унижается. У него можно найти «на месте Евангелия нагло сверкающую дыру, отвратительную пустоту. Страшно подумать, что Соловьев, столь много писавший о христианстве, ни одним словом не обнаружил чувства Христа. Игравший словами “Логос”, “Богочеловек”, “София” с ловкостью виртуоза, он не ощущал тайны исторического Христа. Логос-Богочеловек был для него отвлеченным понятием, а не предметом живого созерцания»<sup>167</sup>. Поэтому и определение мистики у Соловьева нехристианское: «Мысль Соловьева движется в сфере внехристианского противопоставления плоти и духа, а не в области евangelьской абсолютности и христианской свободы. Его мистицизм слишком отвлеченный, головной, не связанный с реальным фактом жизни»<sup>168</sup>.

Не оставил без внимания определение мистики у В.С. Соловьева и С.М. Зарин. Он пишет, что, по Соловьеву, «мистикою называется творческое

<sup>163</sup> Напр.: *Тареев М.М.* Религиозный синтез в философии В.С. Соловьева // Христианское чтение. СПб., 1908. № 1. С. 42-86.

<sup>164</sup> Там же. С. 42.

<sup>165</sup> Там же. С. 47.

<sup>166</sup> Там же. С. 48.

<sup>167</sup> Там же.

<sup>168</sup> Там же. С. 51.

отношение человеческого чувства к... трансцендентному миру... Прямое непосредственное отношение нашего духа к трансцендентному миру»<sup>169</sup>. При этом, как считает Зарин, у Соловьева понимание соотношения Божественной сущности и ее проявлений, существенных свойств, близко соответствует православному вероучению святителя Григория Паламы. Что касается вопроса о том, как возможно непосредственное созерцание Божественного, то здесь мнение Соловьева более корректно: «Соловьев правильно понимает и христианское вероучение по данному предмету. ... По словам Соловьева, “мы называем явлением всякое для нас существующее или нам явное (отсюда явление) действие, обусловленное, с одной стороны, воспринимающим субъектом, а с другой — некоторою производящею, независимою от воспринимающего субъекта причиною, которая как таковая, не может быть непосредственно явною, а обнаруживается только в своем действии или явлении; независимо же от него мы приписываем этой причине собственное о себе бытие и называем ее о себе сущим, самосущим или вещью в себе. Таким образом, явление есть действие вещи в себе, вещь же в себе есть собственная или производящая причина явления”»<sup>170</sup>. Этот и другие примеры из текстов В.С. Соловьева свидетельствуют о том, что его философские взгляды не противоречили в данном пункте византийскому богословию энергий, лежащих в основе аскетических и мистических практик восточного христианства.

Кроме того, философская система В.С. Соловьева включала и обосновывала мистический элемент. Так, в «Критике отвлеченных начал» он пишет: «В основе истинного знания лежит мистическое, или религиозное, восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою безусловную разумность, а наш опыт — значение *безусловной* реальности. Будучи непосредственным предметом знания мистического, истина (всеединое су-

---

<sup>169</sup> Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. Т. 1. Кн. 2. С. 408.

<sup>170</sup> Там же. С. 410.

щее) становится предметом знания естественного...»<sup>171</sup>. В мистике В.С. Соловьев видит творческое начало. Это отражено в его учении о синтезе мистического, эмпирического и рационального. Как полагают исследователи, он ищет «обоснование своего синкретического методологического проекта в сфере творчества, смежной со всеми указанными культурными феноменами, но не совпадающей ни с одним из них»<sup>172</sup>. Но в своей системе цельного знания философ далеко отходит от основной стратегии христианской мистики, не удовлетворяясь, впрочем, и опорой на чисто рационалистическую метафизику.

В частности, на это обращает внимание С.С. Хоружий. Ученый считает, что мистика Соловьева носит визионерский характер. В этом плане мистический опыт имеет три сферы: «1) “сырой опыт”, или непосредственные данные восприятия и переживания, 2) процедуры испытания и удостоверения, очищения и проверки опыта, 3) претворение, истолкование опыта. Поскольку область мистики изобилует всевозможными явлениями ложного опыта, то вторая из этих сфер критически важна, и степень ее развития есть показатель подлинности и достоверности опыта»<sup>173</sup>. Основные критерии определения мистического опыта «сверхиндивидуальны, интересубъективны, они вырабатываются и функционируют в лоне той или иной традиции, школы опыта, и потому, в частности, христианская мистика (если оставить в стороне мистику чисто спекулятивную) в своих наиболее полноценных образцах церковна. Но отличительная черта индивидуалистской и внецерковной мистики софийного визионерства — практически полное отсутствие сферы проверки опыта — даже самого понятия, самой инстанции таковой проверки.

---

<sup>171</sup> Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // *Он же*. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 589-590.

<sup>172</sup> Гутова С.Г. Мистика в структуре цельного знания Владимира Соловьева // *Вестник Нижневартковского государственного гуманитарного университета*. Нижневартовск, 2008. № 2. С. 65.

<sup>173</sup> Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // *Он же*. Православная аскеза — ключ к новому видению человека. Сборник статей. М., 2000. — Режим доступа: <http://philosophy1.narod.ru/katr/horuzhy1.html#2> (Дата обращения: 10.01.2018).

Опыт здесь остается неочищенным, “грязным” опытом...»<sup>174</sup>. Поэтому, по мнению Хоружего, за сырым опытом мистических явлений у Соловьева следуют тут же ложные выводы из него, философское и богословское истолкование: «В итоге, первым претворением софийного опыта Соловьева оказывается глобальное схемостроительство или, как он выразился, “синтез всех религий и синтез религии, философии и науки”. Языком этого претворения служат каббала, гностицизм, поздний Шеллинг, а историко-культурным контекстом — вся маргинальная, парафилософская аура европейской мысли — натурфилософская мистика Ренессанса, герметизм, оккультизм, масонство... — и сам Соловьев вполне адекватно именуется этот жанр мысли, отделенный от большой философской и богословской традиции, теософией»<sup>175</sup>.

Понимание мистики как важной составной части православного учения отчасти признают многие русские философы конца XIX века. В сочинениях богословов также начинает употребляться термин «мистика», который выражает определенную форму духовного опыта и понимание мистического богословия. Так, согласно философу Н.О. Лосскому, религиозный мистицизм «всегда характеризуется учением о том, что Бог и человеческое сознание не отделены друг от друга непроходимой пропастью, что возможны, по крайней мере, минуты полного слияния человеческого существа с Богом, минуты экстаза, когда человек чувствует и переживает Бога так же непосредственно, как свое Я»<sup>176</sup>. 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 религиозно-философских

---

<sup>174</sup> Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя... // Ср.: «Соловьев был человеком дурного мистического вкуса и чутья, и софийные авантюры его гениальной личности сильнее сказались на пути русской философии» (Хоружий С.С. После прерыва: Пути русской философии. СПб., 1994. С. 85). Эту точку зрения разделяет и А.П. Козырев, см. его книгу: Козырев А.П. Соловьев и гностики. М., 2007. С. 10.

<sup>175</sup> Там же.

<sup>176</sup> Лосский Н.О. Обоснование мистического эмпиризма // Вопросы философии и психологии. М., 1904. Т. 74. С. 342–343.

систем. Так, по мнению С.Н. Булгакова, «вполне можно быть философом, богословом, мистиком, гностиком, оккультистом, но при этом... не верить в Бога»<sup>177</sup>. Это связано с тем, что мистика есть «область иного мира», «сверхъестественного», а наука, достижения «познания высших миров», есть путь оккультизма, «в этом познании есть бесконечность <...> уводящая от Бога, ибо к Нему не приближающаяся»<sup>178</sup>. С.Н. Булгаков допускает возможность общения с существами иных миров в рамках мистического поиска, но это общение вне божественной благодати: «Общение с существами иных миров, если оно действительно возможно и совершается, само по себе может не только не приближаться к Богу, но, напротив, даже угашать в душе религиозную веру»<sup>179</sup>. Таким образом, С.Н. Булгаков допускает своего рода нерелигиозное богопознание, и средством этого познания он видит мистические и оккультные средства, хотя вопрос о его взглядах требует отдельного рассмотрения<sup>180</sup>.

Особое внимание о. Сергей уделяет вере, которая есть «религиозное знание, полученное, однако, путем откровения. Вера предполагает, в качестве своего объекта, а вместе и источника, тайну. <...> Эта тайна, безусловно недоступная человеку, ему трансцендентная, а потому необходимо предполагающая откровение»<sup>181</sup>, тогда как иные виды познания доступны логическому осмыслению. Значение мистики С.Н. Булгаков осмысляет сквозь призму западного вероучения. Он видит в мистике не высшую степень богопознания, но один из методов религиозного познания, переживания чувства, которое должно быть строго регламентировано. «Осторожность, проверка, внимательность в мистике и откровении нужны не меньше, если не больше, чем в дискурсивном знании. Необходимо личные интуиции выверять по церковно-

<sup>177</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 23

<sup>178</sup> Там же.

<sup>179</sup> Там же. С. 36.

<sup>180</sup> Подробнее об этой стороне творчества о. Сергия см.: Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М., 2010.

<sup>181</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 32.

му преданию, раз только Церковь уже опознана как “столп и утверждение истины”, а не наоборот — поверять церковное предание по личной интуиции»<sup>182</sup>. Церковь «всегда умиряет самозванные притязания от имени “церкви мистической”, т.е. нередко от имени своей личной мистики (или же, что бывает еще чаще и особенно в наше время, одной лишь мистической идеологии, принимаемой по скудости мистического опыта за подлинную мистику)»<sup>183</sup>.

Такое понимание мистического опыта характерно для русской богословской мысли XIX в. С.Н. Булгаков видит разницу в подходе к различным видам мистического опыта: есть опыт мистики церковный и внецерковный, «своевольный же мистицизм есть разложение» Церкви<sup>184</sup>. Вместе с тем о. Сергей Булгаков правильно указывает, что Церкви необходимы «как церковный авторитет, так и личная мистика»<sup>185</sup>. По его мнению, Писание имеет смыслы буквальный, аллегорический и мистический, «который открывается лишь при благодатном просветлении»<sup>186</sup>.

#### *П.М. Минин и его исследование по мистицизму*

В 1913 году вышла в свет книга П.М. Минина «Мистицизм и его природа», а затем его сочинение «Основные направления древнецерковной мистики». Минин выделяет несколько направлений христианской мистики. Во-первых, это абстрактно-спекулятивная мистика: возвышенные воззрения Климента Александрийского, первого представителя мистического γυνωσις'а, Дионисия Ареопагита, автора загадочных, почти непонятых по возвышенности богословствования книг, и св. Григория Нисского. Во-вторых, это нравственно-практическое направление мистики, к которому принадлежат Ориген, преп. Макарий Египетский, со своими глубокими и проникновенными созерцаниями, преп. Симеон Новый Богослов, тайновидец мистического бо-

<sup>182</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 60.

<sup>183</sup> Там же.

<sup>184</sup> Там же.

<sup>185</sup> Там же. С. 60.

<sup>186</sup> Там же. С. 85.

говедения, в XI в. воскресивший в одряхлевшей Византии предания святой старины и пробудивший в ней высшие запросы мистического чувства. В-третьих, этико-гностическое (примирительное) направление, к которому принадлежат преп. Исаак Сириин и преп. Максим Исповедник<sup>187</sup>.

Положительную характеристику работы Минина дал известный философ П.П. Блонский в своей книге «Философия Плотина», а именно, что П. Минин предлагает один из лучших анализов познания Единого у Плотина. А также вполне правильно сопоставляет непосредственное растворение души в бескачественной монаде у язычников, в противопоставлении общения самостоятельной души с Богом, как личностью, при посредстве Христа-Логоса. «Минин делит христианскую мистику на спекулятивную и практическую, и ясно, что первая (Климент Александрийский, Ареопагитики, Григорий Нисский) с ее *κάθαρσις*, *φωτισμός* и *τελειώσις* конгениальна Плотину»<sup>188</sup>.

В работе Минина, как видим, он уже сужает понятие мистики, и хотя такие явления, как телепатия, оккультизм, ментализм, месмеризм, магия, спиритизм он и относит к мистическим, но не считает их религиозными. Религиозный мистицизм он определяет как внутренний опыт, т.е. как ряд «своеобразных психических переживаний». Этот мистический опыт осмысливается в свете мистических доктрин, которые обосновывают эти переживания и содействуют уразумению смысла феноменов мистического опыта: «Мистицизм, в своей основе, есть не учение, даже не вера, в общепринятом смысле слова, а внутреннее переживание, опыт»<sup>189</sup>. Поэтому «мистицизм — явление общечеловеческое». Подобно аскетизму и многим формам религиозного культа, он встречается у всех народов и во все исторические эпохи<sup>190</sup>. Но, по нашему мнению, определять мистицизм как явление общечеловеческое, значит сказать о нем только как о внешней форме, внешнем поведении человека, т. е. сводить мистику к психологическим и психопатическим яв-

<sup>187</sup> Минин П.М. Мистицизм и его природа. Сергиев Посад, 1913. Перизд.: Киев, 2003.

<sup>188</sup> Блонский П.П. Философия Плотина. М., 2009. С. 360.

<sup>189</sup> Минин П.М. Мистицизм и его природа. Сергиев Посад, 1913. С. 9.

<sup>190</sup> Там же. С. 14.

ниям. Это все равно, что, раскрывая сущность религии, сказать, что религия присуща всем народам.

Вместе с тем П.М. Минин, с другой стороны, видит в мистике высшую форму религиозной жизни. Он пишет, что мистики сосредотачивают в себе как в фокусе все лучшее, что заключает в себе эта религия. «Это — те мистики, которые подвигами продолжительной и упорной борьбы с миром и чувственностью достигли наивысших ступеней нравственной чистоты и духовного просветления»<sup>191</sup>.

Одним из признаков мистики, отличающих ее от религии, П.М. Минин считает состояние экстаза. По всей вероятности, он в духе спекулятивного богословия XIX века определяет религиозную жизнь как внешнее проявление, т. е. почитание религиозных обрядов и послушание церковной дисциплине, — без учета их внутреннего переживания. Поэтому он считает, что особой формой мистической жизни, ее центром и кульминационным пунктом, является состояние экстаза: «Экстаз, как феномен мистической жизни — представляет религиозное чувство, достигшее максимальной степени интенсивности, той степени, на которой оно уже перестает быть господствующим, как это бывает у просто верующего человека, а становится исключительным, захватывающим все поле сознания мистика и поглощающим все силы его души, нередко и самое сознание. На этой ступени ум безмолвствует, воля парализуется, нервная система находится в аномальном состоянии, тело замирает в полной неподвижности»<sup>192</sup>.

П.М. Минин дает описание экстаза, исходя из психологического и чувственного переживания человека, считая что внутренняя, субъективная сторона экстаза представляет собой феномены мистической жизни в том виде, в каком они открываются сознанию мистика. В представлении мистиков: «экстаз представляет своеобразную форму сознания, и *чувство непосредственного ощущения Божества*. Это внутреннее, мистическое *богоощущение* и явля-

<sup>191</sup> Минин П.М. Мистицизм и его природа. С. 14.

<sup>192</sup> Там же. С. 7.



ется базисом всех мистических переживаний. На почве этого факта внутреннего опыта развивается вера в непосредственные откровения, принимающие нередко характер видений, ощущение таинственного озарения, полного уничтожения или превращения личности»<sup>193</sup>.

Цель мистика состоит в достижении полного единения с Божеством, которое понимается, или непосредственно ощущается, как единение реальное, слияние человеческого духа с божественным. В этом состоянии нет более ни субъекта, ни объекта, но непосредственное овладение Бога душой и души Богом, овладение, наполняющее душу мистика бесконечным и неизреченным чувством блаженства, переходящим в чувство восторга. Таковы наиболее существенные черты экстаза.

Соглашаясь с тем, что высшей формой всякой религиозной жизни есть мистика, П.М. Минин намечает путь христианского мистика: каждый истинный христианин так же, как и мистик, «верит в непосредственное, благодатное общение с Божеством, обращается к Нему с внутренней, умной молитвой, переживает ряд более или менее сильных эмоций и в моменты религиозного вдохновения достигает вершин чисто мистических парений духа»<sup>194</sup>. При этом ученый старается вывести основное содержание некоторых форм христианской мистики из философии неоплатонизма.

Мистика является главным аспектом религиозной жизни. В духовной жизни она отражает «глубоко-интимное переживание» тесного общения с Божеством. И в силу этого является неотъемлемой частью христианской религии. В то время, как «внехристианский мистицизм обнаруживает роковую тенденцию к пантеизму»<sup>195</sup>. Внехристианский мистицизм представляет сущность Божества так, словно это простая бескачественная монада, которая по существу определяется как безличная космическая сила. Главным определяющим направлением является космический процесс, некий разумный уни-

---

<sup>193</sup> Минин П.М. Мистицизм и его природа. С. 8.

<sup>194</sup> Там же. С. 12.

<sup>195</sup> Там же. С. 63.

версальный закон. Космический разум является главным действующим началом, можно сказать, это и есть Бог внехристианской мистики. Вследствие определения действия этого закона, Единое находится в постоянном процессе эволюции и инволюции. Человек имеет душу как составную часть Единого, в силу чего является одним из моментов эволюции Абсолютного. Таким образом, получается, что стремление человека к единению с Божеством определяется не его желанием, а космической необходимостью: «В этом космическом процессе роль человека является чисто пассивной. Здесь нет места ни личности человека (личность есть некоторое обособление, а задача мистика — стереть все черты своего обособления), ни свободе, ни нравственным его подвигам»<sup>196</sup>. Значит, понимание обожения сводится к метафизическому достижению слияния человеческой души с Божеством, растворения в нем и исчезновения человеческой личности: «Для внехристианского мистика обожение является синонимом полного слияния с Божеством, совершенного отождествления с Ним, это обожение он приобретает дорогой ценной отречения от своей личности»<sup>197</sup>. В этом, согласно П.М. Минину, и заключается путь внехристианской мистики.

Вместе с тем П.М. Минин видит расхождение религии и мистики в том, что мистик растворяется в божестве, что противоречит религии, и в первую очередь, христианской. Правда, то, что как человек религиозный, так и мистик направляют и сосредотачивают все свои усилия на тесном общении и соединении с Божеством. Но, как полагает Минин, мистик, стремясь к этой цели, «понимает ее в смысле полного отождествления своего “я” с Божественным “Я”», когда уже трудно вести речь о сохранении человеком своей индивидуальности, своей личности: «она вся растворяется в божеском самосознании». Религиозный же человек, стремясь к той же цели, «не теряет со-

---

<sup>196</sup> Минин П.М. Мистицизм и его природа. С. 64.

<sup>197</sup> Там же.

знания своей личности и того бесконечного расстояния, которое отделяет его “я” от божественного “Я”»<sup>198</sup>.

Второе различие, согласно П.М. Минину, заключается в крайнем индивидуализме мистика, который признает авторитет только личного откровения. Так, если религиозный человек строит свою духовную жизнь на божественном откровении и сохраняет верность религиозным традициям, догматам и обрядам, то мистик внешнему откровению предпочитает непосредственные откровения своего личного духовного опыта. Он, как правило, «отрицательно относится как к вероучению своей религии, так и вообще ко всей “внешней” религиозности»<sup>199</sup>. Таким образом, П.М. Минин приходит к выводу, что религия и мистицизм — это понятия пересекающиеся, поскольку мистицизм уходит «в самую сердцевину религии», но также образует как бы религию в религии<sup>200</sup>. Конечно, эта трактовка мистики далека от православного понимания, но она отражает ту тенденцию к восприятию мистического, которая была господствующей в XIX веке.

Таким образом, можно обобщить следующие выводы Минина:

1) Истинная жизнь, по мнению мистиков, — жизнь созерцательная<sup>201</sup>. Путь мистика состоит из трех этапов: катарсис (κάθαρσις), феория (θεωρία) и экстаз (ἔκστασις). Все они означают три этапа отречения: от внешнего и внутреннего мира и от собственного я. Эти отречения отличаются от христианского миропонимания и носят метафизический характер, «он отрекается не от “зла” в мире, а от мира как зла», в отношении добродетели мистик видит не ее этический момент, а ее служебную роль, как средство достижения созерцания, а затем она является уже препятствием для достижения простоты ума<sup>202</sup>.

<sup>198</sup> Минин П.М. Мистицизм и его природа. С. 13.

<sup>199</sup> Там же.

<sup>200</sup> См.: там же. С. 14.

<sup>201</sup> Там же. С. 28.

<sup>202</sup> Там же. С. 36.

2) Основная цель мистика — вступить в непосредственное общение с Божеством без всякого посредника, в том числе и посредства умственной деятельности и чувственного переживания, даже если это созерцание Божества или переживание любви. Это общение отличается от христианского тем, что совершается в области метафизического приобщения сущности человека к сущности Бога и поэтому исключает всякую двойственность как в мышлении, так и в чувстве. В то время как в христианстве приобщение наполняет сердце человека блаженством Божественной любви.

3) Мистика — это интеллектуальная форма духовного опыта. Начало и середина и конец мистического пути мистика определяется состоянием сознания и мышления. Умственная деятельность определяет степень мистического совершенства. Созерцание совершается именно в области умственной деятельности. Чистота сердца роли не играет. Состояние экстаза достигается в результате напряженной умственной деятельности. Приступая к мистическому созерцанию, мистик «стремится сосредоточить свое внимание на одной идее или одном объекте. Все, что препятствует этой цели, является в глазах его синонимом зла. На этой ступени «злом» почитаются уже «множественность мыслей, “разнообразие” содержания сознания»<sup>203</sup>. Но как дополняет эту идею, Вл. Лосский, при этом Единое не является абсолютно непознаваемым. Оно непознаваемо относительно. Если мистик достигнет такого упрощения (ἁπλοῦς) мысли, когда при созерцании Единого она не будет уже двоиться, но сосредоточится непосредственно на одном только Едином, когда уже невозможно отличить субъекта от объекта, тогда Единое открывается для познания<sup>204</sup>. Таким образом, чтобы достигнуть чистоты созерцания, мистик должен освободиться от любой формы мышления, следовательно, молитва, которая играет основополагающую роль в духовном созерцании христианского мистика, будет в данном случае существенной помехой и злом.

<sup>203</sup> Минин П.М. Мистицизм и его природа. С. 37.

<sup>204</sup> См. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Боговидение. М., 2006. С. 131.

4) Мистик стремится к уничтожению и умственной деятельности, и отречению от себя как ценности, как личности, и только тогда он сможет войти в чувство «реальности наступившего слияния с абсолютной основой; психический момент наивысшего упрощения духа воспринимается и переживается мистиком как метафизический акт отождествления с Божеством»<sup>205</sup>. Это переживание, «которое можно рассматривать как начало собственно мистического самосознания», переносит центр объекта переживания на себя. Но мистик переживает не Богообщение, а чувство или осознание перерождения себя в Бога. Он переживает самого себя как Бога. «Отныне задача мистика — все более и более укрепляться на этом пути»<sup>206</sup>.

5) И еще очень важный характерный аспект мистики, согласно Минину — это крайний индивидуализм. Он вытекает из внутреннего переживания себя как Бога, что дает мистику почувствовать в себе и себя как истину. Уверенность в своей правоте, исходящая из внутреннего чувства, не дает самокритично оценить себя мистику. «Мистик свое трансцендентное “я” обретает под феноменальным покровом своей личности, в метафизической глубине своего духа», что приводит его к «мистическому богосознанию и к высшему самоутверждению»<sup>207</sup>. Это ведет к пантеистическому мировоззрению, а в опыте к преодолению всех норм и законов религии: «Они нередко преодолевают трансцендентальный монизм и строгий теизм и, таким образом, идут наперекор официальной догме своих религий»<sup>208</sup>.

В православной мистике это оценивается как крайняя степень эгоизма, гордости. И как свидетельствует духовный опыт православной мистики, такие мистики достигают не духовного совершенства, но впадают в прелесть, помрачение ума и нечестивую жизнь. Все эти пункты указывают не на сходство мистики христианской с неоплатонической, а наоборот, на непреодолимое противоречие как в главных, так и второстепенных принципах духовного

---

<sup>205</sup> Минин П.М. Мистицизм и его природа. С. 45.

<sup>206</sup> Там же.

<sup>207</sup> Там же. С. 56.

<sup>208</sup> Там же. С. 57.

опыта. И как бы не пытались современные исследователи мистики выстроить единство для всех форм мистики, они впадают в противоречие.

Безусловно, П.М. Минин прав в том, что всякая религия содержит в себе мистический момент. Но то, что мистичность христианства он ставит в один ряд с другими религиями, что «христианство не составляет исключения», что христианская мистика начинается только с Климента<sup>209</sup>, на наш взгляд, не соответствует действительности. Впрочем, он замечает, что она ведет свое начало от Евангельской проповеди Христа. Христианское учение является почвой, «на которой весьма рано произросла и весьма скоро достигла пышного расцвета христианская мистика»<sup>210</sup>.

В структуре христианской мистики для Минина определяющим фактором является учение и факт Божественного Откровения, Божественного действия, вокруг которого строится духовная жизнь с мистическим опытом усвоения и переживания этого учения. Основные пункты христианской жизни и учения Минин видит в следующем. а) Учение о душе как образе Божиим, из которого следует, что человек есть мистик, между Богом и человеком есть определенное сродство, благодаря которому он имеет все способности и возможности для опыта мистического Богопознания. б) Тайна Боговоплощения Сына Божия совершена ради спасения человека. В этом заключаются главные отличия христианской мистики от всех других форм мистицизма. «Здесь человек думает достигнуть единения с Богом не столько непосредственно, как во внехристианской мистике, сколько при посредстве и содействии Христа-Логоса... Христианская мистика, и в особенности церковная, есть мистика Логоса, мистика Христа, Сына Божия»<sup>211</sup>. в) Спасение человека есть путь к богосыновству, к единению с Богом, т.е. процесс «сокровенного

---

<sup>209</sup> Минин П.М. Мистицизм и его природа. С. 57.

<sup>210</sup> Там же. С. 61.

<sup>211</sup> Там же. С. 67.

возрождения» человека, силою Святого Духа. г) Конечный путь спасения — это «эсхатологический идеал “да будет Бог все во всем” (1 Кор. 15,28)»<sup>212</sup>.

Христианская мистика греко-восточной Церкви, по мнению Минина, охватывает собой период времени на протяжении почти XIV столетий, от начала христианской мистики до официального ее «воцерковления» на Константинопольских соборах 1341 и 1347 гг., собиравшихся по поводу прений паламитов с варлаамитами о Фаворском свете. П.М. Минин полагает, что духовная жизнь Востока явилась источником, из которого и сформировалась христианская мистика во всей своей полноте.

Далее, П.М. Минин констатирует факт, что в русском богословии действительно существует значительный пробел в исследовании духовной жизни, ибо невозможно без изучения источников богословия и образа подвижнической жизни древне-восточной православной Церкви правильно сформулировать и выстроить не только духовную жизнь, но и богословие. Он отмечает, что даже в начале XX века литература о древнецерковной мистике была чрезвычайно скудна. Ученый правильно замечает, что на Константинопольских Соборах канонически соборно была утверждена именно православная мистика — «мистика греко-восточной церкви». Но она и является тем пробелом в русском богословии, который требует дальнейшего изучения: «Мистика греко-восточной церкви доселе представляет, можно сказать, еще девственную ниву, или чрезвычайно мало возделанную. Эта нива еще ждет своих работников»<sup>213</sup>.

Минин дает правильные основные направления структуры мистики. Повторяя свои утверждения относительно универсальных свойств мистицизма, П.М. Минин описывает отличительные черты христианской мистики от интерконфессиональной. И хотя П.М. Минин показывает сходство разных форм мистики, он все же прекрасно видел и то, что христианская мистика несовместима по существу с внехристианской.

---

<sup>212</sup> Минин П.М. Мистицизм и его природа. С. 61.

<sup>213</sup> Там же.

Поэтому насущной задачей на сегодняшний день является четкая дифференциация между христианской мистикой и интерконфессиональной. В отличие от любой формы мистики христианский православный мистик — это подвижник, святой, молитвенник. Христианский мистик не «представляет Божество в виде безличной Монады», он даже не просто верит в Бога, он Ему поклоняется как живому Богу, как высшей Личности. Он питает к нему непреодолимую силу стремления и, получая от него силу любви, многократно увеличивает силу своего стремления к Богу. В процессе своего свободного действия человек достигает богоуподобления и обоживается. Минин отмечает, что обожение в христианстве отличается от понимания обожения в нехристианском мистицизме тем, что «стать богом» для христианского мистика «не означает всецело, до потери своей личности, отождествляться с Божеством»<sup>214</sup>. И более того, «даже на высших ступенях мистической жизни, когда он всецело поглощен созерцанием “славы Божией”, его не оставляет сознание различия, лежащего между его конечным “я” и Божеством: это сознание находит себе выражение уже в том, что он созерцаемую славу приписывает не себе, как делают это внехристианские мистики... а Богу»<sup>215</sup>.

Однако обожение П.М. Минин понимает не как онтологическое приобщение к Божественным «нетварным» энергиям, а как процесс наивысшего приобщения к Божественным совершенствам. Так, он пишет, что «обожение совершается благодатью», оно «дар Божества, дело Его благодати»<sup>216</sup>, но дело, которое дает человеку только нравственные совершенства, а не онтологическое приобщение Божеству. Соответственно, ученый не говорит об обожении плоти — он принимает только духовный подвиг человека как этический процесс. Катарсис в христианской мистике, как считает Минин, имеет характер «не столько метафизического отрешения от материального бытия, сколь-

---

<sup>214</sup> Минин П.М. Мистицизм и его природа. С. 65.

<sup>215</sup> Там же.

<sup>216</sup> Там же.



ко этического препобеждения пристрастия к нему»<sup>217</sup>. Можно так же сказать, что П.М. Минин пропустил самый главный отличительный признак христианской мистики от внехристианской — духовный опыт молитвы.

Итак, главная особенность исследования П.М. Минина состоит в том, что он настойчиво пытается рассмотреть христианскую мистику сквозь призму влияния неоплатонической, считая последнюю как бы базовой и определяющей.

### *П.П. Аникиев*

При рассмотрении отечественных исследований мистики следует остановиться на работе «Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова», написанной священником Павлом Аникиевым (1878-1932). В 1918 г. П.П. Аникиев подал в Совет Петроградской Духовной Академии в качестве диссертации на степень магистра свое исследование «Опыт построения теории православной мистики по творениям преподобного Симеона Нового Богослова (опыт религиозно-философского синтеза)». Однако решения Совета не последовало. Спустя почти десять лет о. Павел вернулся к своей диссертации, и его ученый труд, наконец, был оценен: П.П. Аникиев получил степень магистра богословия (около 1927 г.).

Отец Павел Аникиев открывает новую страницу в исследовании православной мистики. Он активно использует сам термин «православная мистика», осмысляет и исследует православную мистику преимущественно на святоотеческой традиции, мало используя для своего построения религиозно-философские взгляды. Он первый и в подробности исследует наследие преп. Симеона Нового Богослова. В 1906 г. в Петербурге вышла его монография «Мистика преп. Симеона Нового Богослова», а затем в 1915 году «Апология мистики в творениях прп. Симеона Нового Богослова»<sup>218</sup>.

<sup>217</sup> Минин П.М. Мистицизм и его природа. С. 66.

<sup>218</sup> Аникиев П., *свящ.* Мистика преподобного Симеона Нового Богослова. СПб., 1906; *Он же.* Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова. Петроград, 1915

В этих работах исследование мистики осуществляется в чисто православном духе, без примеси неоплатонизма. Конечно же, уйти от всех интерпретаций мистики, которые сложились в начале XX века, полностью было невозможно. П. Аникиев констатирует, что «в настоящее время и общество и литература высказывают большой интерес к мистике и ко всему мистическому»<sup>219</sup>. Эта проблема в духовной сфере общественного сознания будет постоянно подниматься и с каждым годом только увеличиваться, она не решена и до сего дня. В своем труде автор доказывает, что в христианстве есть понимание мистики, и мистический опыт составляет неотъемлемую часть христианской религии.

Отец Павел ставит вопрос о необходимости построения православной концепции мистического опыта. Он утверждает, что «христианская мистика, признаваемая Христом и согласная с Евангелием», не только возможна, но и необходима в духовной жизни христианина, что хорошо видно на примере мистического учения преп. Симеона Нового Богослова. Он оспаривает те мнения, которые не только неправильно истолковывали значение и место мистики в духовном опыте христианина, но вообще отвергали возможность совмещения христианского вероучения и мистики, принципиально разводя эти явления.

В частности, о. Павел полемизирует с представителем кантовского критицизма профессором А.И. Введенским, который считает, что «мистика и истинное, т. е. чистое, первоначальное христианство несовместимы», отрицает совместимость мистицизма в узком смысле с христианством, отрицает вообще «возможность мистики в христианстве» и «согласуемости ее с учением Евангелия»<sup>220</sup>. Для петербургского профессора христианство основывается на вере, а мистицизм на внутреннем непосредственно воспринимаемом зна-

---

(по материалам: Христианское чтение. Петроград, 1915. № 1. С. 115–135; № 2. С. 253–273; № 3. С. 403–423; № 4. С. 545–561).

<sup>219</sup> Аникиев П., *свящ.* Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова // Христианское чтение. Петроград, 1915. № 1. С. 115.

<sup>220</sup> Там же. С. 116.

нии. Но между верой и знанием нет согласованности: мистика есть знание, а вера не есть знание: «Мистик же считает самого себя отнюдь не верующим в существование Бога, но знающем об Его существовании, знающим с такой же достоверностью и непосредственностью, с какой он знает о существовании испытываемой им боли»<sup>221</sup>. Что касается понимания мистицизма, то в одной из своих работ Введенский пишет: «Мистицизм — это уверенность в мистическое восприятие. Мистическое восприятие — это знание, приобретенное в результате внелогического рассуждения, знание внутренне тайное, без содействия внешних чувств. ... Мистические явления включают в себя медиумизм, телепатию, мистическое восприятие действительности, ясновидение. Те, кто участвует в этих явлениях, называются мистиками, а уверенность и обоснование реальности этих явлений можно назвать мистицизмом»<sup>222</sup>.

С опровержением учения этой точки зрения и выступил отец Павел Аникиев: «Здесь мы видим странное непонимание сути христианства: лишь во Христе и через Христа можно человеку находиться в действительном реальном внутреннем единении с Богом и созерцать Бога, т. е. быть истинным мистиком»<sup>223</sup>. Основное утверждение А.И. Введенского, что христианская вера несовместима с мистикой, вызывает удивление. Но его можно понять, если обратить внимание на то, как он понимает мистику. Действительно, если мистика — это знание, то вера и знание могут сосуществовать, конечно, но это не одно и то же. По мнению о. П. Аникиева, знание, которое приобретают мистики, — это не эмпирическое знание, но опытное постижение и основной аспект христианской веры, которая имеет и гностическое значение. Но А.И. Введенский делает выводы о том, что это знание несовместимо с христианской верой. В этом случае он понимает мистику как особый род теософии.

<sup>221</sup> *Введенский А.И.* Философские очерки: Вып. 1. СПб., 1901. С. 45.

<sup>222</sup> Там же. С. 47.

<sup>223</sup> *Аникиев П., свящ.* Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова... С. 118.

На примере учения А.И. Введенского о мистике можно увидеть одну из основных проблем духовной жизни — неведение ценности того знания, которое получили христиане от Бога как духовный благодатный дар. Каждый христианин по своей духовной природе есть мистик, а непонимание этого сложилось от того, что, не имея единого определения мистики, исследователи могли интерпретировать ее значение по-разному. Согласно о. Павлу, противники христианской мистики утверждают:

1. Непостижимость Бога: «Мистицизм, как признание внутреннего созерцания нами Самого Бога, явно отрицается Евангельским учением и вообще словом Божиим Ветхого и Нового Заветов»<sup>224</sup>. Таков, например, главный тезис А.И. Введенского: христианское вероучение отрицает мистику «как признание внутреннего созерцания Самого Бога»<sup>225</sup>. Однако это отрицание показывает, что византийское наследие XIV века, которое, как выражается Минин, канонизировали на Константинопольских соборах, не было воспринято ни в духовной жизни, ни в догматический контекст русского богословия. Догматика в русском богословии не была связана с мистикой, наоборот, большинство богословов видели в этих направлениях несовместимость. Вопреки этому П. Аникиев утверждает: кто отвергает христианскую мистику, отвергает и Евангелие: «Думать и говорить так, как думают и говорят противники мистики, это значит отрицать все Евангелие, извращать самую сущность христианства, почитать дело Христа неудавшимся»<sup>226</sup>.

2. Следующий тезис А.И. Введенского говорит о том, что история православной Церкви, да и вообще христианской религии, мало дает образцов мистического опыта: мистиком «может быть лишь не умудренный критицизмом человек»<sup>227</sup>. Но изучение святоотеческого наследия постепенно развеяло такое мнение: образцы духовной жизни подвижников, глубокое изучение их

<sup>224</sup> Аникиев П., *свящ.* Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова... С. 120.

<sup>225</sup> Там же.

<sup>226</sup> Там же. С. 126.

<sup>227</sup> Там же. С. 120.

жизни и богословского наследия, давали основание смотреть более глубоко на тайну личного спасения.

3. Третий тезис отрицает наличие критерия истины в мистическом опыте: «Нет твердых данных для того, чтобы отличить подлинно божественное мистическое восприятие от искаженного демонического и от мнимого лишь кажущегося таковым переживающему его человеку»<sup>228</sup>. Однако таким критерием, несомненно, является признание Церкви: церковность того или иного мистического опыта означает его подлинность.

Вместе с тем, как замечает о. Павел, у профессора Введенского есть интересные наблюдения, например, его мысли о труднодостижимости мистического опыта имеют в себе глубокий смысл. А именно, отрицая совместимость мистического знания с верой, он ставит важный вопрос: мистический опыт, в котором человек переживает богообщение, — это «объективно существующий предмет мистического восприятия (т.е. предмет, существующий независимо от переживания этого восприятия и по временам возбуждающий последнее в мистике)» или плод его воображения, которое пропитано «сильной и непоколебимой уверенностью, что созерцает не только свое субъективное переживание, называемое мистическим восприятием, но и Самого объективно существующего Бога»<sup>229</sup>. В этом заключается основной вопрос мистики: существует ли в мистическом опыте, кроме усилий человека, иная, другая сила, невидимая, но действенная, «объективно существующая», которая и составляет основное содержание и смысл мистического опыта? Если она существует, то мистический опыт — это реальность, действительность и истина. Если же ее нет, то весь мистический опыт сводится к психологическим аффектам человеческой психики. Такое учение уже присутствовало в философии начала XX века, основателем его считается Уильям Джеймс.

---

<sup>228</sup> Аникиев П., *свящ.* Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова... С. 120.

<sup>229</sup> Там же.

Вот как описывает мнение проф. Введенского о. Павел Аникиев: Введенский утверждает, что мистика как переживание «прямо Самого Бога», непосредственное созерцание «Его путем мистического восприятия», несовместимо с христианским ни вероучением, ни благочестием. Здесь он под понятием «Самого Бога» имеет виду сущность Божию, и в этом он прав, однако это еще не все, ибо в христианстве присутствует созерцание Бога, но не по сущности, а как в аспекте ее проявлений, теофаний, энергий. Непонимание этого и приводит к отрицанию мистического у А.И. Введенского.

Итак, своими возражениями А.И. Введенский сподвиг последователей святоотеческого наследия приступить к исследованию проблемных вопросов, связанных с мистическим богословием. Например, в противовес этим утверждениям П. Аникиев проводит исследование трудов преп. Симеона и доказывает, что мистика не только присутствует в Православии, но и является неотъемлемой частью духовной жизни. И путь ко спасению есть путь мистического опыта.

П.П. Аникиев доказывает на основании учения преп. Симеона, что каждый христианин не просто может, но и должен быть мистиком, ибо не только истинному христианину можно в этой жизни видеть Бога духовными очами, но без мистического опыта — пусть и минимального — нельзя спастись. Иначе говоря, отрицать мистический опыт — значит отрицаться всего дела Христова<sup>230</sup>. Иначе говоря, он увязывает мистический опыт богопознания и спасение в единый процесс. Без мистического опыта нельзя спастись. Дело Христово, таким образом, наполнено тайной спасения человека, где мистический опыт играет основную роль. Путь ко спасению есть опытный путь мистического Богопознания. Этот путь узкий, о чем Сам Христос говорил, поэтому много пытающихся идти этим путем, но мало достигающих конечного результата. Но главное, что этот путь открыт для каждого, и именно только через этот путь достигается спасение.

---

<sup>230</sup> Аникиев П., *свящ.* Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова... № 1. С. 122.

Разбирая взгляды преп. Симеона о том, что в христианстве не только возможно, но и необходимо мистическое восприятие, исследователь открывает некоторые стороны православной мистики, которые он не выделяет, но которые можно увидеть при анализе его доказательств. В частности, он указывает на понимание Бога как имеющего непознаваемую сущность и познаваемые действия.

Преп. Симеон учит, что когда Апостол Павел говорит, что он «имеет внутри себя Христа говорящего и что глаголет во Святом Духе, то представляет Божественную сущность сообщительной и ограниченной; однако она для него, с другой стороны, неограниченна и непостижима»<sup>231</sup>. Эта антиномия согласуется в Боговоплощении. Боговоплощение именно является той основой, которая открывает Бога человеку как для общения, так и для приобщения. Бог, с одной стороны невидимый и непостижимый, с другой «принял плоть и зрим мне, как сотворенный, всего мя воспринятого удивительно обожествляя... Бог сделался человеком, и меня человека, Им воспринятого, обожествил, так что я — бог по усыновлению — зрю Бога по природе»<sup>232</sup>. Это ведение Бога осуществляется в духовном опыте посредством созерцания божественного света. Обоженные «зрят живущего в непреступном свете: ибо они имеют Его обитающим в них самих, и сами, равным образом, обитают в Непреступном»<sup>233</sup>. Это чисто православное понимание мистики, без влияния неоплатонической философии.

Это действие Бога на человека и составляет основное содержание православной мистики. Здесь в мистическом опыте ключевое слово будет — «действие» Бога. В православной мистике употребляется также и слово переживание, но оно играет второстепенную роль по отношению к действию Божественной благодати. Переживание означает — ощущение действия и воздействия, взаимодействия человеческих усилий и Бога или божественной

<sup>231</sup> *Аникиев П., свящ.* Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова... № 1. С. 129.

<sup>232</sup> Там же.

<sup>233</sup> Там же.

благодати, что именуется в православном духовном опыте синергией. В Евангелии, отмечает о. П. Аникиев, говорится только о «непостижимости Божественного естества», о «невозможности созерцать первое и чистое естество Божие, познаваемое только самим Богом». Но люди и ангелы могут видеть явление «Божеского величия», созерцать «отраженное величие Божие», «может через посредство своего сотворенного Богом богоподобного духа, “умно видеть” то отображение (например, в “несозданном свете”) Бога»<sup>234</sup>. В православной мистике Бог соучаствует в усилиях человека. Так, согласно апостолу Иоанну Богослову: «Не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас» (1 Ин. 4,10).

В этом и заключается ответ на вопрос А.И. Введенского о реальности Объекта мистического переживания. Действие Святого Духа содействует силам человека и проявляется в видении Бога. Это действие ощутимо открывается в созерцании Божественного света. Божественный свет выражает реальность видения Бога, бывает внутри людей и «производит в сердцах их неизъяснимые воздействия». В духовном опыте созерцания света открывается человеку тайна «о Боге, невидимо в нем обитающем, о пресветлой славе лица Его, о действии и силе Святого Духа, т.е. света, никто ничего не может сказать верного, если не увидит наперед умными очами души своей сего света и не познает точно осияние и действие его внутрь себя самого»<sup>235</sup>.

В описании боговидения о. Павел Аникиев, следуя учению преподобного Симеона, употребляет термин «благодать» как признак боговидения: «Если праведные не бывают причастны вечных благ и не получают благодати Божией еще здесь, еще в настоящей жизни находясь, то Христос только пророк есть, а не Бог»<sup>236</sup>. А благодать он, подобно Симеону, увязывает с Божественным светом. Свет мира есть Христос и Бог, и мы видим Христа и облекаемся в Него, и свет Христов просвещает всех.

<sup>234</sup> Аникиев П., *свящ.* Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова... № 1. С. 123.

<sup>235</sup> Там же. С. 131.

<sup>236</sup> Там же. С. 127.



Такое обоснование мистического опыта преп. Симеона Нового Богослова открывает новую страницу в понимании значения мистики в духовной жизни и в богословии. Отец Павел Аникиев использует термин «мистика», причем мистиками он называет святых. Все призываются к мистическому пути: «Духовное рождение совершает в нас таинство обновления душ человеческих, благодатию Святого Духа, соединяя и сочетая нас с воплотившимся Сыном Божиим и Богом»<sup>237</sup>. Согласно этому анализу, мистики это те, кто удостоился увидеть Божественный Свет и в этом Свете познал Самого Бога»<sup>238</sup>. И не только в прошлом, но в настоящее время каждый из нас, если захотим, то и мы все можем сделаться мистиками. Поэтому П. Аникиев утверждает, что «стяжание дара мистического восприятия “зрения света”, не зависит от возраста, внешнего положения, обстоятельств жизни и происхождения, ибо “видит свет истинный”, а “стяжать в сердцах своих сокрытую жизнь вечную” — “всех призывает Бог от восток до запад, и иудеев и эллинов”». Мистиком, или тайнозрителем, может сделаться как подвижающийся в миру, так и живущий в безмолвии и уединении. Поэтому и в миру подвизаясь, можно сделаться «духоносцем и мистиком». «И ныне есть и среди нас возвращаются» истинные мистики, т.е. «люди бесстрастные, святые и исполненные Божественного света»<sup>239</sup>.

Конечно, стяжать мистический опыт и в пустыне, и в уединении трудно, поэтому если в миру и возможно обрести его, то усилия необходимо прилагать сугубые. П. Аникиев поддерживает линию византийского богословия, он видит эти тенденции и в учении прп. Симеона. Так преп. Симеон учит, что для стяжания мистического опыта человеку существенно необходим особый образ жизни, если не прямо монашеский, то приближающийся к нему, но подвизаться можно и в миру, ибо «для каждого христианина не только возможно и удобно, «после воплощенного домостроительства Христова», —

<sup>237</sup> Аникиев П., *свящ.* Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова... № 2. С. 256.

<sup>238</sup> Там же. С. 255.

<sup>239</sup> Там же. С. 258, 263.

зреть Бога, быть мистиком: это для него существенно необходимо»<sup>240</sup>. Человек, окруженный тайнами богопознания не только в монашестве, каждый участвующий в Божественной Литургии, если не воспринимает ее как тайну божественного приобщения, еще далек от христианства: «Без живого и сознательного мистического опыта нельзя познать, насколько нам доступно, тайну Евхаристии, и нельзя стяжать усыновление Богу... — нельзя спастись»<sup>241</sup>.

Конечно, истинных мистиков мало, ибо одного желания недостаточно, необходима усиленная духовная жизнь, но если созерцания света Божественного достигают немногие, то стремящимися и верующими в это должны быть все христиане. Таким образом, если не все люди «могут быть мистиками, т.е. обладателями мистического восприятия, то каждый внимательный, искренний и способный к самонаблюдению человек, присматриваясь к своей духовной жизни, должен быть мистицистом, т.е. человеком, вообще признающим, существование мистического восприятия»<sup>242</sup>.

При этом отец Павел Аникиев проводит важное исследование ложных форм мистики, выделяя правильное понимание православной мистики. В понимании о. Павла христианская мистика является источной формой мистики, которая и дает самое правильное представление о Богопознании и самое главное приводит человека к цели — спасению. Основные причины возникновения любой ложной формы мистики, как считает Аникиев, основываются на искаженном понимании христианского образа мысли и христианского образа жизни: «на искаженном мистическом восприятии» и «на страстях, полонивших душу, обыкновенно и главным образом на гордости и чувственности»<sup>243</sup>. Кроме негативной формы мистики, в которой присутствует реально иная, отличная от человека потусторонняя сила, необходимо различать и

---

<sup>240</sup> Аникиев П., *свящ.* Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова... № 2. С. 258.

<sup>241</sup> Там же. С. 260.

<sup>242</sup> Там же. С. 257.

<sup>243</sup> Там же. С. 269.

ложные формы мистики естественной: «Кроме демонической мистики, есть мистика собственно-человеческая, которая вытекает или из душевной болезни или из невежества, или из легкомыслия... и имеющие в ней место внешние действия и явления покоятся на мнимом... мистическом восприятии, в котором объектом являются — или неузнанные человеком состояния его собственного сознания, или естественные силы природы внешней, еще не изученные, и потому почитаемые сверхъестественными»<sup>244</sup>.

Критерий истины в определении мистики и ее ложных форм лежит в духовном опыте жизни христианина. Этот опыт состоит в духовном руководстве мистика-ученика мистиком-учителем. Постоянный контроль и духовное руководство со стороны учителя воспитывает в ученике послушание, кротость и смирение, качества, которые сами по себе уже являются мистическими аспектами духовной жизни<sup>245</sup>.

П. Аникиев, подводя итог определения критерия истинности мистического опыта, сводит их и к следующим пунктам: «Вот все способы удостоверения мистика в том, что его мистический опыт — истинен, что он “здоров духовно”»: 1. Внешне-опосредствованный, через духовного отца; 2. Внутренне-опосредствованный, через сопоставление главным образом направления своей воли с указаниями Св. Писания; 3. Субъективно-непосредственный, основывающийся на свидетельстве внутреннего чувства мистика, и 4. Объективно-непосредственный, непоколебимо утверждающийся на свидетельстве Самого зримого Объекта»<sup>246</sup>.

Подводя итог опровержениям А. Введенского, в конце своего исследования он резюмирует, что: 1. Истинно верующий христианин не только может, но и «непременно должен быть настоящим мистиком», быть носителем благодати Святого Духа и иметь в живущем своем сердце Христа и через Него «зреть Бога Триипостасного»; 2. Если не все по своему духовному устрое-

<sup>244</sup> Аникиев П., *свящ.* Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова... № 2. С. 270.

<sup>245</sup> Там же. С. 273.

<sup>246</sup> Там же. № 3. С. 407–498.

нию могут быть мистиками, то все, «ищущие во Христе спасения, могут и должны быть сознательными мистицистами»; 3. Наконец, существуют твердые критерии для несомненного установления подлинности мистического восприятия, «дающие возможность отличить его от продуктов расстроенного, или просто недисциплинированного, воображения и от состояния натурального и паталогического экстаза и эромантии»<sup>247</sup>.

В определении понимания «православная мистика», как считает П. Аникиев, необходимо рассмотреть еще один существенный аспект — состояние экстаза. Как было показано выше, с экстазом связывают понимание мистики многие ученые, считая при этом экстаз основным мистическим состоянием. Тем не менее о. Павел Аникиев, в отличие от них, не видит в экстазе главного аспекта мистического опыта, но считает его лишь элементом проявления высоты духовной жизни и стяжания духовных дарований.

В XIX-XX вв. всех исследователей мистики почему-то интересовал в первую очередь экстаз, с которым они связывали всю сущность мистики. П. Аникиев пишет, что «религиозный экстаз имеет весьма важное, можно сказать — главенствующее значение в области христианской мистики и, затем, христианской религии вообще», ибо мистика — сердце религии: «Экстаз резюмирует в себе всю религиозную мистику, и мы даже утверждаем, что исследование о христианском мистицизме есть, в общих чертах, — этюд о христианской религии вообще»<sup>248</sup>. Вместе с тем, учитывая особое внимание к состоянию экстаза, П. Аникиев также обращает внимание на то, что «вопрос об экстазе... самый непроясненный и самый существенный для апологета православной мистики»<sup>249</sup>.

П. Аникиев обращает внимание на то, что определения экстаза страдают односторонностью и склонностью к рассмотрению экстаза в контексте неоплатонического учения. Поэтому отец Павел пытается дать определение

<sup>247</sup> Аникиев П., *свящ.* Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова... № 4. С. 561.

<sup>248</sup> Там же. С. 419.

<sup>249</sup> Там же. С. 415.

именно религиозного понимания экстаза: «Сущность экстаза есть чрезвычайное, сверхъестественное внутренне восхищение человека; это — самая существенная и характерная черта его, из которого, как следствие сверхъобычного духовного подъема, вытекает вторая черта — “замирение”, или остановка чувств, главным образом внешних чувств, могущая иметь и различную интенсивность, и различную продолжительность; наконец, третья черта экстаза — его неизреченность, полная непостижимость для обыденного сознания»<sup>250</sup>. Одним из главных аспектов религиозного экстаза является «чрезвычайное восхищение духа человека в мир «иной», которое раскрывается, как «соединение с Богом и блаженное в нем пребывание», в душе возникает неудержимое стремление соединиться с Богом «посильно уподобиться Ему, достигнуть святости, преобразовать свою душу и всю свою жизнь в соответствии с Божией волей»<sup>251</sup>. Экстаз можно рассматривать как процесс и как состояние, в зависимости от важности момента и влияния его на другие духовные явления.

П. Аникиев рассматривает три вида религиозного экстаза: 1. «натуральный или природный, возбуждаемый в душе человека особым действием на нее естественных причин»; 2. «паталогический или болезненный, возникающий в ненормальных условиях психофизической жизни человека»; 3. «благодатный сверхъестественный, который есть духовно-ценное и духовно-здоровое явление... который создается творческим действием Божественной благодати на человека, в частности на его природный экстаз: последний служит для благодати приемником, орудием, и через нее возвышается, усовершеншается и преображается»<sup>252</sup>. Обращаясь к рассмотрению благодатной формы экстаза, мы переходим в область его святоотеческого понимания.

П. Аникиев считает, что в духовной жизни христианского Востока экстазу почти не придавалось сколь-либо значительного влияния: ведь «Право-

<sup>250</sup> Аникиев П., *свящ.* Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова... № 4. С. 416.

<sup>251</sup> Там же. С. 418.

<sup>252</sup> Там же. С. 420.

славная церковь не склонна к культуре религиозного экстаза как такового»<sup>253</sup>. Когда встречаются упоминания об экстатическом состоянии, о нахождении вне себя, то внимание в этом случае обращается на содержание того, что воспринимал подвижник, а не в каком он состоянии его воспринимал. Экстаз в духовной жизни — это в первую очередь действие Божественной благодати, как и в любом мистическом проявлении. Без действия благодати экстатическое состояние ничем не обогащает духовный опыт человека. И здесь очень правильно отмечает П. Аникиев, что «признание благодатного экстаза, сверхъестественной в нем стихии, — есть отличительный признак церковной, православной мистики»<sup>254</sup>. Эта сверхъестественная стихия и есть живое действие Божественной благодати: «Подлинный экстаз есть плод свободного воздействия на душу человека благодати Св. Духа»<sup>255</sup>.

После этого П. Аникиев переходит к центральной проблематике мистического опыта христианина. В неоплатонической мистике формой соединения человека с Богом является состояние экстаза. Экстаз в православном духовном опыте сам по себе ничего не значит. Как правило, в это состояние, которое именуется экстазом, подвижник приходит в результате духовного опыта умной молитвы. Духовное делание умной молитвы возводит человека в высшее состояние созерцания, которое можно именовать как состояние экстаза, а также — состояние обожения. По библейско-святоотеческому пониманию, экстаз находится в тесной связи с молитвой, именно — он высшая ступень молитвы вообще, «молитва совершенных», «духовная», или «созерцательная»<sup>256</sup>. В духовном опыте молитвы и ее различных степеней состояние экстаза — это высшая степень молитвы. Здесь, с одной стороны, проявляются максимальные усилия человека, все его умственные и чувственные силы на пределе возможностей, но не в смысле напряжения, а наоборот, в

---

<sup>253</sup> Аникиев П., *свящ.* Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова... № 4. С. 423.

<sup>254</sup> Там же. С. 420.

<sup>255</sup> Там же. С. 422.

<sup>256</sup> Там же. С. 548.

смысле умиротворения. Человек исполняется благодати Божией, и она умиротворяет все его духовные и телесные силы. В состоянии молитвенного восторга у человека не может возникнуть стигматов или эротического оргазма, подобно тому, как у католических мистиков. Здесь «веяние тихого ветра», где есть Господь. Благодать наполняет всего человека. И в этом состоянии человек чувствует то блаженное состояние, которое чувствовал апостол Петр во время Преображения Христа.

Главное, в благодатном экстазе не происходит уничтожения личности, угасания сознания, или исчезновения субъекта и объекта. Наоборот, чем ближе человек приближается к Богу, чем в высшей степени он обоживается, тем рельефнее он ощущает разницу между собой и Богом, и тем в большую степень смирения он погружается. Молитва по сущности есть форма богообщения, где есть две стороны: молящийся и Принимающий молитву, открывающий истину Бог и внимающий откровению человек. Следовательно, для того чтобы исследовать состояние экстаза, необходимо переходить к опыту умной молитвы, однако на этом как раз и прекращается исследование православной мистики у о. Павла Аникиева.

*М.В. Лодыженский*

Религиозный философ и «рациональный мистик» М.В. Лодыженский (1852–1917) написал объемную работу «Мистическая трилогия», которая включала в себя три тома: «Сверхсознание», «Свет незримый» и «Темная Сила»<sup>257</sup>. Он попытался объединить в едином поле исследования все явления сверхъестественного порядка. В частности, он касается понимания мистики и мистического в богословии. Свое исследование он строит на основании и учения Отцов Церкви, и философии, и пытается показать, что в процессе познания человеческий интеллект не всегда объективно отражает действитель-

---

<sup>257</sup> *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.

ность, тем более, он не может отразить познание истины в духовной области. Процесс познания включает в себя как естественное, так и сверхъестественное, но только на высших стадиях познавательной деятельности человек, просвещенный благодатью, может подняться на более высокий уровень сверхсознания, когда включается сила «большого разума». Работа «большого разума», «зародыш которого живет в сердце каждого человека», «познает истину своим особым путем, своим особым процессом проникновения, своею особою интуицией для нашего мозга неуловимой и непостижимой», и при определенных условиях развивается до самосознания «особого и совершенно независимого от мозга ощущения человеком своего высшего “я” в сфере своего сердца»<sup>258</sup>. Таким образом, человек может войти в область сверхсознания, или «духовного сверхсознания»<sup>259</sup>. Все категории духовного опыта, рассматриваемые Лодыженским, относятся к области мистики, поэтому он рассматривает и само понимание мистики и мистического.

В своем исследовании М.В. Лодыженский прямо заявляет, что «развившееся в большом разуме человеческом духовное сверхсознание... есть состояние эмоционально-мистическое»<sup>260</sup>. Человек может стать богом по благодати, но благодать при этом понимается не онтологически, а этически, т.е. как состояние сверхчеловека по своим духовно-нравственным совершенствам. При этом за основу он берет толкование мистики у В.С. Соловьева и считает, что эта трактовка вполне адекватна: «Категории мистики по Владимиру Соловьеву, совпадают с нашими категориями “Сверхсознания”, поэтому мы их вполне принимаем»<sup>261</sup>. Как он поясняет немного далее: «В настоящем труде, в коем мы будем трактовать о жизни христианских святых, мы слово “мистика” будем применять с точки зрения христианской философии»<sup>262</sup>.

<sup>258</sup> Лодыженский М.В. Свет незримый... С. 13.

<sup>259</sup> Там же. С. 17.

<sup>260</sup> Лодыженский М.В. Сверхсознание... С. 18.

<sup>261</sup> Лодыженский М.В. Свет незримый... С. 28.

<sup>262</sup> Там же. С. 26.



Согласно М.В. Лодыженскому, мистика имеет две стороны: теоретически-гностическую и опытную.

1. Теоретическая мистика — это «особый род религиозно-философской познавательной деятельности», «возможность непосредственного общения между познающим субъектом и абсолютным предметом познания — сущностью всего или Божеством»<sup>263</sup>.

2. Опытная мистика — это «совокупность явлений и действий, особым образом связывающих человека с тайным существом и силами мира, независимо от условий пространства, времени и физической причинности»<sup>264</sup>.

М.В. Лодыженский полагает, что мистика по сути есть «сознательное общение человека с духовною сферой Логоса», «единение человека с Божеством — Логосом»<sup>265</sup>. Он считает, что в духовной жизни «встречаются люди, мистически особенно одаренные, с необыкновенной чуткостью к духовному на них воздействию»<sup>266</sup>. Поэтому мистиком может быть не всякий человек, даже не всякий религиозно верующий.

Исследователь пишет: «Итак, были святые и не обладавшие мистическими способностями или с мистикою очень слабою, хотя некоторые из них являлись при этом великими подвижниками по своей горячей вере и христианской деятельности... Таков был, например, св. Иоанн Златоуст; он по своей натуре не обладал мистическими способностями и мистика у него проявлялась слабо»<sup>267</sup>. Автор стоит на тех позициях, что сила религиозных потребностей зависит от врожденных мистических способностей, поэтому он считает, что характер мистического чувства, заложенного в сердцах людей, влияет на религиозное мировоззрение, т.е. сама религия человечества — это производная от мистики и степени мистического развития. Поэтому мистическое чув-

<sup>263</sup> Лодыженский М.В. Свет незримый... С. 27.

<sup>264</sup> Там же.

<sup>265</sup> Там же.

<sup>266</sup> Там же. С. 47.

<sup>267</sup> Там же. С. 48.

ство — это основное начало религии<sup>268</sup>. Как уже отмечалось выше, такая интерпретация дает основание видеть одинаковое мистическое содержание во всех формах мистики. И действительно, Лодыженский, ставя на первое место православную форму мистики, все же пытается найти точки ее соприкосновения с другими формами мистики. Интересно в этой связи его сопоставление мистики преп. Серафима Саровского с мистикой Франциска Ассизского: «Были у Франциска и общие черты с Серафимом, как в их характерах, так и в их религиозности. Последнее объясняется тем, что оба они были горячими христианами, оба стремились к добру, оба были искренними подвижниками»<sup>269</sup>. Различие между католичеством и православием он видит, в первую очередь, не в догматических разногласиях, а в «в тех мистических направлениях, которые так различно проявились в подвижничествах той и другой церкви»<sup>270</sup>. Эти различия, полагает автор «Мистической трилогии», были только в этико-эмоциональном аспекте, а именно — «напряженная работа мозгового воображения и внушения, и ощущения чисто чувственные»<sup>271</sup>.

Более глубоко рассматривает различие мистики Востока и Запада М.А. Новоселов.

*М.А. Новоселов (1864–1938)*

В своем сочинении «Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантизме» (публиковалась с 1902 по 1917) он поднимает в первую очередь основной вопрос «очень большого вопроса нашей духовной жизни» — понимания мистики в богословии<sup>272</sup>. С одной стороны, «Православная Церковь и всякий живой ее член всегда признавали необходимость мистического элемента, точнее — они жили и живут общением с Богом»<sup>273</sup>. Но, как

<sup>268</sup> См.: *Лодыженский М.В.* Свет незримый... С. 85.

<sup>269</sup> Там же. С. 123.

<sup>270</sup> Там же. С. 87.

<sup>271</sup> Там же. С. 116.

<sup>272</sup> *Новоселов М.А.* Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантизме. М., 2004. С. 39.

<sup>273</sup> Там же.

считает Новоселов, осмысление духовной жизни и мистические переживания «не получили выражение в научном богословии — в системах и трактатах догматических этических. Правда, мистический элемент здесь не отрицается, но он или отступает на задний план, рассматривается как второ- или третьестепенный, или даже совсем опускается, замалчивается, на первый же план выдвигаются элементы догматический или нравственный»<sup>274</sup>.

Он замечает, что многие русские богословы даже в XX веке относились к мистике подозрительно или считали, что в православном богословии нет места мистическому содержанию. Для них «упоминание о мистике часто не удостоивается даже серьезного возражения, как речь о чем-то фантастическом, нереальном»<sup>275</sup>. Но в понимании М.А. Новоселова, мистика — неотъемлемая сторона христианского вероучения и жизни. Он пишет, что догмат, этика и мистика — это единое, цельное учение.

Согласно М.А. Новоселову, мистика имеет своим истоком Евангелие и получила развитие в историческом процессе бытия Церкви. Он считает, что примеры указующие на органическую связь между догматом, этикой и мистической жизнью христианина можно найти во множестве и в Евангелии, и в Деяниях и Посланиях Апостольских, и в творениях отцов и учителей Церкви, из которых «некоторые, как например св. Макарий Египетский, св. Симеон Новый Богослов, с особым вниманием останавливались на соотношении указанных сторон христианского вероучения»<sup>276</sup>. Мистическое содержание духовной жизни требует всегда догматического обоснования и аскетического оправдания. Человеку нужно как понимать Божественное Откровение, так и идти путем духовного подвига. Все должно совершаться добровольно и сознательно. И при этом, как правильно замечает М.А. Новоселов, согласно Евангельскому учению «богопознание совпадает с понятием спасения»<sup>277</sup> (ср.: Ин. 17.3). Следовательно, и богопознание, и обожение, и спасение есть

<sup>274</sup> Новоселов М.А. Догмат и мистика... С. 40.

<sup>275</sup> Там же. С. 10.

<sup>276</sup> Там же. С. 10–11.

<sup>277</sup> Там же. С. 28.

один процесс Домостроительства Божия: «С православной точки зрения, сущность, смысл и последняя цель спасения человека состоит в избавлении его от греха и в даровании ему вечной святой жизни в общении с Богом»<sup>278</sup>.

Поэтому и догматы Церкви необходимо усваивать не только умом, но и опытом духовной жизни во Христе. При этом догматам Новоселов дает следующее определение: «Догматы суть санкционированные Церковью и указующие верующим путь спасения формулы (знаки, словесные выражения) тайн Царствия Божия, через деяние и опыт открывающиеся христианину в благодатном ощущении и в конкретном духовном созерцании»<sup>279</sup>. Таким образом, познание тайн Царствия Небесного тесно сочетает в себе догматический и мистический аспекты. В контексте святоотеческого учения существует также неразрывная связь между практикой (деланием), созерцанием и молитвой, другими словами — «нравственным подвигом», «соблюдением заповедей» и «спасительным мистическим Богопознанием»<sup>280</sup>.

Вместе с тем Новоселов говорит о существенных отличиях православной мистики от западной. Православная мистика, полагает М.А. Новоселов, основана на духовном опыте святых подвижников благочестия, которые отличались высотой духовного безукоризненного подвига. Тогда как мистический опыт западного христианства вызывает целый ряд нареканий. И Новоселов повторяет мысль святителя Феофана: «Мистицизм и квиетизм суть болезненные порождения ложно направленной религиозности»<sup>281</sup>.

Православный мистический путь требует подвига «многотрудной борьбы со страстями», которая приводит к чистоте сердечной. И только чистому сердцем является Бог, открывает тайны «яснейшего постижения истин Божиих» и приобщения божественному блаженству восприятия «сладчайшего ощущения»<sup>282</sup>. Мистические созерцания венчают вершину духовно-

<sup>278</sup> Новоселов М.А. Догмат и мистика... С. 78.

<sup>279</sup> Там же. С. 31.

<sup>280</sup> Там же. С. 26.

<sup>281</sup> Там же. С. 291.

<sup>282</sup> Там же. С. 293.

го совершенства. В отличие от восточных, согласно М.А. Новоселову, западные мистики видят в первую очередь конечные плоды духовного подвига и пытаются достигнуть их быстро и легко. И путь этого достижения наполнен искажениями, именуемыми прелестью. Основными формами прелести являются следующие: воображения, мечтания, фантазии. Западный подвижник создает в своем воображении идеальный образ духовных дарований или образ жизни Христа, после чего следует мечтательное действие осмысления пути их скорейшего достижения. Возникает фантастический, оторванный от реальности путь, на который и пытаются стать западные подвижники. Это не дает им возможности идти хотя и трудным, но правильным путем: сомнение разгорячает воображение, рисует картины, соединяя мечтания и воображаемую близость к Богу, ангелам и святым. И чем более человек мечтает, тем более ему кажется, что он друг неба и небожителей, достойный особых откровений<sup>283</sup>.

М.А. Новоселов связывает духовный опыт христианского подвижника в первую очередь с покаянием, смирением и молитвой. Духовный подвиг непрестанной молитвы открывает путь к мистическим созерцаниям. Здесь, как видно, Новоселов уже стоит полностью на православном понимании мистики как неразрывной связи мистического духовного опыта и его богословского осмысления (хотя не все православные подвижники, имевшие подлинный духовный мистический опыт, давали его богословское осмысление). Нет богословия без духовного опыта и духовный опыт требует постоянного богословского осмысления (или же можно говорить о духовном осмыслении мистического опыта, когда подвижник ищет его понимания и молится о вразумлении, чтобы не впасть в прелесть), и в первую очередь через молитву. Молитва и смирение два — неразрывных аспекта мистической жизни подвижника: «Теплота молитвы непрестанная есть дух этой жизни, так что с прекращением сего тепления прекращается и движение духовной жизни, как

---

<sup>283</sup> См.: Новоселов М.А. Догмат и мистика... С. 302.

с прекращением дыхания прекращается жизнь телесная»<sup>284</sup>. Молитвенный подвиг есть тот мистический опыт, который «приносит с собою водворение внутрь царствия, или, другими словами, блаженный огонь, возгорающийся наконец в сердце; этим же определяется и существо истинной духовной жизни»<sup>285</sup>. Без такого устройства духовной жизни не может человек приобрести истинного смирения, а без смирения его постигают множество искушений. Духовные дарования, которые проявляются у подвижника, требуют глубокого смирения. Если же подвиг не глубок и смирения нет, то подвижник может впасть в прелесть. Наиболее заметные искушения — видения, откровения, ощущения своего духовного совершенства. Например, видения порождают самопрельщение «визионерство с его пагубными последствиями»<sup>286</sup>. Это происходит от того, что человек свое внимание направляет не в сердце, но наружу, на образы мечтательные, которые вызывают нарушение психической деятельности человека.

Наконец, состояние духовной прелести выражается как чувство своего собственного совершенства. В состоянии прелести человек впадает в особое состояние мечтательности: «Он мнит, что совершаемое им есть плод Божественной благодати к его утешению, и молит Бога, чтобы сподобил его всегда пребывать в этом делании»<sup>287</sup>. В этом состоянии человек часто подвержен умоисступлению, психопатическим припадкам, галлюцинациям или состоянием возбужденного сладострастия. По мнению М.А. Новоселова, это состояние присуще западной форме мистики<sup>288</sup>.

---

<sup>284</sup> Новоселов М.А. Догмат и мистика... С. 296.

<sup>285</sup> Там же. С. 297.

<sup>286</sup> Там же. С. 298.

<sup>287</sup> Там же. С. 314.

<sup>288</sup> Там же. С. 317.

#### 4.4. Выводы

Таким образом, как мы выяснили, что в начале XIX века в русском православном богословии место мистического опыта в духовной жизни было недооценено. Это происходило от того, что многие богословы были плохо знакомы со святоотеческой мистико-аскетической литературой и духовным опытом русского старчества, которое и было в то время продолжателем и хранителем православной традиции обретения и осмысления мистического опыта.

Весь XIX век продолжалось увлечение среди интеллигенции в России нехристианским духовным опытом и учением западноевропейских тайных доктрин<sup>1</sup>. Кроме этого, интеллигенция массово увлекалась позитивизмом, наукой и философией. В различных кружках любителей изучали труды писателей и философов, в основном западных.

В середине XIX века в России увлечение оккультными практиками спиритизма, магнетизма, ясновидения и других форм магического воздействия на природу охватило почти все высшее общество. Этим практикам пытались предать научный характер, рассматривая их как средство для постижения тайн природы. Многие образованные люди содержали целые библиотеки оккультной, магической и алхимической литературы. Адепты мистицизма и далее продолжали создавать свои собственные самобытные мистические общества. Так в 1875 г. Е.П. Блаватская основала Российское теософское общество. Увлечение спиритизмом было настолько массово, что «круглые столики, употреблявшиеся для спиритических сеансов, сделались принадлежностью каждого интеллигентного семейства»<sup>2</sup>. И хотя против спиритизма выступали известные русские богословы и свт. Филарет Дроздов и свт.

---

<sup>1</sup> См.: *Брачев В.С.* Масоны у власти. М., 2006.

<sup>2</sup> *Булгаков С.В.* Православие: Из настольной книги для священно-церковно-служителей. Киев, 1912; М., 1994. С. 507.

Феофан Затворник, называя спиритизм неприкрытой бесовщиной<sup>3</sup>, однако всеобщего противодействия спиритизму со стороны Церкви не было. Более того, известный богослов прот. Григорий Дьяченко в 1900 г. издал книгу «Область таинственного», где обобщил все мистические учения, в том числе и теософию Блаватской, как доказательство существования загробного мира<sup>4</sup>.

Поэтому насущность в исследовании в первую очередь православной мистики требовалось как никогда. Началу исследования православной формы мистики послужили: во-первых, богословская ревизия мистических книг в 1825 г. по Указу Священного Синода, во-вторых, введение в 1841 году в духовных школах преподавания патристики. Духовные школы начинают издавать собственные периодические издания, в которых печатаются святоотеческие творения и проповеди известных иерархов и богословов. В сочинениях русских иерархов и богословов идет активное преодоление неправославных аспектов католической и протестантской мистики, осуществляются попытки осмыслить и решить проблемы, которые возникли в области понимания православного мистического богословия.

В это время проблемное поле православной мистики в XIX веке можно представить следующим образом:

1. Двойственное отношение к мистике (как принятие, так и ее отторжение) со стороны богословия, религиозной философии и со стороны религиозно-церковной жизни. Неоднозначное отношение в обществе и церковной среде к спиритизму, магнетизму и прочим магическим практикам<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Булгаков С.В. Православие: Из настольной книги для священно-церковно-служителей. С. 513.

<sup>4</sup> Дьяченко Г. Из области таинственного. М., 1900.

<sup>5</sup> Как писал по этому поводу Н.А. Бердяев: «Про христианство одинаково можно сказать, что оно самая мистическая религия в мире и что она — религия совсем не мистическая, а историко-бытовая... Эта двойственность — великий соблазн... Никто не станет отрицать, что величайшие и самые подлинные святые были мистиками, что глубины церковного сознания мистичны... что есть признанная церковью мистика православная и мистика католическая. В христианстве есть глубокая, идущая от апостолов мистическая традиция» (Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. С. 278–279).



2. Попытка у ряда исследователей мистики связать православную мистику с неоплатонической и показать источник любой формы христианской мистики в неоплатонизме. П. Минин пишет: «Неоплатоническое учение представляет собой интерес в том, что его «фазы мистической жизни, которые имеют место в практике неоплатонической мистики, представляют собой путь, типичный для мистической жизни вообще, где бы и когда бы она ни проявлялась»<sup>6</sup>.

3. Недостаточно исследований по православной мистике. Как отмечает П. Минин, литературы о древнецерковной мистике недостаточно. Не хватает исследований, которые бы попытались охватить в целом явления, относимые к мистическим, а также и мало «опытов, посвященных отдельным вопросам или единичным представителям мистики»<sup>7</sup>. Например, у архиепископа Филарета (Гумилевского) в его «Историческом учении об отцах Церкви» исследованию мистики преп. Симеона Нового Богослова посвящено мало внимания<sup>8</sup>.

3. В течение XIX века мало было исследований по соборам Константинопольским XIV века, поэтому исследование православной мистики проводится без учета византийского богословия и соборных постановлений XIV века. Минин указывает на то, что «мистика греко-восточной церкви доселе представляет, можно сказать, еще девственную ниву, или чрезвычайно мало возделанную. Эта нива еще ждет своих работников»<sup>9</sup>. Нет богословского обоснования нетварности энергии или благодати Бога.

---

<sup>6</sup> Минин П. Мистицизм и его природа. Киев, 2003. С. 17.

<sup>7</sup> Там же. С. 62.

<sup>8</sup> О его богословии сказано, что «Главный предмет наставлений Симеона – делание во Христе сокровенное. Он объясняет пути внутренней брани; обучает мерам совершенствования наипаче духовным... Он преподавал такие глубокие тайны внутреннего подвижничества, о каких давно не слышали». Поэтому, как говорит жизнеописатель и ученик Симеона Никита Стифат, что сочинения Симеона, особенно его гимны, предназначены «не для людей простых, не посвященных в тайны, от них оно должно быть сокрыто» (Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об Отцах Церкви». М., 1996. С. 306-308).

<sup>9</sup> Минин П. Мистицизм и его природа. С. 63.

И все же в результате исследования в богословии осмысливается дифференциация мистики и мистического. В научном и общественном сознании конца XIX века в России сложилось несколько форм мистики.

1. *Примитивная форма.* На уровне обыденного сознания, под мистикой подразумевалось всякое действие, не поддающееся логическому рассуждению и носящее форму сверхъестественного явления.

2. *Оккультная форма мистики.* Из мистики масонских орденов сформировалась ритуальная форма мистики с теософским гностико-герметическим учением. Здесь практиковались различного рода магические ритуалы. Цель мистика — быстро достигнуть совершенства в познании тайн природы и получить власть над природой и человеком. Иначе говоря, достижение состояния сверхчеловека. Обожение понималось как раскрытие в себе божественных совершенств, которые якобы скрыты в каждом человеке.

3. *Церковная форма мистики* — это православная мистика. Это форма мистики определяет личностный путь богопознания, богоуподобления, обожения человека. В православии это определяется связью действия человека и действия Бога, которая определяется как синергия человека и Бога, свободы человека и божественной благодати для достижения обожения (П. Минин, П. Аникеев, И. Попов, М. Новоселов).

Сформировались также следующие подходы к пониманию и изучению мистики:

1. *Научный подход к пониманию мистики* возник на основе учения Уильяма Джеймса. Эта теория мистики стремится исследовать мистический опыт всех видов и дать им научное обоснование (М. В. Лодыженский). Мистика понимается как психофизиологическое явление человеческой деятельности, как явление духовной деятельности человека вне всяких религиозных рамок и реальных связей со сверхъестественным миром. В этом подходе видна попытка исследовать мистический опыт с универсальных позиций. Но этот метод исследования мистики, на наш взгляд, результата положительного не дает.

2. *Религиозно-философский метод изучения мистики.* Здесь мистика рассматривается как определенного рода духовная деятельность человека, но в отличие от научной формы допускает реальность мистических процессов на метафизическом уровне. Основателем ее можно назвать В.С. Соловьева. Основная цель — выяснить соотношение вечного и временного, бесконечного и конечного, сверхъестественного и эмпирического, Бога и человека на метафизическом уровне, вне личностных отношений, как некие универсальные принципы этих взаимоотношений.

Исследования православной мистики в это время развивались в двух направлениях: с одной стороны, это теория мистики и религиозно-философское осмысление мистики, а с другой — исследование реального опыта духовного подвига и умной молитвы, возрожденного преп. Паисием Величковским и присущего русскому старчеству XIX в. В результате русское православное богословие пришло к убеждению, что наряду с неприемлемой для православия существует также соответствующая православию истинная мистика — это духовная жизнь в свете святоотеческого аскетического учения, которое наполнено подлинным мистическим опытом в такой степени. Вместе с тем в русском православном богословии начинает формироваться концепция мистики в свете Православного Предания, его самобытности и оригинальности, в его отличии от философии и других форм мистического.

С точки зрения православного понимания мистики, необходимо учитывать такое наличие субъективной и объективной сторон, при котором объект в то же время сам является субъектом. Человек познает Бога в мистическом опыте, но и Бог познает человека: «Тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор. 13,12). Но в неправославном (таком, как у Джеймса), претендующем на научность, понимании мистического опыта действующей является только одна сторона — это человек. Это значит, что мистика, мистицизм — это только то, что переживает, что ощущает, что видит сам человек. Для этого подхода нет реальности Объекта. Объект есть то, что я сам себе представляю. Это продукт человеческого интеллекта, рассудка, дискурсии в режиме рабо-

ты реального времени или же, наоборот, запредельной реальности, но все равно работы человеческого разума.

При религиозно-философском подходе понимание мистики есть теоретическое обоснование мистического опыта, исходящее от представления о Едином и в целом о системе космоса и Вселенной. Но здесь не учитывается реальность духовной жизни и аскетического делания подвижников.

Ядром мистического опыта христианского подвижника является умное делание — сердечная молитва. Она соотносится с созерцанием как синоним: созерцание Божественного света есть умная молитва и умная молитва есть созерцание. И это молитвенное созерцание в мистическом опыте трансформируется из этического аспекта в онтологический. Ибо и причастие, и приобщение, и лицезрение, и общение, и постоянное предстояние осуществляется через молитву. И обожение в одном из своих аспектов — это молитвенное непрестанное предстояние пред Богом.

Как видно, русское православное богословие постепенно пришло к осознанию того, что мистика не только не противоречит догматике, но и является неотъемлемой частью духовной жизни христианина и христианского вероучения вообще. Пришло осмысление того, что православная мистика — это особый путь и особое мистическое богословие, отличное от других форм мистики. И самое главное, осознание того, что православная мистика ведет свое начало от самого Христа, а формирование мистического богословия положили апостолы, они же дали и первые образцы мистического опыта. С нашей точки зрения, это станет возможным в полной мере только после того, как будет осмыслено учение святителя Григория Паламы в контексте духовного опыта восточно-православной Церкви.

## ГЛАВА 5. ИЗУЧЕНИЕ И ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ МИСТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ СВТ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ КАК ГЛАВНОЙ ФОРМЫ ПРАВОСЛАВНОЙ МИСТИКИ В РОССИИ В КОН. XIX–СЕР. XX ВВ.

### 5.1. Значение свт. Григория Паламы для русских ученых

Едва ли будет преувеличением сказать, что корректное теоретическое осмысление мистики в Православии стало возможным только после обращения к наследию свт. Григория Паламы. Как отметил П. Минин, учение Паламы выражает сущность христианской мистики, которая была одобрена соборным определением Православной Церкви<sup>1</sup>. В.М. Лурье отмечает, что в первой четверти XX в. появилась даже «мода» на Паламу, причину которой он связывает с именем о. П. Флоренского. В частности, он говорит, что «поиски истоков этой моды вне всякого сомнения приводят к Флоренскому, а для самого Флоренского моментом “открытия” Паламы стал краткий период сотрудничества с иеросхим. Антонием Булатовичем»<sup>2</sup>. Впрочем, следует заметить, что исходя из религиозно-богословских взглядов, сам Булатович едва ли глубоко исследовал богословские тексты Паламы. Поэтому, не отвергая в принципе эту концепцию, мы все же считаем, что «мода» на Паламу возникла по нескольким причинам.

Главным фактором явилась востребованность исследования мистики в русском богословии в целом. С.Л. Епифанович в своей рецензии на книгу П. Минина «Мистицизм и его природа» отмечал, что в обществе наблюдается увеличение «мистических запросов», а это ведет часто к ложным формам мистицизма, поэтому необходимо «направить внимание читателя от ложных и болезненных мистических порывов к здоровой и святой мистике отцов Церк-

---

<sup>1</sup> Минин П.М. Мистицизм и его природа. Киев., 2003. С. 63.

<sup>2</sup> Лурье В.М. Послесловие // Мейендорф И, прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 340.

ви»<sup>3</sup>. Эта работа русских богословов была отмечена в предыдущих главах; она и привела к открытию наследия свт. Григория Паламы. Более того, во время имяславских споров хотя и привлекалась система Паламы, но полемизирующие стороны, судя по всему, не понимали глубину этого богословия: ни А. Булатович, ни архиеп. Никон (Рождественский) не сделали выводов из учения Паламы, необходимых для решения спора<sup>4</sup>.

Мы не будем углубляться в споры между имяславцами и имяборцами, но утверждение того, что интерес к паламизму стал возможен только после имяславских споров, страдает односторонностью.

Так, В.М. Лурье утверждает, что именно «в Афонском споре сформировался тот интерес к наследию св. Григория Паламы, который будет характерен для всего XX века»<sup>5</sup>. Н.К. Гаврюшин так же считает, что именно труды сторонников имяславия свящ. П. Флоренского, М. Новоселова и Д. Муретова способствовали активизации паламизма. Но если проанализировать сущность споров имяславцев с имяборцами, то можно увидеть, что имяславцы в первую очередь пытались доказать, что имя или имена Божии равновелики и выступают «как действия Божества»<sup>6</sup>. Нетрудно заметить, что, во-первых, идет смешение имен нарицательных, функциональных, энергийных или смешение ипостаси с божественной энергией: «Спаситель», «Господь», «Утешитель» с именами собственными: «Иисус» или «Христос», во-вторых, все имена приписываются Божественной энергии. С другой стороны, имяборцы иногда выделяли в Боге только сущность. Так, в докладе схимонаха Илариона в Святейший Синод от 1 июля 1915 г. говорится: «Имя Иисус есть Бог, сие имя не отделимо от Его всесвятейшего Существа; то и другое нераз-

<sup>3</sup> Минин П.М. Мистицизм и его природа. С. 145.

<sup>4</sup> Проблема имяславия представляет собой отдельный и сложный вопрос, рассматривать который мы в диссертации не будем. Здесь будет достаточно упомянуть фундаментальную работу: *Иларион (Алфеев), митр.* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. В 2-х т. СПб., 2002.

<sup>5</sup> Лурье В.М. Послесловие // *Иоанн Мейендорф, прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997. С. 342.

<sup>6</sup> Имяславие: Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божиим по документам имяславцев. СПб., 1914. С. 69.

дельно. Что принадлежит Самому Богу, то же принадлежит и Его пресвятому Имени»; «Исповедую, что имя Иисус есть (Бог) ипостасное», но здесь «ипостасное» обозначает не то, что имя Иисус как имя собственное относится ко второй Ипостаси Святой Троицы, но что оно, как и энергия, «относится равно и к человечеству и к Божеству Его»<sup>7</sup>. Это видно также из слов: «Мы называем имя Иисус Богом, в том смысле, что оно не отделимо от Существа Божия; пребывает в Боге и Бог в Нем пребывает», ибо оно «обладает всемогущею силою», им «всегда творились и творятся чудеса и знамения, совершаются церковные таинства, происходит освящение наших душ», «оно есть путь к Богу и наше с Ним соединение»<sup>8</sup>.

В ответ на это, архиеп. Никон (Рождественский) обличает имяславцев в лице Булатовича за то, что он «имя Бог и имя Иисусово» относит к Божественной благодати, а благодать «сию спасительную силу Божию он даже готов назвать Богом»<sup>9</sup>. Таким образом, благодать Божию он не считает Самим Богом, следовательно, не признает ее нетварность. В свою очередь, имя «Бог» архиеп. Никон относит только к Сущности: «Мы привыкли под словом “Бог” разуметь именно Сущность Божию, а для других понятий имеются в нашем языке и другие слова»<sup>10</sup>. Напомним, что святитель Григорий Палама писал, что «Слово “Бог”» или «Имя Бог» есть общее и для Божией сущности, и для божественной силы энергии, и для самых ипостасей»<...> ибо один Бог пребывает в сущности и энергии, один лишь будучи всесильной сущностью»<sup>11</sup>. С другой стороны, выражение «имя Божие» в узком смысле он относит к Ипостасям Святой Троицы. Так, в Омилии в «Неделю отец», он учит: «Нет же ничего старше Божиего имени; а это можно сказать относи-

<sup>7</sup> «Дело об афонских монахах» в Канцелярии Святейшего Синода Российской Церкви. Материалы подготовлены к печати епископом Венским и Австрийским Иларионом (Алфеевым) // Богословские труды. М., 2007. № 41. С. 393.

<sup>8</sup> Там же. С. 394.

<sup>9</sup> *Никон (Рождественский), архиеп.* «Козни врагов наших сокруши...». Дневники. Минск, 2004. С. 1097.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticæ contra Acindynum V.4.13; Григорий Палама.* Антиретики против Акиндина. Краснодар, 2010. С. 201, 205.

тельно Отца и Сына и Духа Святого; потому что оно (имя Божие) едино и ни в чем не разнствует (в понятии Божественного естества)»<sup>12</sup>. Очевидно, как с одной стороны, так и с другой нет понимания мистического богословия святителя Григория Паламы, т.е. дискуссия велась даже не в плоскости богословия, а в религиозно-философском дискурсе. Или выражаясь словами современного богослова Эндрю Лаута, православное богословие они объясняют «в западных богословских терминах и категориях»<sup>13</sup>. Ни одна, ни другая сторона не оставили никакого серьезного исследования богословия Паламы.

Так, ни Булгаков, ни Флоренский не исследовали систематически мистику Паламы. Каждый из них имел свои собственные не только идеи, но и свои религиозно-философские концепции, которые они старались оправдать, и это оправдание искали в богословии святителя Григория. Например, Булгаков в «Неопалимой купине» говорит о соотнесенности внутреннего смысла своей теории с учением святителя Григория Паламы о божественных энергиях. Но архиеп. Василий (Кривошеин), обличая С. Булгакова в его богословских искажениях, указывает именно на то, что он неправильно понимает паламитское учение: «эта соотнесенность так и не раскрыта, а различия существенны»<sup>14</sup>. В другом месте он пишет, что «мы не можем согласиться, однако, с мнением о. С. Булгакова о внутреннем сходстве его учения о св. Софии с учением св. Григория Паламы о Божественных энергиях... нам представляется несомненной существенная разница между обоими учениями»<sup>15</sup>. Учение о. Сергия Булгакова, которое получило название «софиологии», показывает, что отечественное богословие того времени рассматривало богопознание и связанные с ним категории вне мистического опыта и духовной традиции Востока.

<sup>12</sup> *Святитель Григорий Палама*. Гомилии. Саратов. 2017 г. С. 410.

<sup>13</sup> *Лавр Э., прот.* Современные православные мыслители: от «Добротолубия» до нашего времени. М.: Паломник, 2020. С. 17.

<sup>14</sup> *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Ниж. Новгород. 2011. С. 43.

<sup>15</sup> Там же. С. 132–133.



Позже Вл. Лосский, раскрывая искажения христианского вероучения о. Сергием, указывает на то, что софиология, претендующая на богословскую истину, в действительности является гностической системой, в которой отвергается святоотеческое учение и духовный подвиг как основа Богопознания. Ученый считает, что о. Сергей сближает метод богословия «с основной установкой гностиков»<sup>16</sup>. Эта система создает две основные проблемы. Первая утверждает примат, превосходство «земного познания, земной философии в применении к Богу» над святоотеческим преданием и мистическим духовным опытом в достижении Богопознания<sup>17</sup>. И вторая отвергает значение Христа как центра соединения тварной и нетварной природ в единое целое в Богочеловеке, «неслиянно соединившем в едином Лице совершенное Божество и совершенное человечество»<sup>18</sup>. И вместо Христа предлагается гностическая форма посредничества между тварным и нетварным миром — персонафицированный образ Софии — Премудрости Божией.

Архиепископ Василий (Кривошеин) указывает настоящие причины обращения к мистическому богословию Паламы. Это, во-первых, запросы как православного, так и инославного религиозного сознания. Во-вторых, он обратил внимание на спор католических богословов с православными о природе Фаворского света. Речь идет о Жюжи, Гишардоне, Мейере — антипаламитах, которые и положили начало новому этапу неопаламитских споров на Западе.

Весь XIX в. русские православные мыслители осмыслили необходимость и значение мистики в богословии и духовном опыте. Многие богословы пришли к выводу, что мистика — это неотъемлемая часть христианского вероучения, и изучение мистического богословия так же необходимо, как и изучение догматического богословия. Исследуя византийское богословие XIV в., ученые открыли новую страницу в изучении православной мистики:

<sup>16</sup> Лосский В.Н. Спор о Софии // Боговидение... С. 27.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же.

они увидели, что в исихастских спорах основной вопрос состоял именно в определении православной мистики, ее значении для духовного опыта. На основании этих исследований началось систематическое построение концепции православной мистики, в основе которого лежали такие источники: исихазм как мистический путь опытного богопознания, а также его богословское осмысление в учении свт. Григория Паламы и его последователей. В частности, многие богословы приходили к заключению, что строить систему православной мистики вне византийского богословия невозможно, поскольку акты Константинопольских соборов XIV века утвердили духовный опыт исихазма как истинный, считая его путем ко спасению<sup>19</sup>.

Соответственно, изучение православной мистики велось в двух направлениях: исследование жизни, деятельности и богословского наследия святителя Григория Паламы, а также анализ истории поздневизантийского исихазма. Эти две стороны находятся в тесном единстве, ибо время жизни и деятельности святителя Григория, его сторонников и противников совпадает с тем временем, когда «исихастское движение стало “всеправославным”»<sup>20</sup>. Как отмечал русский ученый И.И. Соколов, мистицизм исихазма есть возведенный в систему особый способ нравственного совершенствования, который в учении свт. Григория «был кристаллизован и в литературной систематизации», и поэтому «Палама может рассматриваться как наилучший теоретик-систематизатор созерцательной исихии»<sup>21</sup>. Позже Г.А. Острогорский, исследователь византийской истории, будет отмечать, что «в XIV веке исихазм приобрел значение особого мистико-аскетического течения. Это течение непосредственно восходит к великому мистиком XI в. Симеону Новому Бого-

<sup>19</sup> Подробнее о соборах: Дунаев А.Г., Бернацкий М.М. Константинопольские соборы // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 37. С. 326–337.

<sup>20</sup> Макаров Д.И. Очерки российской историографии паламизма (1860–1998 гг.) // Античная древность и средние века. Екатеринбург, 1999. Вып. 30. С. 338.

<sup>21</sup> Соколов И.И. Святой Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии: По поводу исследования Г.Х. Папамихаила *Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς...* // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1913. № 4. С. 390 (объемная статья выходила в нескольких номерах: № 4. С. 378–393; № 5. С. 159–186; № 6. С. 409–429; № 7. С. 114–139).

слову, с которым исихасты очень близко соприкасаются в своем учении и делании»<sup>22</sup>.

Значение деятельности свт. Григория заключается в том, что в силу сложившихся обстоятельств он выступил «в качестве защитника исихастской мистики», и в результате, «несмотря на продолжавшуюся еще некоторое время борьбу, исихазм стал официальным учением греческой Церкви», после чего «исихастские идеи легли в основу дальнейшего развития Церкви»<sup>23</sup>. В другой работе Г.А. Острогорский писал, что значение святителя Григория Паламы в том и заключается, что «мистические переживания исихастов он сумел зафиксировать в философских понятиях, переведя вопрос в плоскость ясных и четких понятий<...>И Церковь восприняла добытый мистическим путем опыт исихастской жизни, как некий новый оплодотворяющий фактор»<sup>24</sup>.

Под влиянием интереса к христианскому Востоку, точнее говоря, к Афону и византийскому богословию в целом, появляются серьезные патристические исследования. Так русская церковно-историческая наука «открыла» исихазм. При этом в освоении наследия византийского богослова можно выделить следующие этапы:

1. Период восприятия свт. Григория как святого, поборника и защитника православной веры без изучения его наследия.
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.).

Рассмотрим эти этапы подробнее.

<sup>22</sup> *Острогорский Г.А.* История Византийского государства. М., 2011. С. 616.

<sup>23</sup> Там же. С. 617, 627.

<sup>24</sup> *Острогорский Г.А.* Афонские исихасты и их противники: (К истории поздневизантийской культуры) // Записки Русского Научного Института в Белграде. Белград, 1931. Вып. 5. С. 369.

## 5.2. Первый период: знакомство с житием и подвигами святителя

Вопроса о почитании и востребованности учения свт. Григория в духовной и литургической жизни Руси мы уже касались в предыдущих главах. Здесь мы проследим отношение к свт. Григорию. В частности, существует мнение, согласно которому «почитание св. Григория Паламы на Руси долгое время носило *чисто формальный характер*», мотивируется это тем, что после церковного раскола XVII века и победы грекофильской партии у греков *механически* была заимствована новая редакция Постной Триоди. Но при этом в мистико-богословское учение Паламы никто не вникал. Ярким тому примером служит митрополит Стефан Яворский, «который в диспуте с Софронием Лихудом обнаружил полную неосведомленность относительно паламитского богословия»<sup>25</sup>. Однако вопрос этот не так однозначен, как может показаться с первого взгляда.

Дело в том, что на Руси были известны тексты свт. Григория и его последователей<sup>26</sup>. Например, существовал славянский перевод текста собеседования свт. Григория с турками<sup>27</sup>, был переведен текст Давида Дисипата<sup>28</sup>. В XVI веке Андрей Курбский (1528–1583) использует сочинения святителя Григория в полемике с католиками. Так, в письме к Кузьме Мамонову князь пишет о том, что «подана нам книга в помощь от святых Горы... боговидных мужей Григория и Нила митрополитов Селунских, что все в той книге, при-

<sup>25</sup> Гаврюшин Н.К. «Истинное богословие преображает метафизику»: Заметки о Владимире Лосском // *Он же*. Русское богословие: Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 546.

<sup>26</sup> Подробное исследование рукописной традиции: Kakridis Y., Taseva L. Gegen die Lateiner: Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung. Freiburg im Br., 2014. Кроме того, см. исследования: Мейендорф И. *прот.* Византия и московская Русь // История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 337–560; *Он же*. О византийском исихазме и его роли культурном и историческом развитии восточной Европы в XIV в. // *Он же*. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 561–574.

<sup>27</sup> Прохоров Г.М. Прение Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1972. № 27. С. 329–370.

<sup>28</sup> Подробнее см.: Прохоров Г.М. Сочинения Давида Дисипата в древнерусской литературе // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1979. № 33. С. 32–54.

лежно читающее обрящете»; она «уже переписана скорописью и исправлена». В этой книге содержатся «готовые ответы блаженных оных мужей» на силлогизмы и софизмы их богослова Фомы<sup>29</sup>. К этому можно добавить, что учение свт. Григория Паламы и духовный опыт исихазма всегда сочетались на Руси с влиянием его предшественника преп. Григория Синаита, который оказал влияние и на другие славянские страны<sup>30</sup>. Так, его изучает преп. Нил Сорский, через которого идеи исихазма проникли на русскую почву<sup>31</sup>. Но более важно другое. Когда в XVIII в. возникла необходимость укрепить духовный опыт умной молитвы, преп. Паисий Величковский обратился непосредственно к свт. Григорию Паламе (о чем подробно мы говорили выше, в главе II); труды свт. Григория печатает также издательство Оптиной пустыни, в первую очередь, как наставника умного делания духовного опыта; поэтому можно сказать, что учение Паламы в какой-то момент все же стало востребованным. Например, в одном из писем преп. Макария, старца Оптинского, ведется полемика по поводу понимания учения святителя Григория. Из содержания письма видно, что вопрошатель был каким-то образом знаком с сочинениями Паламы, и вопрос касался пользы умного делания не только для монашествующих, но и для всех стремящихся к духовному совершенству. В ответ преп. Макарий написал: «Вы ищете от меня не правила молитвенного, а всегдашней умной молитвы. Дело высокое и превышающее мои меры и достоинство. Я не смею и подумать противоречить словам Григория Паламы, что возможно искать и достигать сей высоты, хотя я и далек от сего, но отцы святые писали по своему устроению, как кто достигал, и нас тому учат»<sup>32</sup>. В XVIII в. паломники, совершающие паломничество на Афон, считали своей обязанностью поклониться и мощам святителя Григория в Солуни, о чем

<sup>29</sup> Письма князя А.М. Курбского к разным лицам. СПб., 1913. С. 71–72.

<sup>30</sup> О влиянии на сербов и болгар см. напр.: *Петр (Пиголь), игум.* Григорий Синаит и его духовные преемники. М., 1999. С. 87–168.

<sup>31</sup> См.: *Прохоров Г.М.* Нил Сорский // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Л., 1988–1989. Вып. 2, Ч. 2. С. 137.

<sup>32</sup> *Макарий Оптинский, прп.* Слово на пользу вашу: Сб. писем. С. 277.

свидетельствует инок Парфений в своем «Сказании»<sup>33</sup>. Интерес к святоотеческому наследию, в том числе и к трудам святителя Григория Паламы, возрастает и в стенах духовных школ.

Однако по-настоящему свт. Григорий Палама стал востребован тогда, когда появилась необходимость обосновать мистический опыт Церкви и показать стороны православной мистики, отличительные от других ее форм, в первую очередь от католической. При этом авторы учебных пособий относились к Паламе по-разному. Как уже отмечалось, радикальное неприятие исихазма можно найти у преподавателя Харьковской духовной семинарии С.В. Булгакова, книга которого «Православие: настольная книга для священно-церковно-служителей» выдержала три издания (1892, 1896-1900, 1913)<sup>34</sup>. Можно отметить, что в разделе «Справочник по ересям, сектам и расколам» наряду с главой «Варламиты» помещена и глава «Исихазм»: «Варламиты — последователи Варлаама, ученого грека XIV в. Обличая исихастов (см. исихасты), Варлаам утверждает, что свет, в котором является Божество, не есть принадлежность Божества, что он есть творение, так как кроме Бога нет ничего несотворенного, и что мнение исихастов ведет к двубожничеству. Учение Варлаама было осуждено на соборах 1341, 1345, и 1351 гг.»<sup>35</sup>. В разделе «исихасты» автор пишет следующее: «Монашествующее сословие мистиков, которые отличались самой странной мечтательностью»<sup>36</sup>. При этом далее излагается духовный опыт умной молитвы в понимании Варлаама Калабрийского, так что раздел оканчивается обвинением исихастов в неправильном понимании как умной молитвы, так и восприятия ими «несозданного света»: «Вздорное мнение исихастов об условиях восприятия несозданного вскоре само собой предано было забвению»<sup>37</sup>. Отсюда следует, по всей видимости,

<sup>33</sup> Сказания о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой земле постриженника Святой Горы Афонской инока Парфения. М., 1855. Ч. 2. С. 105, 114.

<sup>34</sup> Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1913. Т. 1–2. С. 11. (Репринт: М., 1993).

<sup>35</sup> Там же. С. 307.

<sup>36</sup> Там же. С. 337.

<sup>37</sup> Там же.

что академическое духовное образование имело некоторые представления о споре свт. Григория Паламы с Варлаамом Калабрийским, но сущности духовного опыта исихазма, в лице таких преподавателей, как С.В. Булгаков, оно не понимало. Однако при этом нужно обратить внимание на то, что у того же С.В. Булгакова говорится и совершенно противоположное тому, о чем было сказано прежде: «Св. Григорий ревностно боролся за православие», победил ересь Варлаама, который отвергал «православное учение о благодатном свете, озаряющем внутреннего человека и иногда открывающемся видимо (например, на Фаворе и Синае), и не допускающего возможности достигнуть этого озарения молитвою и постом и другими подвигами самоотвержения»<sup>38</sup>.

Сочинения многих православных отцов-аскетов IV-XIV вв. и духовных писателей, в том числе и свт. Григория Паламы, содержались в «Добротолубии», а затем эти тексты появились в переводе святителя Феофана Затворника на русском языке. Это был один из источников мистико-аскетического богословия на Руси. Но необходимо признать, что в XVIII-XIX вв. мистическое богословие действительно было востребовано только в духовной жизни старчества. Там изучались и египетские отцы, и Афонские подвижники, о чем свидетельствует жизнь и деятельность преп. Паисия Величковского и его сподвижников.

Почитание святителя Григория Паламы Русской Православной Церковью никогда не оспаривалось. Широта его почитания в народе и в богослужбной практике освещена прот. Г.С. Дебольским (1808-1872). В своей книге «Дни богослужения православной церкви» он пишет, что в воскресный день второй седмицы св. Четыредесятницы с XIV века Церковь празднует память св. Григорию Паламе, архиепископу Фессалоникийскому и чудотворцу, —

---

<sup>38</sup> Булгаков С.В. Православие: Из настольной книги для священно-церковно-служителей. Киев, 1912; М., 1994. С. 104.

«защитнику Православного учения о Божественном свете»<sup>39</sup>. Он же исследуя Синаксарий и богослужебные тексты Триоди, раскрывает православное учение о Фаворском свете и учение свт. Григория Паламы. Как пишет Дебольский, Церковь св. Григория Паламу почитает как борца с лжеучителями Варлаамом Калабрийским и Акиндином. Последние двое, «думая что свет, виденный на Фаворе, есть творение, а не свет присносущный, как говорит Церковь, утверждали, что никакою молитвою нельзя достигнуть внешнего осияния небесным светом; что общая Отцу, Сыну и Святому Духу благодать и свет будущего века, коим праведники просветятся яко солнце, как это предпоказал Христос, просияв на горе, и что вообще всякая сила и всякое действие Триипостасного Божества относятся к кругу сотворенного, и таким образом нечестиво рассекали одно и то же Божество на созданное и несозданное, а тех, кои сей Божественный свет и всякую силу, всякое действие с благоговением признают несозданным, называют двоебожниками и многобожниками»<sup>40</sup>.

Как мы показали выше, в XIX в. было начато изучение и перевод святоотеческих творений в Духовных академиях. Однако переводы свт. Григория Паламы появились лишь в конце XIX в.<sup>41</sup> Кроме того, многие исследователи специально с целью изучения церковной истории и древнехристианских письменных источников посещали Палестину, Синай и Афон.

Так, в середине XIX века еп. Порфирий (Успенский) отправился в путешествие по Афону. Он впервые в истории русского богословия излагает учение исихастов с достаточной полнотой, показывая, что на Афоне существует древняя и глубокая, богатая и непрекращающаяся традиция практики

<sup>39</sup> Дебольский Г.С. Дни богослужения Православной Кафолической Восточной церкви. СПб. 1887. Т. 2. С. 95.

<sup>40</sup> Дебольский Г.С. Дни богослужения Православной Кафолической Восточной церкви. СПб. 1887. Т. 2. С. 96.

<sup>41</sup> Например, в 1895 г. переводятся тексты свт. Григория Паламы: *Арсений (Иващенко), еп. Св. Григория Паламы, митр. Солунского, три творения, доселе не бывшие изданными.* Новгород, 1895.



исихазма<sup>42</sup>. Относительно учения святителя Григория Паламы, еп. Порфирий говорит, что в его центре стоит учение о христианской тайне, которая связана с тайной спасения человека. Данное учение разделяется еп. Порфирием на три части: тайна ветхозаветная, тайна новозаветная и тайна будущего века. Относительного последнего можно сказать, что познание тайн начинает совершаться уже здесь, на земле, этот процесс и есть та тайна, которая действует сегодня в каждом и делает каждого сотаинником Христа, христианским мистиком. Еп. Порфирий, ссылаясь на свт. Григория, повторяет содержание Святогорского Томоса: «Мы внимаем тому, что говорится о тайнах, таинственно открываемых достойным внутри духа их и явно проповедуемых ими», достойные поднимаются выше самих себя и соединяются с Богом «таинственным непостижимым для ума единением, все они посвящены были в те тайны, кои выше ума»<sup>43</sup>.

Согласно еп. Порфирию, в учении свт. Григория можно выделить два аспекта: учение о благодати и о боговоплощении. Божественная благодать — это «божеская неизреченная энергия, созерцаемая духовно удостоенными мужами и не постигается умом», это «благодать обожения», «сверхъестественное озарение», «боготворящая благодать Духа», причем она «независима и не условливается никакою в естестве нашем силою, иначе она была бы не благодать», но «превыше естества нашего, и ведения, и добродетели»<sup>44</sup>. Действие благодати в достойных совершает в них «полное единение с Богом». Наконец, раскрывается еще один аспект паламитской мистики. Это учение о нетварном свете. Божественная благодать, которая есть нетварные энергии Бога, действует сверхъестественно в человеке, но на определенном этапе она может открыться человеку в виде света. Согласно еп. Порфирию, этот свет, который апостолы созерцали на Фаворе, и есть нетварная энергия Божия, слава будущего века, Царство Небесное и вечная жизнь. Свет, оза-

<sup>42</sup> Порфирий (Успенский), еп. История Афона. Т. 1. М., 2007. С. 340 и далее.

<sup>43</sup> Порфирий (Успенский), еп. История Афона. Т. 1. С. 799.

<sup>44</sup> Там же. С. 800.

ривший учеников на Фаворской горе, есть «существенный свет», «энергия, которая... выше всякого разумения»<sup>45</sup>. Так еп. Порфирий понимает «сущность сего мистического писания афонских исихастов»<sup>46</sup>.

Еп. Порфирий собрал огромный материал по исихазму, кое-что из него перевел на русский язык, тем самым открыв свт. Григория для русских читателей. Оценивая деятельность еп. Порфирия, прот. Г. Флоровский говорит, что инициатива «рукописных разведок» на Востоке принадлежит епископу Порфирию Успенскому (1804-1885), который долгое время жил в Константинополе, на Афоне и в Палестине. Когда он вернулся в Россию, он привез богатое собрание греческих рукописей, до конца еще не исследованных. При этом Порфирий в своих книгах заложил фундамент для последующей разработки византийской церковной истории<sup>47</sup>.

Кроме трудов еп. Порфирия, необходимо отметить и наличие неопубликованных рукописных переводов преп. Паисия Величковского с греческого на славянский язык текстов по мистическому богословию XIV века, сохранившихся среди русских старцев, в Оптиной пустыни, молдавских монастырях, а также многочисленные списки Синодика «В неделю Православия» с главами против Варлаама и Акиндина.

### **5.3. Второй период: начало систематического изучения богословского наследия свт. Григория Паламы**

В середине XIX в. начинается систематическое исследование древней христианской письменности, внимание теперь обращено на освещение духовной жизни древней Церкви. Эти исследования включают в себя следующие темы: археология, святоотеческое наследие, история Афона и освещение его духовного опыта. Здесь можно упомянуть игум. Модеста (Стрельбицко-

<sup>45</sup> *Порфирий (Успенский), еп.* История Афона. Т. 1. С. 801.

<sup>46</sup> Там же. С. 802.

<sup>47</sup> См.: *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 376.

го), Григория Недетовского, В.И. Лебедева, А.А. Васильева и др. В их трудах рассматривались следующие вопросы: богословские споры XIV в., духовный опыт исихазма, непосредственно учение свт. Григория Паламы. Эти исследования можно каталогизировать, причем первым такой список приводит Г.Х. Папамихаил в своей работе «Св. Григорий Палама, архиепископ Фессалонийский»<sup>48</sup>. В 1913 г. публикуется отзыв на его труд русского ученого И.И. Соколова, который сообщает о тех источниках, которые использует Папамихаил. Среди русских богословов Папамихаил использует работы архим. Модеста (Стрельбицкого)<sup>49</sup>, еп. Порфирия Успенского<sup>50</sup>, академика Ф.И. Успенского<sup>51</sup>, П.А. Сырку<sup>52</sup>, К. Радченко<sup>53</sup>. Из современных отечественных исследователей периодизацию исследований в данной области приводят И.П. Медведев<sup>54</sup>, Д.И. Макаров<sup>55</sup>, священник Олег Клишкин<sup>56</sup>. Наиболее полный список источников и литературы представлен в фундаментальном библиографическом справочнике: «Исихазм: Аннотированная библиография» (М., 2004), вышедшем под редакцией С.С. Хоружего.

В России изучение богословского наследия свт. Григория Паламы и исихазма можно разделить на несколько этапов. Так, о. Олег Клишкин выделяет следующие периоды: до 1917 г., с 1917 до 1960 гг., современный пери-

<sup>48</sup> См.: *Папамιχαήλ Γ.Χ.* Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης ἡθικοπατρολογικὴ συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν Ἠσυχαστικῶν ἐρίδων τοῦ ἰδ' αἰῶνος. Διατριβὴ ἐπὶ ὑφηγεσίᾳ. Πετροῦπολις; Ἀλεξάνδρεια, 1911.

<sup>49</sup> *Модест (Стрельбицкий), архиеп.* Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, сборник православного учения о Фаворском свете и действиях Божиих. Киев, 1860.

<sup>50</sup> *Порфирий (Успенский), еп.* Восток христианский. История Афона: 3 ч. Киев, 1871.

<sup>51</sup> *Успенский Ф.И.* Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892; Он же. Синодик в неделю православия. Одесса, 1893.

<sup>52</sup> *Сырку П.А.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. СПб., 1899. Т. 1.

<sup>53</sup> *Радченко К.* Религиозное и литературное движение в Болгарии в период до турецкого владычества. Киев, 1898. См. также: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950.

<sup>54</sup> *Медведев И.П.* Современная библиография исихастских споров в Византии XIV в. // Античная древность и средние века. Екатеринбург, 1973. Вып. 10. С. 270-274.

<sup>55</sup> *Макаров Д.И.* Очерки российской историографии паламизма (1860-1998 гг.) // Античная древность и средние века. Екатеринбург, 1999. Вып. 30. С. 338-353.

<sup>56</sup> *Клишкин О., священник.* Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов. СПб., 2001.

од<sup>57</sup>. В свою очередь Д.И. Макаров дает следующую схему изучения паламизма в России в период с 1860 по 1998 гг.:

1. К первому периоду исследования богословского наследия Паламы — до 1917 г. — он относит уже упоминавшихся игумена Модеста (Стрельбицкого), еп. Порфирия Успенского, К.Ф. Радченко, еп. Арсения (Иващенко), еп. Алексия (Дородницына), И.И. Соколова, называя их труды синтезом богословской науки в исследовании паламизма.

2. Период советской историографии (1917 – конец 1980-х гг.). Этот период характеризуется тремя особенностями: период полного запрета на церковное византиноведение, отрицательное отношение и «неприятие паламизма» у одних исследователей, но вместе с тем уважительное отношение к исихазму и Паламе у других. В период с 1917 по 1947 гг. по исследованию паламизма была написана одна только работа А.Ф. Лосева «Очерки античного символизма и мифологии» (М., 1930), не относящаяся к предмету напрямую<sup>58</sup>. К авторам, отрицательно относящимся и к православной мистике, и к христианским мистикам, в том числе и к Паламе, принадлежали такие исследователи, как В.Н. Лазарев, Б.Т. Горянов, З.В. Удальцова, отчасти М.Я. Сюзюмов и др.; уважительно — И.П. Медведев, Д.С. Лихачев, Г.М. Прохоров, Т.В. Попов и др.

3. Д.И. Макаров особо выделяет группу русских зарубежных богословов, таких как архим. Киприан (Керн), архиеп. Василий (Кривошеин), В.Н. Лосский и, разумеется, прот. Иоанн Мейендорф<sup>59</sup>. Эти исследователи внесли самый значительный вклад и, можно сказать, создали богословскую концепцию православной мистики в ее основных определениях и конструкциях. Их

<sup>57</sup> Климков О., *свящ.* Опыт безмолвия. С. 15–23.

<sup>58</sup> См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 860–904.

<sup>59</sup> См.: Василий (Кривошеин), *архиеп.* Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum*. Praha, 1936. № 8. С. 99–154; *Он же.* Святой Григорий Палама – личность и учение (по недавно опубликованным материалам) // *Вестник Русского Западно-европейского патриаршего Экзархата*. 1960. № 33–34. С. 101–114; Лосский В.Н. Богословие и боговидение. М., 2000; Мейендорф И., *прот.* Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997 (Introduction a l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959).

дело в России продолжили А.И. Сидоров, С.С. Хоружий, Д.И. Макаров и др.<sup>60</sup>

Итак, общая схема рецепции наследия свт. Григория Паламы может выглядеть 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 1959 г. (выход в свет книги прот. Иоанна Мейендорфа «Введение в изучение Григория Паламы»).
4. Современный период: после выхода в свет книги прот. Иоанна Мейендорфа.

Рассмотрим разные точки зрения на исихазм и учение Паламы у авторов XIX - перв. пол. XX вв.

В 1860 г. в Киеве вышло в свет первое исследование, посвященное исихазму и свт. Григорию Паламе. Речь идет о книге игумена Модеста (Стрельбицкого) «Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о Фаворском свете и действиях Божиих». В этом исследовании Палама еще не связывается с православной мистикой, он — поборник, защитник Православия против еретиков. Игум. Модест только очертил круг проблем, связанных с личностью Паламы и его веком. Как отмечает современный исследователь Д.И. Макаров, «суть учения Паламы изложена автором точно и живо, равно как и противоречивое место Паламы в

---

<sup>60</sup> См. напр.: *Сидоров А.И.* «Триады» святителя Григория Паламы // Журнал Московской Патриархии. М., 1992. № 5; перевод: *Свт. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. Вступительная статья, перевод и комментарии А.И. Сидорова.* Краснодар, 2006. Краснодар, 2006; *Макаров Д.И.* Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003; *Он же.* Паламизм до святителя Григория Паламы, спор о Филиокве и примат папы в византийской эkkлесиологии XII–XIV вв.: некоторые наблюдения. Екатеринбург, 2017.

духовной ситуации своего времени и последующих веков»<sup>61</sup>. Игумен Модест отмечает, что Палама — один из великих подвижников христианского благочестия, защитник православия от папизма, написавший в защиту Православия многочисленные творения, но его творения еще не известны русской богословской мысли и не изучены.

Игумен Модест не связывает учение Паламы, исихастский опыт и мистическое богословие, но ставит на повестку дня проблемы, связанные с личностью и наследием свт. Григория. Как пишет по этому поводу А.И. Сидоров, магистерская диссертация игумена Модеста «дала толчок дальнейшему изучению творчества и богословия св. Григория Паламы... эта работа осуществила “прорыв” в той “стене молчания”, которая окружила сокровищницу Богомыслия одного из самых великих отцов Церкви»<sup>62</sup>. Эта книга ознаменовала собой важный этап в истории русской богословской мысли. Внимание исследователей было обращено на исихастские споры XIV в., которые были осознаны как одно из важнейших событий в жизни православного Востока.

Разбирая учение Паламы, Модест вполне понимает мистическое богословие святителя. Он разбирает сущность соборных определений, которая, по его описанию, состоит в следующем: 1) Различие в Боге сущности и действия или энергии; 2) Несозданность Божественного действия; 3) Несозданность Божественного действия не производит деления в Боге; 4) Словом «Бог» богословами обозначается как сущность, так и действие Божие; 5) Божественная сущность понимается (в наших умопредставлениях) прежде действия Божия, как его причина; 6) наконец, человек, приобщаясь Божественной энергии, приобщается и всему Богу: «участвующий в действии Бога участвует (по нераздельности существа и действия) и в Его существе»<sup>63</sup>. И в

<sup>61</sup> Макаров Д.И. Очерки российской историографии паламизма... С. 340.

<sup>62</sup> Сидоров А.И. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздне-византийского исихазма // *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. XX.

<sup>63</sup> Модест (Стрельбицкий), игум. Святой Григорий Палама. Киев, 1860. С. 125–126.

конце своего исследования он отмечает, что «святейший митрополит Фессалонитской церкви во всем согласен с св. богословами»<sup>64</sup>.

Следующий исследователь паламизма, Г. Недетовский, в своей статье «Варлаамитская ересь»<sup>65</sup> пишет: «Аскетизм был так развит на Востоке, что там существовали особые аскетические правила, предписывающие иногда такие формы религиозных упражнений, что становится грустно при мысли, до каких странностей может довести человека воображение, развитое до болезненной односторонности»<sup>66</sup>. Эта характеристика восточно-христианского аскетизма Г. Недетовского показывает, что понимание исихазма и паламизма не связывалось с мистикой, но осмыслялось скорее просто как некая практика, ничего не говорящая о ее содержании. Как отмечает архиеп. Василий (Кривошеин), Г. Недетовский не понимал по-настоящему духовного опыта исихазма: «художественная» молитва изображается им как плод болезненно развитого воображения, между тем как в действительности отличительной ее чертой является недопущение каких-либо образов, фантазий и вообще «парений ума»<sup>67</sup>.

Эти первые работы по исследованию богословского наследия Паламы не дают представления об исихазме как о мистическом опыте духовной жизни, однако они положили начало изучению данной области. Постепенно исследование богословия и духовной жизни Византии XIV века стало привлекать все большее внимание ученых, стали появляться серьезные исследования. Так, исследователь восточного богословия Византии академик Ф.И. Успенский (1845-1928) пишет труд «История византийской империи», где поднимает проблемные вопросы, касающиеся исихастских споров.

<sup>64</sup> *Модест (Стрельбицкий), игум.* Святой Григорий Палама. С. 130.

<sup>65</sup> *Недетовский Г.И.* Варлаамитская ересь // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1872. Т. 1. С. 316–357.

<sup>66</sup> Там же. С. 329.

<sup>67</sup> *Василий Кривошеин, архиеп.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Он же.* Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 75.

Ф.И. Успенский описывает XIV в. как период распространения мистического опыта исихазма: «Афон был охвачен учением игумена Симеона — “нового богослова”, Григория Синаита и других аскетов об очищении души тихою молитвою, дарующей мистическую благодать явленного апостолам Фаворского света»<sup>68</sup>. В исихазме он видит практику не христианскую, но заимствованную из Индии<sup>69</sup>.

Вот какую оценку Успенский дает свт. Григорию Паламе: «Выступив с мистическим новшеством... Палама нанес удар своим противникам как ревнитель святоотеческого учения, чистоты Православия и церковных устоев против силлогизмов суетного разума; он затмил сильнейшие и ученейшие умы, как Григора и Варлаам, умер в ореоле святости и вскоре был канонизирован Филофеем. Народ плохо разбирался в богословской распре, но афонские мистики торжествовали вместе с Паламой»<sup>70</sup>. Вместе с тем Успенский считает это не положительным моментом, а отрицательным: авторитет церковного учительства упал даже на Афоне, поэтому оттуда потянулись сектантские проповедники как в Болгарию (где не умирали семена богомилства), так и в Россию (отсюда — богомилство под именем стригольников)<sup>71</sup>.

Ф.И. Успенский стремился исторически точно описать исихастские споры и суть их содержания, но при этом он видел в свт. Григории не столько поборника православия, сколько борца за имперские идеи, а исихастское движение связывал не столько с духовным возрождением, сколько с еретическим движением, которое возникло в результате богословских споров. Позже прот. Иоанн Мейендорф, полемизируя с темой «факирской практики», не станет отвергать того, что исихасты могли иметь представление о мистической «технике индуистской йоги и мусульманской дхикр, которые более или менее автоматически приводят к желаемому мистическому состоянию», но указывает и на кардинальное различие: «У христианских монахов — несмот-

<sup>68</sup> Успенский Ф.И. История византийской империи XI–XV вв. М., 1997. С. 556.

<sup>69</sup> Там же. С. 567.

<sup>70</sup> Там же. С. 570.

<sup>71</sup> См.: там же. С. 570.



ря на неизбежные в народной среде искажения и смешения — молитва, связанная с дыханием, неотделима от sacramентальной мистики и богословия благодати»<sup>72</sup>.

Анализируя искаженное представление о православной мистике в XIX в., А.И. Сидоров замечает: «Для Ф.И. Успенского характерен и своего рода приземленный эмпиризм, не позволяющий уловить духовную суть идейных споров XIV в. Такая приземленность уже прямо граничит с духовной слепотой в тех высказываниях его, которые касаются исихазма»<sup>73</sup>. Таким образом, как считает Сидоров, Ф.И. Успенский, с одной стороны, внес свою лепту в изучение православной традиции св. Григория Паламы и поздневизантийских исихастов, а с другой, стал продолжателем традиции непонимания.

Еще один русский церковный историк А.П. Лебедев (1845-1908) не только не понимает сущности православной мистики, он и вообще ее отвергает. В паламитских спорах 1340-1359 гг. он видит полемику, связанную с политикой, «столкновение двух партий, зилотов и политиков»<sup>74</sup>. Историк отмечает, что споры в политической плоскости в результате деятельности Паламы приобрели духовное содержание и имели «уже исключительно монашеский характер», причем этот спор закончился «полным триумфом афонских иноков, предводимых Григорием Паламой»<sup>75</sup>. По мнению Лебедева, борьба происходила между представителями партии варлаамитов и паламитов, или между светской и духовной элитой, впоследствии — между ученым поклонником античной философии Гемистом Плифоном и Геннадием Схоларием, будущим патриархом Константинопольским<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> Мейендорф И., *прот.* Духовная традиция восточного монашества. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 295.

<sup>73</sup> Сидоров А.И. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздне-византийского исихазма... С. XXIV.

<sup>74</sup> Лебедев А.П. Очерки внутренней истории Византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках. СПб., 1998. С. 258.

<sup>75</sup> Там же. С. 259.

<sup>76</sup> Там же. С. 289.

А.П. Лебедев не испытывал симпатии к православной мистике. Он стоял на позиции тех церковных богословов, которые видели в мистике нехристианское явление. Так, он полагает, что Николай Кавасила «не был мистиком, потому что не походил на западных мистиков, к которым приравнивают его вышеуказанные ученые. Вообще мистицизма в западном смысле этого слова на Востоке совсем не было»<sup>77</sup>. По всей вероятности, понятие мистики А.П. Лебедев связывал с чем-то вроде немецкого мистицизма (Майстер Экхарт и др.), тогда как восточных богословов XIV в. он мистиками не считает: «Николай Кавасила никак не может быть признан мистиком; всякий восточный богослов будет писать и говорить совершенно так же, как Николай»<sup>78</sup>. Будучи историком, А.П. Лебедев, подобно Ф.И. Успенскому и В.Г. Василевскому, представляет группу историков Церкви, которые, конечно же, не ставили перед собой задачи раскрыть сущность и содержание православной мистики. Поэтому, касаясь истории исихастских споров, они видят в них мало религиозного содержания.

Следующая группа исследователей состоит из богословов и светских писателей, которые посвятили свои труды непосредственно XIV в. и таким явлениям духовной жизни, как исихазм и учение свт. Григория Паламы. К ним относятся К.Ф. Радченко, П. Сырку, еп. Алексей (Дородницын), И.И. Соколов. Так, К.Ф. Радченко написал монографию «Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием»<sup>79</sup>, в которой затрагивает и тему исихастских споров. Он разбирает учение преп. Григория Синаита и святителя Григория Паламы и понимает их как мистическое учение православного Востока. Так, он считает, что в учении Синаита «лежит мысль о первоначальном единении Бога с человеком, нарушенном вследствие преслушания последнего» — как мистический опыт православно-

<sup>77</sup> *Лебедев А.П.* Очерки внутренней истории Византийско-восточной церкви... С. 334.

<sup>78</sup> Там же.

<sup>79</sup> *Радченко К.* Религиозное и литературное движение в Болгарии в период до турецкого владычества. Киев, 1898.

го подвижника<sup>80</sup>. Синаит учит, что желанное воссоединение осуществляется посредством *πρᾶξις* и *θεωρία*, «в которой заключается высшее совершенство... и является центральным пунктом во всей системе Григория»<sup>81</sup>. Теорию «он отождествлял с умной молитвой. Следствием этой молитвы бывает божественное озарение, которое делает человека световидным»<sup>82</sup>. Условием этого делания является мир и тишина – исихия, которая и есть основа мистического опыта монаха. Рассматривая мистический опыт, он правильно отмечает, что основой мистического опыта в православии является действие Божественной благодати. Так, согласно учению преп. Григория Синаита, «по божественной благодати человек становится богом... При действии благодати душа... погружается в таинства созерцания»<sup>83</sup>. В учении святителя Григория Паламы он видит главный вопрос в определении соотношения «сущности и энергии Бога»<sup>84</sup>. Он говорит, что «Палама резко разграничивает энергию Божества от сущности»<sup>85</sup>. При этом благодать он соотносит с энергией Бога. «Благодать – необходимое условие единения с Божеством по учению мистиков»<sup>86</sup>. Палама благодать «называет действием Духа, просиянием, просвещением, светом, наконец Богом. Впоследствии Палама назвал благодать энергией Бога»<sup>87</sup>. По учению Паламы, «тварь может быть обожена... чрез благодать и по благодати Божией»<sup>88</sup>. Однако он не воспринимает православную мистику как главное содержание в учении Паламы. В частности, мистика у него соотносится с неоплатонической философией. «Я считаю — пишет он — ненаучным строго разграничивать западную мистику от восточной и

---

<sup>80</sup> Радченков К.Ф. Религиозное и литературное движение в Болгарии в период до турецкого владычества. Киев, 1898. С. 61.

<sup>81</sup> Там же. С. 63.

<sup>82</sup> Там же.

<sup>83</sup> Там же. С. 78.

<sup>84</sup> Там же. 80.

<sup>85</sup> Там же. С. 121.

<sup>86</sup> Там же. С. 81.

<sup>87</sup> Там же.

<sup>88</sup> Там же. С. 118.

находить в первой только ересь, а в последней только правоверие»<sup>89</sup>. При изложении учения как преп. Григория Синаита, так и святителя Григория Паламы, он постоянно указывает «на параллели в сочинениях западноевропейских мистиков... как свидетельство культурного взаимодействия Востока и Запада, которое... нужно признать довольно значительным»<sup>90</sup>.

В начале второй главы «религиозно-нравственное состояние Византии в XIV столетии и влияние развившихся в это время философско-богословских идей ее на духовную жизнь Болгарии», он пишет следующее: «Цель всякого мистика — достигнуть такого единения с Богом, при котором мы теряем всякое сознание личного существования и в нас действует одно Божество... Исходный пункт и конечные выводы всякого мистицизма совпадают с пантеизмом»<sup>91</sup>. Поэтому совершенно прав современный исследователь Д.И. Макаров, который в связи с этим замечает, что «Радченко хочет сблизить учение Паламы с западным мистицизмом..., от чего, думается, страдают как учение Паламы, так и католических авторов»<sup>92</sup>.

Таким образом, правильно излагая учение Паламы, он, тем не менее, делает неправильные выводы, считая, что «у Григория мы находим намеки на учение о присущем человеку божественном начале», что «сближает нашего мистика с Экхартом и его последователями»<sup>93</sup>. Это указывает на то, что невзирая на солидное изучение паламизма в XIX в., русское богословское сознание еще не дошло до понимания онтологического аспекта учения о богоуподоблении в православном паламитском богословии.

П. Сырку в своей работе «К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке» (СПб., 1898) рассматривает проблемы исихазма и исихастских споров. Он разбирает содержание Константинопольских соборов XIV века. К

<sup>89</sup> Радченков К.Ф. Религиозное и литературное движение в Болгарии... С. 68.

<sup>90</sup> Там же. С. 79.

<sup>91</sup> Цит. по: Макаров Д.И. Очерки Российской историографии паламизма (1860–1998 гг.)... С. 341.

<sup>92</sup> Радченков К.Ф. Религиозное и литературное движение в Болгарии... С. 79.

<sup>93</sup> Там же. С. 83.

исихазму и паламизму, в отличие от Радченко, он относится положительно. Относительно Отцов и поборников православия XIV века, в том числе и святителя Григория Паламы, он отмечает, что «этих людей можно считать лучшими византийцами того времени... которые горячо защищали заветы своих отцов»<sup>94</sup>. Сырку раскрывает и суть содержания споров на соборах. Так, он правильно выражает мысль Паламы о нетварности Фаворского света: «Григорий перед целым собором изъяснил, что Свет, который осиял учеников Христовых на Фаворе, есть слава Божия, не имеющая начала..., свет божества естественный и вечный..., что естественно и вечное в Боге не создано, равно безначальны слава и царство Его»<sup>95</sup>. У него есть понимание исихастского учения как мистического: «Система учения преп. Григория Синаита, относится к богословию таинственному»<sup>96</sup>.

Большой интерес в интерпретации православной мистики представляет работа еп. Алексия (Дородницына). Он уже называет мистиками не только свт. Григория Паламу, но и преп. Григория Синаита и св. Николая Кавасилу, а в исихазме видит православный мистический опыт. Учение святителя Григория он признает, «с одной стороны, спекулятивной мистикой, а с другой – практической»<sup>97</sup>. Спекулятивная мистика раскрывает Бога в Самом Себе как «сущность, троичность и действия; отношение последних к сущности Божества, участие тварей в Боге»<sup>98</sup>. Практическая мистика «для желающих спастись» предлагает «отречься от всего, кроме молитвы и богомыслия» и тогда, повторяя мысль святителя Григория Паламы, благодать Божия производит в подвижнике «окончательное единение человека с Богом в союзе любви... Благодать обожения... совершает самое неизреченное единение, потому что чрез нее во всех достойных входит всецело (ὅλος) Бог и все святые всецело

<sup>94</sup> Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. СПб., 1898. Т. 1. В. 1. С. 119.

<sup>95</sup> Там же. С. 115.

<sup>96</sup> Там же. С. 234.

<sup>97</sup> Алексей (Дородницын), еп. Полное собрание сочинений. Саратов, 1914. Т. 1. С. 93–94.

<sup>98</sup> Там же.

(ὅλοι) входят в Бога, всецело принимают в себя Бога и как бы в награду (ἔπλαθλον) за свое к Нему восхождение (ἀνάβασις) приобретают Самого Бога, Который, как душа телом, окружается ими как бы своими членами и удовлетворяет их быть в Нем»<sup>99</sup>.

Еп. Алексей говоря о единстве трех великих византийских богословов, подчеркивает, что самая характерная черта, присущая всем трем мистикам состоит в том, что они не путем рассудочных философских умозаключений, но самой своей жизнью и духовным опытом: непрерывным упражнением в богомыслии, умной молитве или иначе «*умном делании*», доказывали истину того, что человек может достигнуть озарения и соединения с Богом<sup>100</sup>. В духовном опыте он придает важное значение молитве, которая достигает степени сердечной, умной. Как пишет по этому поводу Д.И. Макаров, по учению еп. Алексея, «в молитве ум восходит к Богу и возвращается в самого себя, очищаясь и преображаясь, после чего начинается сведение ума в сердце»<sup>101</sup>. Задача каждого человека состоит в постоянном общении с Богом и приближении к Богу посредством очищения души. Так, исследуя учение Паламы, еп. Алексей пишет, что Палама «рассуждает о человеке, находящемся, как и все в мире, под непосредственным воздействием Божества, при условии собственного со стороны человека свободного участия в деле приближения к Богу»<sup>102</sup>. Это воздействие Божие на человека и его свободное участие еп. Алексей определяет как синергию, со-работничество человека и Бога (Св. Духа) в деле спасения. Соединение человека с Богом происходит в Его действиях, посредством божественной благодати человек становится причастным Богу. Как считает Д.И. Макаров, «еп. Алексей предвосхищает классическую работу архиеп. Василия (Кривошеина), приходит к выводу о том, что учение Григория Паламы сочетает в себе спекулятивную и практическую

<sup>99</sup> *Алексий (Дородницын), еп.* Полное собрание сочинений. Саратов, 1914. Т. 1. С. 93.

<sup>100</sup> *Алексий (Дородницын), еп.* Византийские церковные мистики XIV века. Казань, 1906. С. 91.

<sup>101</sup> *Макаров Д.И.* Очерки Российской историографии паламизма (1860–1998 гг.)... С. 342.

<sup>102</sup> *Алексий (Дородницын), еп.* Византийские церковные мистики XIV века... С. 342.

стороны мистики»<sup>103</sup>. Впрочем, сам архиепископ Василий (Кривошеин) считает, что хотя книга еп. Алексия интересная, но «автор ее местами обнаруживает полную богословскую беспомощность»<sup>104</sup>.

Из всех упомянутых исследователей наиболее полно раскрывает богословские аспекты православной мистики И.И. Соколов. В упомянутой выше работе «Святой Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии: По поводу исследования Г. Х. Папамихаила *Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς...*», ученый раскрывает свое видение православной мистики. Необходимо отметить, что, по всей вероятности, он находится под влиянием идей Г. Папамихаила. И.И. Соколов, рассматривая учение Паламы, обращается к теме духовного опыта, образец которого он видит в исихазме. Исихазм в его представлении — это мистический опыт познания Бога и единения человека с Богом посредством удаления от мира и безмолвия: «Исихасты, поставив себе целью нераздельное и полное единение с Богом, избрали как единственный способ для достижения этой цели совершенное удаление от мира — исихию (*ήσυχία*), или безмолвие... Все стремления исихаста направлены к познанию Бога и единению с Ним. Но познание (*γνώσις*) Бога невозможно непосредственно, достигается посредственно, через созерцание мира и в нем совершенств Бога, Который открывается здесь — проповедуемый молчанием»<sup>105</sup>.

Две проблемы необходимо было решать русским богословам в отношении мистики: согласовывать неоплатоническое учение с христианским в том, что касается богопознания, а также объяснить возможность обожения вне пантеистического соединения человека и Бога.

<sup>103</sup> Макаров Д.И. Очерки Российской историографии паламизма (1860–1998 гг.)... С. 342.

<sup>104</sup> Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы... С. 62.

<sup>105</sup> Соколов И.И. Святой Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии: По поводу исследования Г.Х. Папамихаила *Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς...* // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1913. № 4. С. 385.

1. Что касается первого вопроса, то, как полагает И.И. Соколов, для того, чтобы исихаст мог сосредоточиться на одном созерцании Бога, он должен отрешиться от всего чувственного и умопостигаемого. Для достижения «сосредоточения и собирания ума в самом себе» необходим не опыт умной молитвы, но напряжение сознания и усиленная умственная деятельность<sup>106</sup>. Судя по всему, речь идет не об умной молитве, а о подготовке к экстазу или умоисступлению: «Такое состояние исихаста есть вполне и совершенно абстрактное: для достижения созерцания ум должен освободиться от всякого конкретного содержания до самой деятельности мышления включительно, так что, когда он будет подготовлен к восприятию идеи Божества, он должен быть совершенно очищен, чужд всякой категории и только исключительно весь расположен для единения с Богом»<sup>107</sup>. И.И. Соколов не отрицает роль молитвы в исихастском опыте, но она является только вспомогательным средством достижения состояния экстаза, в котором теряется самосознание подвижника: «Дальше такой молитвы не мыслится ничего больше совершенного или высшего: это есть состояние экстаза»<sup>108</sup>. Но святые отцы обращают внимание на то, что самосознание в подвижнике сохраняется: «Молитва совершенных исихастов является непосредственным общением с Богом, во время которого между Богом и молящимся не существуют какие-либо мысли, воззрения, образы настоящего или обдумывания прошедшего. Это есть высочайшее созерцание, — созерцание одного только Бога»<sup>109</sup>. По всей вероятности, Соколов переоценивает значение экстаза: «Достигший экстаза не живет личной и индивидуальной жизнью; жизнь его духовная и телесная, останавливается, ум пребывает неподвижным и прикован к объекту созерцания. Значит, экстаз есть степень исихии, лежащая дальше и выше молитвы»<sup>110</sup>.

<sup>106</sup> Соколов И.И. Святой Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский... С. 385.

<sup>107</sup> Там же.

<sup>108</sup> Там же.

<sup>109</sup> Там же. С. 386.

<sup>110</sup> Там же.



Понимая экстаз как конечную цель исихазма, И.И. Соколов, таким образом, решает первый вопрос скорее в пользу неоплатонической мистики (в широком смысле слова), поскольку главный аспект состоит не в приобщении Богу, но в познании Божественной сущности. Здесь он принимает сторону скорее Климента и Оригена, богопознание у него не выходит за рамки гностического познания, следовательно, мистика у него носит интеллектуалистическую форму. Судя по всему, второй вопрос он также оставляет вне христианского учения об обожении как онтологическом состоянии личности человека, достигшем высшей степени совершенства: «За экстазом следует удивление, изумление, веселие и радость в созерцании»<sup>111</sup>. Это все элементы опыта духовно-нравственного порядка, а не онтологического преобразования личности. И действительно Соколов делает выводы, что это состояние относится к чувству: «Таким образом, основанием и центром исихии служит любовь к Богу от всей души, сердца и помышления и стремление к Божественному созерцанию посредством отречения от всего, что в самой малой и отдаленной степени напоминает о мире и что в нем»<sup>112</sup>. Поэтому, не видя в исихазме опыта онтологического преобразования личности, или обожения, И.И. Соколов пытается сопоставить опыт исихазма с общехристианским опытом спасения: «Исихия, как определенный способ морального улучшения и прогресса, была допущена и одобрена в православном мистицизме»<sup>113</sup>.

Не отрицая высоты совершенства исихазма, ученый пытается соотнести исихастский подвиг с православным учением о спасении в целом. При этом спасение он не отождествляет с обожением. По его мнению, если рассматривать исихастский опыт как отдельное явление, то можно найти в нем некоторое несоответствие общехристианским принципам. В частности, этот изъян Соколов видит в проявлении крайнего индивидуализма в исихазме, когда подвижник ради любви к Богу как бы пренебрегает любовью к ближне-

<sup>111</sup> Соколов И.И. Святой Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский... С. 386.

<sup>112</sup> Там же. С. 389.

<sup>113</sup> Там же.

му: «Такая любовь содержит в своем составе и элемент какого-то недеятельного и бесстрастного созерцания, в котором человек, самососредоточенный на предмете любви, бездействует относительно практического проявления такой любви в совершении добра для ближнего во Христе»<sup>114</sup>. Впрочем, такое возражение может быть отнесено и к монашеству в целом, так что этот тезис И.И. Соколова едва ли оправдан. Тем не менее, невзирая на указанное обстоятельство, ученый видит в исихазме подлинный мистический опыт христианства, который осмыслен в контексте святоотеческого учения. Однако в общем контексте духовной жизни исихазм бесспорно признается И.И. Соколовым в качестве высшей мистической формы духовной жизни. Исихазм — это неразрывное сочетание аскетизма и мистицизма, и в этом его значимость. Не может аскетизм привести исихаста к конечной цели без мистицизма и мистицизм проявиться вне аскетического подвига: Аскетизм и мистицизм суть «взаимосвязанные направления, и первый исследуется и изучается всегда в отношении ко второму»<sup>115</sup>. Мистическое содержание духовного опыта получило свое осмысление в Древней Церкви, а затем в византийский период. И.И. Соколов дает следующую оценку этому явлению: «Бесспорно, мистицизм есть наивысшее, недостижимое и сверхчувственное проявление философского умозрения и религиозного сознания. Это есть кристаллизация самой смелой и дерзновенной из всех идей, свидетельствующих о прирожденном и неудержимом стремлении человека к небу, к скрытым за ним тайнам Божественного домостроительства...»<sup>116</sup>. И.И. Соколов, вероятно, под влиянием современных ему западных теорий, считает мистицизм не только христианским, но и универсальным явлением (впрочем, не уравнивая универсализм и христианство), он проходит через всю религиозную историю человечества. «Мистицизм как проявление таинственных биений сердца, является

<sup>114</sup> Соколов И.И. Святой Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский... С. 388.

<sup>115</sup> Там же.

<sup>116</sup> Там же. С. 389.

как бы международным, лежит вне всякого места и времени»<sup>117</sup>. Таким образом, И.И. Соколов оригинально изложил основные положения христианской мистики, хотя и не без влияния западных исследований, зачастую связывавших данное явление с неоплатонизмом.

2. Второй проблемный вопрос исследования исихазма основан на анализе упомянутой выше книги Г. Папамихаила. С нашей точки зрения, разница между этими подходами заключается в том, что позиция Г. Папамихаила не предполагает связи исихазма с неоплатоническим учением<sup>118</sup>. В частности, греческий ученый исследует исихастское мистическое учение на основе текстов преп. Симеона Нового Богослова, преп. Григория Синаита и свт. Григория Паламы. И.И. Соколов, анализируя подход Г. Папамихаила, также показывает и православное понимание исихазма.

Согласно этому подходу, исихазм имеет две главные задачи: стяжание духовного совершенства и обожение человека, достигаемое благодаря энергичному единению с Богом. И.И. Соколов показывает, как Г. Папамихаил, на основании учения Отцов Церкви рассматривает высшую форму духовного опыта, которая состоит из духовного делания и мистического созерцания. Вот как он описывает учение преп. Симеона Нового Богослова: «Этот способ был доступен только совершенным и в созерцании, и состоял в умной молитве (νοερὰ προσευχή), когда посредством “ограждения чувств” и “восхищением ума” исихаст достигал состояния экстаза (ἔκστασις), созерцал “безначальную и несозданную” благодать Божию»<sup>119</sup>. Этот способ молитвы открывает все то, что имеют богословы, он выводит человека из области как чувственных образов, так и за пределы рассудочной деятельности в область умного созерцания. И там уже совершается иное действие — благодать Божия преобразует природу человека, человек обоживается, через уподобление Богу и

<sup>117</sup> Соколов И.И. Святой Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский... С. 390.

<sup>118</sup> Вероятно, этот тезис нуждается в дальнейшей проработке, требующей тщательного сравнения книги Г. Папамихаила и рецензии И.И. Соколова. Однако для целей настоящей работы, как нам представляется, допустимо оставить его в виде рабочей гипотезы.

<sup>119</sup> Соколов И.И. Святой Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский... С. 175.

соединение с Ним. Конечным результатом созерцания является «Божественное и превыше ума единение с душою», к которому приводит исключительно «действие по уму, или созерцание — τὸ κατὰ νοῦν ἐνεργεῖν, ἤτοι θεωρεῖν», способное преобразить человека и приобщить его к Богу, потому что быть в единении с Богом может только человек, находящийся в подобии Ему. Иначе сказать, «конец и цель созерцания есть “обожествление — θεώσις” посредством созерцания Бога. Но, конечно, ум, взирающий на Бога, не видит существа (οὐσία) Его, но только действие, ἐνέργεια, а когда речь идет об обожествлении, то это надо понимать не в смысле изменения ума в Божественную сущность, а лишь преобразование его “по действию — κατ’ ἐνέργειαν ”»<sup>120</sup>. Таким образом, И.И. Соколов правильно показывает понимание православной мистики в ее высшей форме — «умной» или «сердечной молитвы» и энергийном соединении с Богом.

С точки зрения И.И. Соколова, свт. Григорий Палама довел до совершенства осмысление мистического опыта. Ученый, исследуя учение Паламы в работе Г. Папамихаила, выделяет следующие аспекты православной мистики. Настоящая жизнь человека только тогда имеет истинный смысл, когда человек находится в общении и единении с Богом. Если же человек отчуждается и удаляется от Бога и Его благодати, он духовно умирает. Поэтому главная задача человека состоит в достижении мистического единения с Богом, усыновления себя Богу — богоуподобления: «Цель жизни — возвращение путем покаяния к Богу, усыновление и единение с Ним»<sup>121</sup>. Единение с Богом — не метафора и не идея, оно не заключается только в достижении духовно-нравственного идеала. И здесь И.И. Соколов показывает, что единение Палама рассматривает как онтологическое, оно относится ко всей природе человека: «Душа достигает спасения только при участии тела»<sup>122</sup>. Но если к спасению призвана не только душа, но и тело, то и восхождение совершается

<sup>120</sup> Соколов И.И. Святой Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский... С. 176.

<sup>121</sup> Там же.

<sup>122</sup> Там же. С. 179.

совместно. Именно в аскетическом подвиге и тело преображается, и укрепляется в добродетели душа: первое необходимое условие спасения есть покаяние, причем покаяние не может совершать одна душа, без содействия тела<sup>123</sup>.

Богopodobие совершается не по сущности, а по энергии, тем не менее оно онтологически реально, так как энергии божественной сущности обладают такой же реальностью, как и сама сущность. Таким образом, «посредством молитвы и Божественной благодати» подвижник достигает «мистического единения с Богом, обожествления»<sup>124</sup>. В духовном опыте это проявляется в виде озарения, видения нетварного света подвижником: «Это Божественное озарение и есть Божественный свет, Божественная благодать, свет несозданный и “ипостасный – ἐνυπόστατος”, слава существа Божия, свет сообщаемый и даруемый от вечного Бога достойным»<sup>125</sup>.

И.И. Соколов отмечает, что процесс богоуподобления — это совместный процесс человеческого произволения и божественной воли. Человек может соединиться с Богом и познать высочайшую Истину с одной стороны посредством подвига и молитвы, с другой только при содействии божественной благодати. «Единение с Богом и обожествление (θεώσις) не могут быть результатом простого и личного подражания, частого расположения по подобию имеющих одинаковые нравы и любящих друг друга, потому что в этом случае оно было бы делом природы, а не благодати, и не даром Божественным. Добродетель только делает нас способными к единению, но это последнее окончательно совершается только при содействии благодати»<sup>126</sup>. Процесс обожения — мистический процесс, который начинается на земле, но оканчивается в Царствии Небесном.

Таким образом, И.И. Соколов, описывая мистический аспект учения свт. Григория Паламы, выявил совершенную форму православной мистики. Он считает, что в Византии, в XIV веке наблюдалось особенное «мистиче-

<sup>123</sup> См.: Соколов И.И. Святой Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский... С. 179.

<sup>124</sup> Там же. С. 181.

<sup>125</sup> Там же.

<sup>126</sup> Там же. С. 182.

ское стремление», возведенное можно сказать в систему особого способа нравственного совершенства, а свт. Григорий Палама стал главным защитником мистического опыта в христианстве. «Палама может рассматриваться как наилучший теоретик-систематизатор созерцательной исихии», а его жизнь «во многих отношениях представляется как сплошной практический образец и осуществление теоретического его учения об исихии»<sup>127</sup>. Поэтому главную причину богословских споров между Варлаамом и свт. Григорием Паламой, по мнению И.И. Соколова, необходимо искать не в политических или философских разногласиях, но в духовной жизни византийского общества, в чисто религиозной области<sup>128</sup>. Вывод, к которому приходит И.И. Соколов, состоит в том, что Палама «определил догматическую основу священной исихии и таким образом утвердил мистицизм в восточной православной Церкви... и имел очень большое значение в теоретическом уяснении православного мистицизма»<sup>129</sup>.

Высокую оценку исследованию И.И. Соколова дает Д.И. Макаров: «Раскрывая учение Паламы о непрестанной молитве и о самопревосхождении подвижника при умном созерцании Фаворского света, И.И. Соколов предвосхищает в какой-то мере критику о. И. Романидисом теории о. И. Мейендорфа об “экзистенциальном” характере богословия Паламы. Формулируя свой основной упрек в том, что экзистенция самопревосходится в акте созерцания божественной энергии, Романидис мог бы опереться на исследование И.И. Соколова»<sup>130</sup>. Таким образом, как отмечает Д.И. Макаров по поводу трудов И.И. Соколова, «в предреволюционный период русская византистика добилась немалых успехов в освоении наследия Паламы. Пожалуй, можно сказать, что Россия была ведущей страной в изучении этого наследия»<sup>131</sup>.

<sup>127</sup> Соколов И.И. Святой Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский... С. 390.

<sup>128</sup> См.: там же. С. 382.

<sup>129</sup> Там же. С. 391.

<sup>130</sup> Макаров Д.И. Очерки Российской историографии паламизма (1860–1998 гг.)... С. 343.

<sup>131</sup> Там же. С. 343.

Как считает С.С. Хоружий, в XIX веке в России исследования в области мистики и византийского богословия XIV века «создают впечатление внушительного систематического продвижения». Он отмечает, что «в предреволюционные годы знание и изучение исихазма в русской науке приближалось к высокому уровню»<sup>132</sup>. С другой стороны, изучение паламизма оставалось в узком кругу исследователей, оно не было включено в учебный процесс семинарий и академий. Кроме этого, в XIX веке в отношении содержания мистики была определенная проблема. Это связано с тем, говоря обобщенно, что академическое богословие отчасти основывалось на логике неоплатонической философии и на католическом богословии. Как отмечает А. Галахов, «мистицизм можно назвать христианским учением под влиянием неоплатонических идей», мнение которого нам представляется достаточно верным. По мысли С.С. Хоружего, религиозно-философская мысль в академической и философской среде «двигалась в колее западного дискурса, по его правилам»<sup>133</sup>. Поэтому «понимание исихастского богословия в неоплатоническом русле не является адекватным... что убедительно показал последний этап в русской рецепции этого богословия»<sup>134</sup>.

Это подводит нас к заключению о том, что в христианском вероучении богословие и мистический опыт неразрывно связаны друг с другом. Как заметил еще один исследователь исихазма Г.А. Острогорский, что византийская мистика, и в особенности мистика исихастов, ведет к той же цели, что и догматическое богословие Православной Церкви. На высоте духовного совершенства оба религиозных типа, мистико-аскетический опыт и спекулятивно-дискурсивный, встречаются, взаимно дополняя друг друга. Величие дела великого религиозного мыслителя Григория Паламы в том и заключается, что «мистические переживания исихастов он сумел зафиксировать в философских понятиях и, переведя вопрос в плоскость ясных и четких понятий,

---

<sup>132</sup> Хоружий С.С. Исихазм в Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы. // Страницы. 1997. № 2: 1. С. 21

<sup>133</sup> Там же.

<sup>134</sup> Там же.

смог доказать, что исихастская мистика конгениальна духу Православной Церкви. И Церковь восприняла добытый мистическим путем опыт исихастской жизни, как некий новый оплодотворяющий фактор. Этот род мистицизма тем более отвечал ее духу, что исключал ту опасность пантеизма, которая заставляет Церковь к мистицизму относиться с некоторой опаской...»<sup>135</sup>.

Вместе с тем, как показывает изучение трудов русских богословов XIX в., вопросы мистического богословия мыслились ими не в русле паламитского учения, поэтому многие не понимали сущность спора Варлаама с Паламой. Особенно ярко это проявилось в богословских спорах вокруг имяславия. Как отмечает С.С. Хоружий, поначалу плодами рецепции исихазма были труды исторической или моральной тематики, но во второй половине XIX в. ситуация постепенно стала меняться. Однако проблема состояла в том, что эти перемены несли печать старой рецепции, которая сводила природу явления к психологии и морали, что мешало увидеть богословскую сторону вопроса<sup>136</sup>.

#### **5.4. Изучение наследия свт. Григория Паламы и его влияние на развитие богословских концепций православной мистики в наследии русского Зарубежья**

Как уже отмечалось, три этапа освоения наследия свт. Григория Паламы в русской духовной жизни и в русском богословии охватывают период с XIV в. и до наших дней. После революции 1917 г. многие русские богословы эмигрировали на Запад, где и продолжили свои исследования. Этот период, примерно с 1920-х по 1970-е гг., обычно обозначается как период русского зарубежья. Основными авторами этого периода были «лучшие богословские

<sup>135</sup> *Острогорский Г.А.* Афонские исихасты и их противники (К истории поздневизантийской культуры) // Записки Русского Научного Института в Белграде. Белград, 1931. Вып. 5. С. 368–370.

<sup>136</sup> См.: *Хоружий С.С.* Исихазм: эволюция рецепции // Исихазм: Аннотированная библиография. М., 2004. С. 41–42.



умы России в рассеянии»: архиепископ Василий (Кривошеин), архимандрит Киприан (Керн), прот. Георгий Флоровский, Владимир Лосский и протоиерей Иоанн Мейендорф, которые по-настоящему повернулись лицом к «проблемам обожения, Фаворского света, мистике сердца», дали «конструктивный ответ на вызов, брошенный христианству Новым временем»<sup>137</sup>. Они рассматривали богословские вопросы христианского вероучения, показывая, что догматические, нравственные и мистические аспекты тесно переплетены друг с другом. Все они были хорошо знакомы с формами западной мистики.

Русское богословие за границей сформировало новую форму богословия — неопатристический синтез<sup>138</sup>. Вся она основывается на духовном опыте исихазма и богословии святителя Григория Паламы. В 30-х гг. началась полемика афонского богословия, связанная конфессиональными разногласиями с Западной духовной традицией: «И Гишардон, и Жюжи, и Хаусхер, не говоря уже о предшествующей традиции латинского богословия, к этому времени уже высказывали свои недоумения по поводу паламизма»<sup>139</sup>. Эта полемика и стала одной из главных причин углубленного исследования наследия святителя Григория Паламы. По всей вероятности, богословские исследования синодальной России были недостаточны. Необходимо было переосмыслить как исследования исихастской традиции, так и роль духовного опыта. Поэтому «Паламизм оказался востребованным не только на уровне своего соответствия и внутреннего противостояния европейской традиции, но из-за своей духовной и мистической практики, способной преодолеть не только исторические, но и метаисторические проблемы»<sup>140</sup>.

<sup>137</sup> Мусин А., диак. Биографическое вступление // *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 51.

<sup>138</sup> См., например: *Хоружий С.С.* Идея неопатристического синтеза как недошедшее послание // *Вопросы философии.* М., 2014. № 7. С. 154–160; *Софиология и неопатристический синтез: Богословские итоги философского развития (сборник статей)* / Сост. К.М. Антонов, Н.А. Ваганова. М., 2013.

<sup>139</sup> Мусин А., диак. Биографическое вступление // *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 37.

<sup>140</sup> Мусин А., диак. Биографическое вступление // *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 52.

В русском Зарубежье первым крупным исследователем мистического богословия Паламы является архиеп. Василий (Кривошеин)<sup>141</sup>. В 1927 году он принимает монашество на Афоне. В это время здесь подвизаются старец Силуан и архимандрит Софроний (Сахаров). Монах Василий становится послушником Святой горы и проникается опытом молитвенного подвига, в то же время ему становятся доступны святоотеческие труды, в том числе и святителя Григория Паламы, так как он нес послушание библиотекаря. По всей вероятности, послушание в прекрасно укомплектованной библиотеке, созерцательная среда и личный духовный опыт «побудили монаха Василия погрузиться в историю мистического богословия»<sup>142</sup>. В своей работе «Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы» (написано в 1935 году, издано в Праге в 1936 году) он упоминает католических антипаламитов Жюжи, Гишардона, Мейера<sup>143</sup>, которые положили начало новому этапу изучения паламитских споров на Западе. Все эти факторы привели к тому, что владыка погрузился в исследование богословия Паламы и стал на путь защиты основ православной духовности и богословия. Как считают биографы, приобщение к богословию Паламы определило весь дальнейший богословский путь владыки Василия<sup>144</sup>, «мистика богословия» стала основной темой всех его богословских трудов. Основные темы, которые рассматривает владыка Василий: учение о мистическом богопознании; о Божественной простоте; о православном понимании природы благодати; о понимании Божественной сущности и энергиях; о духовном опыте созерцания нетварного Божественного света и его природе.

---

<sup>141</sup> Мусин А., диак. Биографическое вступление... С. 38.

<sup>142</sup> Там же. С. 31.

<sup>143</sup> См.: Meyer Ph. Palamas // *Realencyklopädie für protestantische Theologie* / Hrsg. A. Hauck. Hamburg, 1904. Bd. 14. S. 599–601; Jugie M. *De theologia Palamitica* // *Theologia dogmatica christianorum orientalium*. Paris, 1933. T. 2. P. 47–183; Guichardan S. *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV et XV siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios*. Lyon, 1933.

<sup>144</sup> Мусин А., диак. Биографическое вступление... С. 30.

Архиеп. Василий (Кривошеин) пишет, что в учении святителя Григория Паламы основные темы православной мистики получили «систематическую разработку и богословско-философское обоснование... исходным моментом его богословствования был его личный духовный опыт», при этом «традиционное аскетико-мистическое учение Православного Востока не только находит в его творениях свое окончательное и систематическое выражение, но и свое богословски-философское оправдание»<sup>145</sup>. Как считает, архиепископ, Паламой были осмыслены в свете святоотеческого Предания учения: 1. о несозданном Божественном свете; 2. о благодати как нетварной Божественной силе; 3. о Божественной «тайной сверхсущности» и «выявленной энергии», 4. о понимании соотношения несозданного Света и нетварных Божиих энергиях; 5. о подлинности и действительности откровения в тварном мире несозданного Божества; 6. о реальности мистического общения человека с Богом и о возможности благодатного преодоления человеком своей тварной ограниченности и достижение обожения, «без пантеистического слияния и поглощения его Божественным Существом»<sup>146</sup>. Благодаря деятельности свт. Григория Паламы, темам «церковного мистического опыта в его последних глубинах и пределах» было дано Соборное оправдание и утверждение в качестве православных вероучительных истин на Константинопольских Соборах XIV в. По мнению архиепископа Василия, «св. Григорий Палама подвел неразрушимый богословский базис под традиционное мистическое учение Православной Церкви, ибо только на основе этого учения возможно последовательно утверждать действительность общения человека с Богом и реальность обожения, не впадая при этом в пантеистическое слияние твари с Божеством, неизбежно возникающее при отождествлении в Боге

---

<sup>145</sup> Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Он же*. Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 134.

<sup>146</sup> Там же.

сущности и энергии»<sup>147</sup>. Вместе с тем архиеп. Василий (Кривошеин) отмечал, например, что о. Сергей Булгаков неправильно трактовал паламитское учение, что приводило к серьезным ошибкам. Дело в том, что о. Сергей говорил о внутреннем сходстве его учения о св. Софии с учением о Божественных энергиях, однако между ними была существенная разница<sup>148</sup>. Таким образом, изучение наследия свт. Григория Паламы представляет собой не только исторический интерес, оно крайне важно и для современного понимания мистического богословия.

Как уже было отмечено выше, для богословов русского зарубежья паламизм стал завершением долгого развития византийского христианства. Как отмечает архим. Киприан (Керн) в своем известном труде «Антропология святителя Григория Паламы», «св. Григорий — один из самых характерных и замечательных плодов восточного поздневизантийского монашества, причем именно монашества очень строго-аскетического, пустынного»<sup>149</sup>. Архим. Киприан, повторяя мысль русского богослова И.И. Соколова, считает, что нельзя «мистику искусственно отделять от аскетики и противопоставлять ей, мистика вытекает из аскетики и тесно с ней связана. Нет двух путей духовной жизни: аскетического, лишенного мистических настроений, и мистического, свободного от обязанности быть аскетом»<sup>150</sup>. Этот принцип касается и отношений между догматическим и мистическим богословием.

Архим. Киприан считает, что паламизм есть продолжение мистической традиции православного Востока, которая вобрала в себя все лучшее и раскрывшее содержание православной мистики. По его мнению, «паламическое богословие тесно связано с мистикой православного Востока»<sup>151</sup>. Оно стало

<sup>147</sup> Там же. Подробнее о софиологии о. С. Булгакова см.: Софиология и неопатристический синтез: Богословские итоги философского развития (сборник статей) / Сост. К.М. Антонов, Н.А. Ваганова. М., 2013.

<sup>148</sup> См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы... С. 132-133; см. также: *Лосский В.Н.* Боговидение. М., 2006. С. 27.

<sup>149</sup> *Киприан (Керн), архим.* Антропология святителя Григория Паламы... С. 50.

<sup>150</sup> Там же.

<sup>151</sup> Там же.

определяющим фактором в формировании духовного опыта, поскольку «Палама и Григорий Синаит являются естественными продолжателями древнейшей линии в аскетике»<sup>152</sup>. Эта древнейшая линия выражает в совершенной форме мистическую традицию православного Востока. Иначе говоря, Палама не является основателем исихазма, он является его ярким представителем, как мистик-практик, и особенно как теоретик-богослов. Архим. Киприан пишет, что богословское учение Паламы «имело под собою мистическое обоснование», «истоки его мыслей заложены были в тайниках внутреннего молитвенного делания», и вообще само византийское богословие было построено на основе духовного опыта и выражало мистическую традицию Востока<sup>153</sup>.

Тем не менее трудно согласиться с теми исследователями, которые полагают, что мистика доступна только или преимущественно людям «наиболее мистически и духовно одаренным»<sup>154</sup>. Ведь мистиками не рождаются, ими становятся, поэтому дарования — это дар Божий, но дающийся тем, кто ищет, кто подвизается. Поэтому трудно согласиться и с тем, что у всех мистиков есть нечто общее, «одно общее настроение и внутренний стиль душевной жизни роднят мистиков не только разных эпох, но и национальностей, но и разных вероисповеданий и религий»<sup>155</sup>. Основанием православной мистики является благодать и непосредственное действие Ипостаси Святого Духа. Благодать могут иметь только православные, и не просто мистики, а подвижники. Подлинная форма мистики — та, которая основана на благодати Святого Духа.

Это подтверждает и прот. Георгий Флоровский. Надо сказать, что из упомянутых выше богословов русского Зарубежья прот. Георгий меньше других писал о свт. Григории Паламе, тем не менее у него есть ряд важных наблюдений относительно паламизма. Так, в статье «Свт. Григорий Палама и

<sup>152</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология святителя Григория Паламы... С. 57.

<sup>153</sup> Там же. С. 50.

<sup>154</sup> Там же. С. 63.

<sup>155</sup> Там же. С. 54.

традиция Отцов»<sup>156</sup> он отмечает, что мы не замечаем богословского наследия Византии, но оно органически продолжает Век Святых Отцов<sup>157</sup>. Поэтому и богословие свт. Григория Паламы является его продолжением, оно принадлежит традиции, хотя это не «богословие повторения», но творческое развитие традиции, начинающейся с жизни во Христе<sup>158</sup>.

По мнению прот. Георгия, одной из самых важных и вызывающей наибольшие споры тем у свт. Григория была тема обожения (θεώσις). Он подчеркивает аспект единства человека с Богом, которое возможно через Христа и силой Духа Святого. Причем о. Георгий подчеркивает, что «это не просто “моральное” единство, не просто человеческое совершенство — нет, гораздо больше. Только слово *теозис* адекватно передает уникальность этого обетования. Если рассуждать в онтологических категориях, термин “теозис” приводит в замешательство. Конечно, человек не может просто “стать” Богом. Но Отцы размышляли в терминах персонализма и говорили о тайне личного единения. Обожение означает личную встречу. Это общение человека с Богом, при котором Божественное присутствие как бы пронизывает всю полноту человеческого существования»<sup>159</sup>.

Тем не менее, говорит о. Георгий, несмотря на это обетование, остается вопрос о трансцендентности Бога: каким образом с Ним можно соединиться? Это возможно только через энергии, отвечает Флоровский, которые, с одной стороны, соединяют человека и Бога, а с другой, сохраняют дистанцию между ними. С помощью энергий Бог присутствует в мире. Причем «это реальное присутствие... Это таинственное Божественное Присутствие, независимое от трансцендентной Божественной Сущности, превосходит всякое понимание. Но от этого оно не менее достоверно»<sup>160</sup>. При этом о. Георгий на

<sup>156</sup> *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 (русский перевод публиковался в журнале «Альфа и Омега», № 9, 1996).*

<sup>157</sup> *Ibid. P. 112.*

<sup>158</sup> *См.: Ibid. P. 114.*

<sup>159</sup> *Ibid. 115.*

<sup>160</sup> *Ibid. 116.*

текстах показывает далее, что это учение не является выдумкой свт. Григория Паламы, но глубочайшим образом укоренено в традиции.

Другой крупный исследователь мистического богословия Паламы — В.Н. Лосский (1903–1958). Все его труды пропитаны богословскими идеями Паламы, основное направление богословских сочинений Лосского — это мистическое богословие. Достаточно упомянуть такие работы, как «Очерк мистического богословия восточной Церкви» или «Паламитский синтез»<sup>161</sup>. Как известно, в Сорбонне он слушал лекции Э. Жильсона по средневековой философии», в 1929 году начинает исследовать мистику Дионисия Ареопагита и становится православным апологетом мистического богословия. Во всех своих исследованиях В.Н. Лосский полемизирует с антипаламитами. Так, в «Боговидении» он пишет: «Богословие Паламы все еще не получило надлежащей оценки на Западе. Писавшие о доктринальном конфликте XIV столетия отцы Жюжи, Гишарден и Буа усматривают в “паламизме”, как обычно они называют его богомыслие, опасное и еретическое новаторство, разрыв с богословской традицией Византии. В то же время они стараются представить противников Паламы защитниками общего для Востока и для Запада Предания»<sup>162</sup>.

Сам же В.Н. Лосский полагал, что «мистический опыт неотделим от пути соединения с Богом», поэтому «не существует автономного добра: доброе дело хорошо лишь постольку, поскольку оно служит нашему соединению с Богом, поскольку оно способствует стяжанию благодати»<sup>163</sup>. Таким образом, мистика, согласно В.Н. Лосскому, — это путь, на котором происходит процесс трансформации, преображения человека в Бога: «В известном смыс-

<sup>161</sup> 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.

<sup>162</sup> Лосский В.Н. Боговидение // *Он же*. Боговидение. М., 2006. С. 439.

<sup>163</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Он же*. Боговидение. М., 2006. С. 275.

ле всякое богословие мистично, поскольку оно являет Божественную тайну, данную Откровением»<sup>164</sup>.

Раскрывая мистическое учение о благодати, излагаемое Паламой в Святогорском Томосе, В.Н. Лосский показывает, что в учении Христа о Царствии Небесном и его тайнах познание этих тайн представляет собой отправную точку мистического богопознания и является основанием православной мистики: «Тайны эти могут быть на земле познаны, или, вернее, опытно постигнуты святыми, теми, кто живет в совершенном единении с Богом, кто преображен благодатью и принадлежит, скорее жизни будущего века, нежели нашей земной жизни»<sup>165</sup>.

Согласно В.Н. Лосскому, богословие и мистика — это два аспекта единого целого, «богословие мистично, поскольку оно являет Божественную тайну, данную Откровением», с другой стороны, «догмат, выражающий Богооткровенную истину, представляющийся нам непостижимой тайной, должен переживаться нами в таком процессе, в котором вместо того, чтобы приспособлять его к своему модусу восприятия, мы, наоборот должны понуждать себя к глубокому изменению своего ума, к внутреннему его преобразованию, и таким образом становиться способным обрести мистический опыт»<sup>166</sup>. Ученый, высказывает идею, которая стала в настоящее время общепринятой: «Богословие и мистика отнюдь не противопологаются; напротив, они поддерживают и дополняют друг друга»<sup>167</sup>.

Кроме того, В.Н. Лосский отмечает 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 Церкви как Тела Христова. Это особенности восточно-христианской мистики. Подвижник не сам спасается, но в кафоличности всей Церкви. И нужно различать уединение и одиночество. Пу-

<sup>164</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 111.

<sup>165</sup> Лосский В.Н. Боговидение... С. 448.

<sup>166</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 112.

<sup>167</sup> Там же.



стынник уединяется, но он не одинок, уединение еще больше сближает его как с Богом, так и с миром — через любовь и через служение. Все известные подвижники как IV, так и XIV вв. служили ближним. Действие божественной энергии есть благодать, а благодать это и энергии, и свет, и любовь. Они имеют одновременно и единство, и различие, в этом смысл разделяемо-неразделимой единой божественной энергии<sup>168</sup>.

В.Н. Лосский утверждает, что мистический опыт в духовной традиции восточной Церкви является самым совершенным способом самовыражения верующей души<sup>169</sup>. Он отмечает, что в восточной христианской традиции сохраняется единство «между личным опытом и общей верой, между личностной жизнью и жизнью Церкви», а «духовную жизнь и догмат, мистику и богословие» нельзя разрывать и изучать в отрыве друг от друга: «мистический индивидуализм остался чуждым духовному опыту Восточной церкви»<sup>170</sup>. При этом В.Н. Лосский отмечает, что мистика на Востоке воспринимается не просто как гностическая система, теория познания или путь гностического познания, «где познание само по себе является целью гностика», а как метод, или средство на пути ко спасению<sup>171</sup>. А спасение понимается как обожение: «Христианская теория имеет значение в высшей степени практическое и чем мистичнее эта теория, чем непосредственнее устремляется она к высшей своей цели — к единению с Богом, — тем она и “практичнее”»<sup>172</sup>. И действительно, в православной мистике изначально есть четкое понимание мистического опыта и как познания божественных тайн, и как жизни во Христе. В результате мистического опыта человек преображается и уже получает новую жизнь, сознание, разум, «ум Христов» (1 Кор. 2.16).

Наиболее существенный вклад в изучение богословского наследия Паламы и мистического богословия внес прот. Иоанн Мейендорф (1926–1992).

<sup>168</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 112.

<sup>169</sup> Там же. С. 122.

<sup>170</sup> Там же. С. 123.

<sup>171</sup> Там же. С. 113.

<sup>172</sup> Там же.

В 1959 г. прот. Иоанн Мейендорф защитил докторскую диссертацию «Введение в изучение св. Григория Паламы». Это сочинение вызвало, как пишет в «Послесловии» В. Лурье, целый шквал откликов, но в то же время и критики со стороны западных богословов<sup>173</sup>. Прот. Иоанн Мейендорф выступает здесь и как богослов, и как византист, и как исследователь православного мистического богословия. Так, митрополит Иларион (Алфеев) считает, что «о. Иоанн прослеживает православно-христианскую мистическую традицию, истоки которой он видит в раннем египетском монашестве. ... Под “православной мистикой” (в отличие от внехристианского или оккультного мистицизма) о. Иоанн понимает “объективное видение Бога человеком”, достигаемое святыми на высших ступенях духовного подвига, всецелое приобщение человека к Богу, при котором “божественный свет сияет в самом теле обоженного человека”»<sup>174</sup>. Прот. Иоанн Мейендорф отмечает, что «Паламу можно назвать в частности учителем православной мистики только в той мере, в какой оно выходит за пределы какой-либо одной школы духовной жизни и обновляет — в глубочайшей его сущности — живое восприятие Тайны христианства»<sup>175</sup>. Палама сумел синтезировать предшествовавшую духовную традицию и выразить ее в богословских терминах, дав православную интерпретацию многим мистическим явлениям духовного опыта.

Вот основные темы, которые раскрывает о. Иоанн в учении святителя Григорий Паламы:

1. Возможность непосредственного познания Бога: «Собор 1341 года подтвердил учение св. Григория Паламы о возможности непосредственного знания Бога»<sup>176</sup>, «отрицание возможности богопознания, проповедавшееся Варлаамом, было наихудшей ересью»<sup>177</sup>.

<sup>173</sup> См.: Лурье В.М. Послесловие... С. 347.

<sup>174</sup> Иларион (Алфеев), митр. Православное богословие на рубеже столетий. М., 1999. С. 290.

<sup>175</sup> Мейендорф И., прот. Святой Григорий Палама и православная мистика // Он же. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 278.

<sup>176</sup> Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Минск, 1992. С. 356.

<sup>177</sup> Там же. С. 354.

2. Образ и подобие в человеке является залогом (онтологическим аспектом) общения и приобщения человека Богу, человеческая «природа проявляется в наиболее совершенном виде только в общении с Богом»<sup>178</sup>.

3. Учение об обоживающей силе божественной благодати: между Богом и человеком есть такое родство, которое позволяет человеку уже в этой земной жизни жить божественной жизнью: «Дух человека неотделим от жизни самого Бога — от Духа Святого»<sup>179</sup>, «Бог и человек причастны общей жизни... и основой для этого соединения служит ипостасное единение человеческой и божественной природ во Христе»<sup>180</sup>. Боговоплощение — центральный пункт богопознания, приобщения и боговидения.

4. Духовный опыт достигает своего совершенства в умной молитве и созерцании нетварного божественного Света: «Когда монах молится, помещая свой ум в сердце, ему открывается сама божественная жизнь»<sup>181</sup>.

Рассмотрим более подробно эти пункты.

Прот. И. Мейендорф характеризует споры варлаамитов и паламитов как расхождение в области гносеологии. Возможно ли для человека непосредственное восприятие Бога? Существует ли достоверное познание, отличающееся от чувственного?<sup>182</sup> Варлаам признает две истины — научную и божественную, но последняя у него редуцируется до полного агностицизма. Как считает прот. Иоанн Мейендорф, Варлаам развил свое собственное учение о богопознании, которое могло подтвердить его интеллектуализм и номинализм<sup>183</sup>. Для Варлаама Бог является нетварными и абсолютно непознаваемым — все остальное тварное и доступно познанию человеческим рассудком. Как считает прот. Иоанн Мейендорф, Варлаам считал, что познание Бога может быть только опосредованным, поэтому и мистическое познание

<sup>178</sup> Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. С. 357.

<sup>179</sup> Там же. С. 359.

<sup>180</sup> Там же. С. 354.

<sup>181</sup> Там же. С. 360.

<sup>182</sup> См.: Мейендорф И., прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы... С. 166.

<sup>183</sup> Мейендорф И., прот. Святой Григорий Палама и православная мистика... С. 304.

должно быть символическим<sup>184</sup>. Следовательно, по Варлааму, богопознание возможно только опосредованно, а именно через божественное творение.

Отсюда следует, что для человека открыт один путь богопознания — это познание тварной природы. Этот путь достигается разумным постижением, напряжением умственной деятельности и проникновением разума в сущность божественного творения. Для того, чтобы иметь способность постижения, необходимо изучать науки, философию и с их помощью постигать истину. Варлаам предполагает с помощью философии «увидеть невещественные первообразы божественных символов Церкви Христовой»<sup>185</sup>. При этом одним из самых достоверных средств познания истины Варлаам считает философию, ибо упражнение в философии раскрывает достоверные законы мышления и непреложные закономерности чувственного познания. Философия оказывает плодотворное влияние на деятельность разума и дает критерии, которым необходимо следовать мысли для достижения истины. Короче говоря, античная философия — это главный критерий любой мысли и любой мистики<sup>186</sup>.

Таким образом, основные богословские предпосылки Варлаама таковы: непознаваемость Божественной сущности; сущность в Боге, исходя из доктрины божественной простоты<sup>187</sup>, не только непознаваема, но и не причастна; Бог един нетварный, непознаваемый и не приобщаемый. «Понятие о Боге — как о сущности простой — не допускало для Божества иного бытия, кроме бытия сущностного»<sup>188</sup>. Все же остальное, что мы видим, ощущаем, познаем, имеет тварную природу, т.е. все, что познает человек, имеет тварную природу. Как правильно отметил В.Н. Лосский, противник Паламы «через философию как бы возвращается к интеллектуальному гносису Климента и Оригена. Но рационализируя и тем самым лишая этот интеллектуализм свойственной

<sup>184</sup> См.: Мейендорф И., *прот.* Святой Григорий Палама и православная мистика... С. 309.

<sup>185</sup> См.: Там же. С. 123.

<sup>186</sup> См.: Мейендорф И., *прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы... С. 179.

<sup>187</sup> Лосский В.Н. Боговидение. М., 2006. С. 442.

<sup>188</sup> Там же.

ему мистики»<sup>189</sup>. В свою очередь прот. Иоанн Мейендорф отмечает, что «для Варлаама путь к Богу — это, в основном, естественный гносис»<sup>190</sup>.

Главная особенность антипаламитского подхода состоит в том, что Бог не только непознаваем, но и не приобщим, между Богом и человеком — непреодолимая пропасть. Неприобщимость Бога касается не только временной жизни, но и вечной. Совершенство человека состояло не в том, чтобы уподобиться Богу онтологически, но только в смысле достижения человеком интеллектуального и нравственного совершенства. Палама же признает у Бога не только сущность, но и ипостаси, и энергии, и все они открывают Единого нетварного Бога<sup>191</sup>. Бог, следовательно, познаваем и приобщаем. Человек становится богом не в смысле одного только духовно-нравственного совершенства, но онтологически приобщаясь к нетварным энергиям. И это радикальным образом меняет понимание мистического богословия. Если в Боге усматриваются сущность, энергии и ипостаси, то приобщение человека к Божественным энергиям, которые суть Сам Бог, делает его богом, причем в онтологическом смысле, а не в нравственном. Божественная истина открывается в содействии Божественной благодати: «Благодать всегда предполагает сотрудничество (συνέρχεται) человека; человек нуждается в Боге, чтобы достичь подобия, но Бог может дать лишь то, что человек принимает»<sup>192</sup>.

Поэтому кардинальное различие между восточным и западным богословием, выразителем которого был Варлаам, проходит на уровне духовного мистического опыта. Путь богопознания, который указывал Варлаам, даже не затрагивал вопроса спасения, сосредотачиваясь только на интеллектуальной форме богопознания не только в этом веке, но и в будущем. Как отмечает прот. Иоанн Мейендорф, «непознаваемый Бог Варлаама не может иметь истинное существование, и зачем тогда приходил Христос, если Бог остался

<sup>189</sup> Лосский В.Н. Боговидение. М., 2006. С. 444.

<sup>190</sup> Мейендорф И., прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы... С. 179.

<sup>191</sup> Gregorius Palamas. *Capita physica, theologica, moralia et practica*, 75; рус. пер.: С. 133.

<sup>192</sup> Мейендорф И., прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы... С. 170.

недостижимым для человека?»<sup>193</sup>. Он указывает, что Христос живет в нас, и мы стали по словам апостола «храмом живущего в нас Святого Духа» (1 Кор. 6,19). В отличие от апостолов, которые видели Фаворский свет вне себя, «мы обретаем Фаворский свет внутри себя, теперь все мы являемся членами живой реальности Его Тела, Церкви», в этом ведь смысл духовного опыта, «христианское мистическое “возращение в себя”, чем оно и отличается от философской формы мистики»<sup>194</sup>.

Этого не смог принять Варлаам, также как и западный мир. Православную мистику он не может признать, ибо божественная благодать для него всегда тварная. Образ соединения человека и Бога в западной интерпретации возможен только в виде интеллектуального созерцания и духовно-нравственного совершенства, но не онтологического единства. Вл. Лосский по этому поводу говорит, что для Варлаама «непосредственное общение с Богом, какой бы то ни было мистический опыт в земной жизни нашей невозможен, а веке будущем это будет совершенным, чисто интеллектуальным знанием, блаженной познавательной способности человека»<sup>195</sup>. Но такое отношение к богопознанию открывает путь к мистике неоплатонической. Варлаам предлагает только путь сверхчеловека — интеллектуального совершенства, и этическое духовно-нравственное совершенство, но не онтологическое приобщение Богу. И в этом слабость его взглядов. Прот. Иоанн Мейендорф отмечает, что «восточное богословие никогда не прибегало к идее “тварного сверхъестественного... Причастием Богу в его нетварной благодати человек сам становится Богом»<sup>196</sup>.

В опыте умной молитвы человек сподобляется видения нетварного Света, который тождествен божественной благодати. Божественная благодать есть Сам Бог, Его энергия, и причастие этой энергии есть причастие Са-

<sup>193</sup> Мейендорф И., прот. Святой Григорий Палама и православная мистика // Он же. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 314.

<sup>194</sup> Мейендорф И., прот. Святой Григорий Палама и православная мистика... С. 310.

<sup>195</sup> Лосский В.Н. Боговидение... С. 443.

<sup>196</sup> Мейендорф И., прот. Святой Григорий Палама и православная мистика... С. 313.

тому Богу, и в этом заключается сущность спасения, которое начинается здесь, на земле, а оканчивается в вечности: «Видение Бога возможно, когда божественная энергия сообщается человеку, по-настоящему им усваивается. В этом состоит смысл спасения»<sup>197</sup>. Спасение начинается с причастия человеческой природе Христа. В таинстве Крещения человек становится единым телом со Христом. Одновременно он получает божественную благодать, которая начинает действовать в нем в гармонии, синергии с человеческой силой воли. Затем человек через молитву обращается к Богу Отцу, живет во Христе, и под личным руководством Святого Духа достигает полноты божественной благодати и сподобляется созерцания божественного света.

Приобщение энергиям есть реальное онтологическое приобщение Богу. Прот. Иоанн Мейендорф пишет, что «паламитское богословие создает догматический синтез исихастской традиции... в той мере, в какой оно утверждает, с одной стороны исключительно христоцентрическую и сакраментальную основу “обожения”, а с другой стороны — совершенную неприступность божественной сущности... Безусловно, эти два аспекта христианской мысли являются основными аксиомами греческой патристики»<sup>198</sup>. Но это было соблазном для западного мышления, построенного на строгой логике философских принципов, что и стало камнем преткновения для ищущего единения с Богом духовного устремления. Споры между Паламой и его противниками были обусловлены их философскими разногласиями, его оппонентам было трудно принять реальность Бога Священного Писания, одновременно трансцендентного и живого<sup>199</sup>.

Подводя итог сказанному, можно привести слова прот. Иоанна Мейендорфа, что учение свт. Григория Паламы «есть в целом несомненно шаг вперед в постепенном освобождении восточного христианского богословия от эллинизма платоников, а окончательная победа св. Григория в 1351 году

<sup>197</sup> Мейендорф И., прот. Святой Григорий Палама и православная мистика... С. 362.

<sup>198</sup> Там же. С. 314.

<sup>199</sup> См.: Там же. С. 315.

означала для византийской культуры отказ от новой гуманистической цивилизации, которую в это время усваивал Запад»<sup>200</sup>.

Таким образом, богословские исследования зарубежной русской Церкви в XX веке поставили окончательную точку в определениях мистического богословия и православной мистики. А именно: 1. Православная мистика — это глубинная форма духовного опыта. 2. Православная мистика стоит у истоков всех других форм христианской мистики (католической, протестантской). 3. Влияние, которое оказала философия, в частности неоплатоническая, на христианскую мистику относится не к содержанию, а к терминологии; точки соприкосновения есть, но разногласия носят кардинальный характер. 4. Основные принципы православной мистики выражены в богословии святителя Григория Паламы и утверждены соборными определениями в XIV веке. Эти вопросы, которые были проблемными в XIX веке, получили разрешение в наследии русских богословов XX в.<sup>201</sup>.

### 5.5. Выводы

Итак, в этой главе было показано, что корректное теоретическое осмысление мистики в Православии стало возможным после обращения к наследию свт. Григория Паламы. Каким образом происходило это обращение? По всей видимости, главным фактором 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 осмыслили необходимость и значение мистики, и если одна часть православных ученых относилась к этому направлению критически, то другая часть пришла к выводу, что ми-

<sup>200</sup> Мейендорф. И., *прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы... С. 186.

<sup>201</sup> Полемика по этим проблемным вопросам сохраняется и до сего дня. См. Шеррард Ф. Греческий Восток и латинский Запад. Исследование христианской традиции. М., 2006; Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012.



стика — это неотъемлемая часть христианства, 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 (архиеп. Василий (Кривошеин), прот. Г. Флоровский, архим. Киприан (Керн), В.Н. Лосский, прот. И. Мейендорф). Под влиянием интереса к христианскому Востоку, в XX в. появляются серьезные патристические исследования — так русская церковно-историческая наука «открыла» исихазм. Как было показано выше, в освоении византийского богословия и, в частности, наследия свт. Григория Паламы были выделены следующие этапы рецепции наследия свт. Григория Паламы:

1. Начальный период изучения: с XIV в. (от митр. Киприана) до 1860 г. (книга игум. Модеста (Стрельбицкого)). Это период знакомства со свт. Григорием как святым, поборником и защитником православной веры.

2. Начало систематического изучения наследия Паламы: от 1860 г. до 1920 г. (до окончания 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»). Это период систематического построения концепции православной мистики на основании учения святителя Григория Паламы (XX в.).

4. Современный период: после выхода в свет книги прот. Иоанна Мейендорфа.

На примере русских православных ученых мы постарались показать, как постепенно менялось отношение к наследию свт. Григория. Один из первых русских богословов, который проявил интерес к наследию свт. Григория Паламы, был еп. Порфирий (Успенский), который выделяет в учении свт. Григория два аспекта: учение о благодати и боговоплощении. Как известно, еп. Порфирий собрал огромный материал, кое-что из него перевел на русский

язык, тем самым открыв свт. Григория для русских читателей. Таким образом, можно сказать, что в середине XIX в. начинается систематическое исследование христианской письменности, внимание теперь обращено на освещение духовной жизни древней Церкви.

В отличие от еп. Порфирия, русский церковный историк А.П. Лебедев не испытывал симпатии к православной мистике, отстаивая позицию тех церковных богословов, которые видели в мистике нехристианское явление. Подход еп. Алексия (Дородницына) представляет собой уже совершенно иную картину — он признает глубокими мистиками не только свт. Григория Паламу, но и преп. Григория Синаита и св. Николая Кавасилу, а в исихазме видит православный мистический опыт.

Далее, И.И. Соколов, как было показано, внес вклад в отечественное изучение паламизма и исихазма, начав серьезное обсуждение предмета. Исихазм в его представлении — это мистический опыт постижения единения человека и Бога. Таким образом, И.И. Соколов описывает мистический аспект учения свт. Григория Паламы, проясняя настоящую форму православной мистики.

Как уже было отмечено выше, с точки зрения богословов русского зарубежья, паламизм стал завершением долгого развития византийского христианства. Об ученых этого периода можно было бы написать отдельную диссертацию, и даже не одну, поэтому мы ограничились лишь краткими сведениями.

В русском Зарубежье первым крупным исследователем мистического богословия Паламы является архиеп. Василий (Кривошеин), после которого следует упомянуть архим. Киприана (Керна), который считает, что паламизм есть продолжение мистической традиции православного Востока, вобравший в себя все лучшее из этой традиции и раскрывший 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 вызывающих наибольшие споры тем у свт. Григория была тема обожения (θεώσις). 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 и Бога, а с другой, сохраняют дистанцию между ними. С помощью энергий Бог присутствует в мире.

В данном случае нельзя не упомянуть и о другом крупном исследователе мистического богословия Паламы — В.Н. Лосском. Все его труды пропитаны богословскими идеями Паламы, но основное направление его богословских сочинений — 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 Церкви как Тела Христова.

Наконец, определенное завершение эта традиция находит в трудах прот. Иоанна Мейендорфа — наиболее известного исследователя наследия свт. Григория. Среди тем, которые подробно раскрыл о. Иоанн, можно отметить следующие: возможность непосредственного познания Бога, образ и подобие в человеке как залог приобщения человека к Богу, учение об обоживающей силе Божественной благодати: между Богом и человеком есть такое родство, которое позволяет человеку уже в этой земной жизни жить божественной жизнью, боговоплощение как центральный пункт богопознания, приобщения и боговидения, наконец, умная молитва и созерцание нетварного божественного Света есть квинтэссенция православного мистического опыта соединения человека с Богом. Разумеется, можно выделить и многие другие темы в исследованиях прот. Иоанна, однако для целей нашей диссертации они не столь важны.

Таким образом, на основании вышеперечисленных исследований можно представить четыре модели мистики: неоплатоническую, оккультную, христианскую католическую и православную. Последняя и представлена нами как самая совершенная форма соединения человека с Богом.

## ГЛАВА 6. ПРАВОСЛАВНАЯ МИСТИКА: ОПЫТ СИСТЕМАТИЗАЦИИ

### 6.1. Характерные особенности православной мистики и ее системообразующие элементы

В этой главе в качестве своего рода итога нашего исследования феномена мистики и мистицизма и его осмысления в русском богословии XVIII–XX вв., мы попытаемся систематически изложить православное понимание мистики и мистицизма на основе учения свт. Григория Паламы и других византийских исихастов, которое, как мы видели, оказало огромное влияние на осмысление мистики в русском богословии и с полным правом может быть охарактеризовано как богословское осмысление и обоснование православной мистики вообще.

Прежде всего, отметим, 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. Вокруг тайны Боговоплощения строилось все мистическое богословие и весь мистический опыт православной духовной традиции. В связи с этим, как бы ни хотели некоторые современные ученые и богословы вывести христианскую мистику из античной философии, гностицизма или иудейской философии, без факта Боговоплощения христианской мистики не существует. Кроме того, вторым важнейшим догматическим основанием православной мистики является различие в Боге непознаваемой и неприобщимой сущности и познаваемых и приобщимых нетварных энергий.

Как мы показали, термин «православная мистика» впервые был употреблен русским историком П.В. Знаменским<sup>1</sup>, а затем был широко исполь-

---

<sup>1</sup> Знаменский П.В. История Русской Церкви. М., 1996. С. 300.

зован в трудах прот. П. Аникиева, В.Н. Лосского, прот. Иоанна Мейендорфа и других православных богословов XX в., благодаря которым он прочно вошел в обиход православного богословия. Понятие «православная мистика» стало правильно осознаваться только тогда, когда в результате богословских исследований в России и русском Зарубежье были раскрыты, восприняты и осмыслены византийская исихастская традиция и богословие Божественных энергий, закрепленное на Константинопольских соборах в XIV в. Если проследить развитие мистической традиции в византийском богословии, то можно увидеть, что оно находит свое наиболее полное выражение в наследии свт. Григория Паламы, которое В.Н. Лосский назвал «паламитским синтезом»<sup>2</sup>. Этот синтез есть определенный итог развития всего патристического богословия, но, разумеется, не его окончание, поскольку после падения Византийской империи эта традиция продолжила жить в России и других славянских странах. Здесь богословское осмысление мистики развивалось очень неспешно, переходя от полного неприятия до периодов увлечения, которое переходило должные границы. Тем не менее, постепенно понятия «православная мистика» и «мистическое богословие» стали неотъемлемой частью современного православного богословия.

Как уже было отмечено, христианская мистика, основанная на тайне Боговоплощения, в свою очередь, должна указывать человеку путь к обожению, к которому он был призван изначально. Согласно преп. Иоанну Дамаскину, Бог естественным образом всеял во всех людей знание о Себе<sup>3</sup>. Поэтому религиозность, будучи врожденной потребностью человека, открывает путь к Богу. Перед человеком стоит задача реализовать свои врожденные способности общения с Богом, «как взаимное и двустороннее отношение и действие Бога и человека, Творца и твари»<sup>4</sup>. Православная мистика указывает

<sup>2</sup> Лосский В.Н. Боговидение... С. 437-454.

<sup>3</sup> Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры // Он же. Источник знания. М., 2002. С. 157.

<sup>4</sup> Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы... С. 62.

нам опытный путь соединения человека с Богом, предполагающий «восхождение ума к Богу и непрестанную беседу с Ним»<sup>5</sup>. Как уже было отмечено в предыдущих главах, православная мистика в целом — это внутренний, сокровенный процесс духовного восхождения человека к Богу. Сокровенный — потому что совершается тайно, сверхразумно, неопишимо, индивидуально каждым человеком при содействии Божественной благодати и под руководством Духа Святого. Православная мистика предполагает достижение подвижником духовного состояния непосредственного общения с Богом и познания Бога в Его действиях, или энергиях, в которых Бог нам раскрывается как Личность в личном общении с тремя Ипостасями Пресвятой Троицы. Как верно отмечает В.Н. Лосский, «учение об энергиях, неизреченно отличных от природы, есть догматическая основа реальности всякого мистического опыта»<sup>6</sup>. При этом особая роль в мистическом восхождении принадлежит третьей Ипостаси — Святому Духу. Согласно свт. Григорию Паламе, «таинственные действия Духа (τοῦ Πνεύματος μυστικὰς ἐνεργείας), действуют в живущих по Духу... и обнаруживают себя деятельно»<sup>7</sup>. В «Святогорском Томосе» тайна обожения выделяется как основная категория духовного опыта. Прозревать эти «духовные тайны» подвижники могут уже сейчас, но только те, «кто удостоился иметь духовное зрение». Эти таинства «духовно делаются ясными для достойных», то есть тех, кто «посвящен в таинства собственным опытом ... кто ради Евангельской жизни... вошли в послушание к преуспевающим в возрасте Христовом... в молчании внимая себе и Богу, в чистой молитве став выше себя и пребывая в Боге, при помощи таинственного, превы-

<sup>5</sup> *Василий (Кривошеин), архиеп.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы... С. 81. Ср. понимание молитвы у Евагрия: *Evagrius. De oratione* 14-16, 35-36.

<sup>6</sup> *Лосский В.Н.* Боговидение... С. 175.

<sup>7</sup> *Gregorius Palamas.* Ἀγιορειτικὸς τόμος. Prol.; рус. пер.: Святогорский томос в защиту священнобезмолвствующих // Альфа и Омега. М., 1995. № 3 (6). С. 69.

шающего ум единения с Ним, они стали причастны таинствам, которые недоступны уму»<sup>8</sup>.

Православная мистика как процесс постепенного преобразования и достижения человеком богоподобия и единения человека с Богом, завершающегося обожением, включает в себя три аспекта: аскетический, гносеологический (богопознание) и онтологический (приобщение или единение с Богом, т.е. обожение).

Первый, аскетический аспект православной мистики связан с аскетическим деланием — искоренением страстей и стяжанием добродетелей, благодаря которым происходит нравственное уподобление человека Богу и Божественным совершенствам, о чем мы скажем подробнее ниже, в § 6.2.

Второй, гносеологический аспект, заключается в богопознании или богосозерцании; его можно назвать теорией православной мистики в широком смысле слова, или мистическим богословием (даже если он не фиксировался письменно). Согласно прот. Георгию Флоровскому, мистическое богословие — это «прямое и непосредственное видение Божественных тайн... Это не есть умозаключение от следствия к причине, не есть рассуждение о Боге по миру, но — созерцание в образах Первообраза, изображенного в изображениях, созерцание Бога в мире»<sup>9</sup>. С одной стороны, это вершина всякого богословия, с другой, связано с тремя формами догматического богословия: символическим, катафатическим и апофатическим<sup>10</sup>. «Мистическое богословие», согласно В.Н. Лосскому, говорит о том, как подобает восходить к Богу: «Спекулятивное мышление постепенно уступает место созерцанию, познание все более стирается опытом, ибо, устраняя пленяющие ум понятия, апофатизм на каждой ступени положительного богословия открывает безгранич-

<sup>8</sup> *Gregorius Palamas*. 'Αγιορειτικὸς τόμος. Prol.; рус. пер.: С. 70. См. также: Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2003.

<sup>9</sup> Флоровский Г.В. Восточные отцы V-VIII вв. Париж, 1933. С. 104.

<sup>10</sup> См.: *Corpus dionysiacum*. De mystica theologia 3.



ные горизонты созерцанию»<sup>11</sup>. Катафатическое богословие описывает Бога в Его основных проявлениях, или в Его свойствах и энергиях. Посредством «имен Божиих» человек познает Бога, поэтому катафатическое богословие определяют эпистемологический, или умственный аспект богопознания: «Познавать Бога посредством утверждений, относя к Нему те совершенства, которые мы видим в тварном мире»<sup>12</sup>. Таким образом, катафатическое богословие — это богословие Божественных энергий и их проявлений в тварном мире.

Наконец, третий, онтологический аспект православной мистики означает опытное мистическое единение человека с Богом и онтологическое преобразование человека, завершающееся *обожением*. Согласно преп. Максиму Исповеднику, состояние обожения есть высшее мистическое состояние, которое предполагает, что святые становятся по благодати всем тем же, что есть Бог, кроме тождества сущности<sup>13</sup>. Все три аспекта православной мистики соединяются в едином движении восхождения человеческой души или ума к Богу, предполагающем постепенное изменение и преобразование человека. Этот процесс — не хаотичное ощущение сверхъестественных переживаний или озарений ума, он совершается «разумно», а точнее «сверхразумно». Обожение, т.е. приобщение к Самому Богу через Его нетварные энергии, равнозначно вхождению человека в Царство Божие, что невозможно ни помыслить, ни выразить в словах. В связи с этим процесс богоуподобления или обожения называется «мистическим», т.е. «таинственным». Человек становится «сотаинником» Христа, «мистиком», т.е. «посвященным» в Божественные тайны (μυστήρια). Он, по словам святителя Григория Паламы, «получает возможность созерцания Бога и личной беседы с Ним»<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Лосский В.Н. Боговидение... С. 139.

<sup>12</sup> Там же. С. 589.

<sup>13</sup> Подробнее: Фокин А.Р. Концепции «единения», «растворения» и «обожения» в мистике св. Максима Исповедника // Философия религии: аналитические исследования. М., 2017. Т. 1. № 1. С. 30-45.

<sup>14</sup> Григорий Палама, свт. Беседы (Омилии). М., 1993. Ч. 1. С. 70.

Таким образом, систематическое построение православной мистики — это отдельная тема для исследования, которая еще ждет своего исследователя. Мы же здесь дадим предварительный вариант, представив четыре основные модели мистики:

*1. Неоплатоническая модель:* человек + Единое (Бог) = Единое онтологическое слияние. Человек и Бог в некотором смысле единосущны по своей природе, в контексте возвращения к Единому (можно сказать — к Богу). В этом соединении человек, становясь богом, растворяется в природе божества. При том, что Бог в неоплатонизме оказывается безличным Абсолютом. Эта неоплатоническая «мистика, — как считает А. Лаасон, — не терпит никакой чужеродности между душой и Богом. Отделение от Бога временно, единство — постоянно. Душа может быть соединена с Богом лучше всего при познающем разуме и свободной воле. Мистика рассматривает Бога как имманентную принадлежность душе, а творческая конечность разума и воли или их увядание из-за силы греха блекнут перед их постоянной и неразрушимой Божественностью. Поэтому для разума и воли нет ничего недостижимого. Разум проникает во все глубины божества, а воля разрушает все границы естественности. Человек может сам стать Богом»<sup>15</sup>.

*2. Оккультная модель:* человек + X (неопределенный безличностный и без-существенный принцип) = сверхчеловек. Человек имеет в своей природе Божественные свойства, а Бога как личности или даже как Абсолюта нет, есть только идея Бога или универсальные принципы, законы вселенной. Человек в мистическом опыте освобождает свою Божественную природу и возвышает ее до состояния божества. В 1533 г. в свет вышло произведение немецкого философа, астролога, алхимика, оккультиста Агриппы Неттесгеймского «Оккультная философия». В своей книге Агриппа синтезировал различного рода тайные учения, и они оказали влияние на развитие оккультизма в Европе. Суть этого синкретического учения сводится к следующему.

---

<sup>15</sup> *Lasson A. Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der Religiösen Spekulation in Deutschland. Wiesbaden, 2003. S. 12.*

Бог существует не как некая непознаваемая сущность или живая личность. Это скорее некий разумный принцип, который не имеет не только сущности, но и энергии. Это Архетип, первообраз всего сущего; он относится, можно сказать, к нереальной сфере бытия. Бог, согласно учению оккультистов, есть мир идей. Этому множеству идей в Божественном Уме соответствуют зародыши вещей в Душе Мира. Исследователь мистики Адольф Лассон считает, что «гностицизм и теософия не относятся ни к религиозной, ни к научной области. С трудом оторвавшись от религиозных воззрений, они пытаются с помощью смутных теологических представлений осветить мир образов с помощью высшего света, который дается только для настоящего познания. Само собой разумеется, что для этого применяются мистические элементы как самые подходящие для обоснования собственного мира представлений, ведь все эти направления объединяет убеждение в том, что жизнь и бытие вещей являются Божественной жизнью»<sup>16</sup>. Главное в оккультизме — не столько постижение божественной сущности, сколько постижение сущности вещей, ее духа и силы. Каждая вещь движется духом, который, в свою очередь, связан с Мировой Душой и подчиняется общим законам мироздания. Каждая вещь, поскольку она содержит дух, является Божественной. А человек может постичь силу этого духа, подчинить его своей воле и влиять через него на материю.

3. *Католическая модель*: человек + Бог = Богочеловек, конечная цель каждого отдельного человека «блаженное видение» — созерцание Божественной сущности святыми в будущем веке. Человек уподобляется Богу в гносеологическом и этическом аспекте. Между человеком и Богом есть непреодолимая пропасть по сущности. Человек никогда ни в какой форме не может стать Богом по существу, а других форм единения с Богом не предполагается, так как Бог понимается только как сущность. Человек в мистическом опыте достигает самых высоких форм своего духовного совершенства

---

<sup>16</sup> *Lasson A. Op. cit. S. 23.*

— святости (этический аспект) и становится способным созерцать Божественную сущность (гносеологический аспект). Термин «мистика» в католическом богословии присутствовал постоянно, и особая роль в его распространении принадлежит «Ареопагитикам». Их влияние на Западе было весьма велико, а ссылки на них равнялись по силе Священному Писанию. В подражание им в XIV в. Жан Жерсон написал сочинение «О мистическом богословии». Католицизм не признает нетварность Божественной благодати, но допускает созерцание святыми Божественной сущности. Как отмечено выше, булла Бенедикта XII от 29 января 1336 г. гласит: «души праведных еще до воскресения их тел и Страшного суда пребывают на небесах вместе со Христом и... созерцают Божественную сущность непосредственным видением». Это по сути интеллектуалистическая форма мистики Климента и Оригена.

4. *Православная модель*: человек + Бог = Богочеловек, конечная цель каждой отдельной личности — обожение, уподобление Богу в онтологическом аспекте, энергично, без слияния с божественной сущностью. Человек по своей сущности несовместим с Божественной сущностью, ибо она недостижима, но совместим по энергии. Человек становится богоподобным — обоживается. Как пишет В.Н. Лосский, отличая западную, католическую модель от восточной, православной: «В предании Восточной Церкви нет места для богословия Божественной сущности, а тем более для ее мистики. Конечная цель духовной жизни и вечное блаженство в Царствии Небесном — не созерцание сущности, но прежде всего соучастие в Божественной жизни Пресвятой Троицы, обоженное состояние «сонаследников Божественного естества», как богов, созданных после несозданного Бога, и обладающих по благодати всем, чем Пресвятая Троица обладает по природе»<sup>17</sup>. Прот. Г. Флоровский считает, что православная «Святоотеческая традиция определяет главную цель человеческой жизни как ... обожение»<sup>18</sup>. Обожение выражает онто-

<sup>17</sup> Лосский В.Н. Боговидение. М., 2006. С. 159.

<sup>18</sup> Флоровский Г., прот. Святой Григорий Палама и традиция отцов // Альфа и Омега. М., 1996. № 9.

логический аспект православной мистики. Свт. Григорий Палама учит, что люди хотя и причащаются «одной только энергии», но становятся «через нее они причастны всему Богу»<sup>19</sup>. Сущность является непричастуемой, а причастуемыми являются энергии. Через них-то и происходит это соединение с Богом. В отличие от мистики неоплатонической, с ее безличным Единым, и тем более от мистики оккультной, Бог желает и предназначил человеческий род к обожению через приобщение к божественным энергиям. Свт. Григорий Палама учит, что Бог воплотился и даровал нам «Самого Себя», «предлагает Себя желающим быть причастникам Его», для того «чтобы каждый из нас желая стать Богом, не только были бы неповинны (за такое стремление), но и – достигли бы то, что желаем»<sup>20</sup>. А в омилии «На благовещение...» свт. Григорий Палама пишет: «До какой степени велико и божественно, неизреченно и непостижимо то, что наше естество стало одно с Богом», «и не просто Богом, но тем именно, что является истинно Богом»<sup>21</sup>. Ни для людей, ни для ангелов «это таинство непостижимо»<sup>22</sup>. И в этом ярко выражается мистический, таинственный аспект данного соединения. Таким образом, единение с Богом через обожение является основой православной мистики. Оно является тем ядром мистического опыта, который объединяет все формы духовной жизни в рамках восточно-христианской традиции.

Итак, православная мистика — это такой мистический процесс (путь духовного подвига), когда человек реально (онтологически) соединяется с Богом, так как этот процесс взаимонаправленный (синергийный), то при этом и сам человек внутренне преображается, становится духоносным мистиком, способным воспринимать Божественные откровения как объективную реальность в виде чудес и сверхъестественных явлений. При достижении высшей формы духовного совершенства православный подвижник (мистик) созерца-

<sup>19</sup> Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина. Краснодар, 2010. С. 264 (5.115).

<sup>20</sup> Григорий Палама, свт. Омилии. Ч. 3. М., 1993. С. 181.

<sup>21</sup> Григорий Палама, свт. Омилии. Ч. 1. М., 1993. С. 137.

<sup>22</sup> Там же. С. 138.

ет нетварный божественный свет, что составляет ядро его мистического опыта и есть критерий истинности выбранного им пути.

Характерные черты православной мистики, отличающие ее от других форм мистики и мистицизма, можно свести к четырем пунктам.

1. Православная мистика — это такой образ соединения человека с Богом, когда человек реально, опытно, а не мнимо соединяется с Богом и при этом не растворяется в Божестве, но сохраняет свою личную идентичность. Как пишет Каллист Ангеликуд (известный также как Каллист Катафигиот), человек должен «взойти к Богу, чтобы соединиться с Ним, и действительно воспринять обожение, иначе сказать, спастись»<sup>23</sup>. Это осуществляется в силу того, что с Богом он соединяется и приобщается посредством Его нетварных энергий, которые есть Сам Бог. Поэтому он, с одной стороны, становится тем же, что и Бог, кроме тождества сущности, а, с другой, не растворяется в Божестве, сохраняя свою личность и человеческие качества. Это состояние человека и называется обожением, достигаемым на опытном мистическом пути соединения с Богом.

2. Все сверхъестественные явления, чудеса и Богоявления, описанные в Священном Писании и житиях святых, а также доступные в духовном опыте каждому православному подвижнику, представляют собой проявления или откровения нетварных Божественных энергий, пример которых мы видим в нетварном свете, явленном во время преображения Христа на Фаворе. Действительно, согласно святителю Марку Эфесскому, «если Бог по сущности не имеет образа и не разнообразится, то всякие богоявления, следовательно — по божественной энергии, распределяя видение Божества многообразно»<sup>24</sup>. Эти богоявления доступны не только подвижникам, но всякому верующему, а иногда и неверующему. Они являют православную мистику в ши-

<sup>23</sup> Каллист Ангеликуд. О божественном единении // Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов / Под ред. А.Г. Дунаева. М., 1999. С. 86.

<sup>24</sup> Марк Эфесский, свт. Силлогические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов // Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов / Под ред. А.Г. Дунаева. М., 1999. С. 132.

роком смысле. Но в чем отличие тогда созерцания света как соединения с Богом от видения богоявлений? Как учит тот же святитель Марк, одни богоявления водительствоуют и соединяют человека с Богом, другие только водительствоуют: «Богоявления водительствоуют не для одних только достойных и очищенных, но и просто для всех. От Божественной силы (зависит) все, а не от состояния видящих, разве что у одних людей осияние проходит в душу и ум, как и от души переходит на тело (по образу Моисея и первомученика), а у других оно вращается только вокруг внешнего зрения, как бы пред неким образом, не имея (возможности) совлечь материю»<sup>25</sup>.

3. Высшей формой мистического опыта в православной мистике, получившей полное выражение в исихазме, является созерцание подвижниками нетварного Божественного света, и через него — соединение и приобщение Богу. Каждый подвижник достигает «посредством умного света, созерцания в Боге и возможного с Ним соединения,... и созерцающий божественную красоту озарится божественными лучами,... просияет видя сущее на самом деле иначе, нежели прежде, и себя самого мысля другим ведением»<sup>26</sup>. Этот Свет есть нетварная божественная энергия и Сам Бог: «Сам Бог,... Божественный Свет, который будет наследием для праведных, называется Царством Божиим»<sup>27</sup>. Этот процесс начинается уже здесь, на земле, «Царство Божие внутри вас есть» (Лк. 17:21), и продолжается в жизни будущего века.

4. Процесс обожения и созерцания нетварного Света рассматривается в православном мистическом богословии и в опыте духовной жизни как великая и невыразимая тайна. Она поддается осмыслению только частично и только теми подвижниками, у которых сердце очищается от грехов и формируется внутреннее духовное око. Такие подвижники с позиции православной мистики называются «сотаинниками» Христа, т.е. мистиками или посвященными: «Каждый из богомудрых мужей превосходно знает это всеобъемлю-

<sup>25</sup> *Марк Эфесский, свт.* Силлогические главы... С. 134.

<sup>26</sup> Там же. С. 121.

<sup>27</sup> Там же. С. 132.

щее, простое и безвидное, таинственное созерцание Бога... явное знамение жителства Бога в нашей душе»<sup>28</sup>. Знает, как «стать боговидным и явно принять внутрь души пречистые светоносные лучи, то есть, короче говоря, Бога»<sup>29</sup>. Святитель Григорий Палама в слове на святое Преображение, повторяя мысли святителя Григория Богослова, называет апостолов, созерцающих фаворский свет, мистиками: «Господни таинники изменением чувств, которое произвел в них Дух, были переведены тогда из состояния плоти в состояние духа», таким образом действием божественной благодати Святого Духа они испытали мистическое состояние и «видели неизреченный Свет». «Божественные явления» сверхъестественные, мистические, которые открываются «для достойных», таинников (мистиков)<sup>30</sup>. В них действием благодати открываются внутренние глаза, и они становятся способными видеть нетварный свет.

Таким образом, мы можем определить *православную мистику* как особый *внутренний мистический процесс или путь духовного восхождения человека к Богу, когда человек опытно и реально соединяется с Богом посредством Божественных энергий и вступает с Богом в личное общение*. Причем, этот процесс взаимный и предполагает синергию Божественной и человеческой энергии, так что в результате человек внутренне преображается и становится духоносным *мистиком*, способным воспринимать Божественные откровения как объективную реальность в виде богоявлений. При достижении высшей формы духовного совершенства православный подвижник созерцает нетварный Божественный Свет, что составляет ядро его *мистического опыта* и есть критерий истинности выбранного пути. Особым образом этот мистический опыт был выражен в исихастском движении в Византии, а затем в России и других славянских странах.

<sup>28</sup> *Каллист Ангеликуд*. О божественном единении... С. 121.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> *Григорий Палама, свт.* Гомилии. Саратов, 2017. С. 196.



*Основные принципы православной модели мистики*

Православная мистика смещает акценты в отношении Бога и человека, человека и мира, уходит от дуализма к энергийности, разделяет мир не на материю и дух, а на нетварное и тварное. В православной мистике, таким образом, происходит «выделение в качестве основного тезиса, снимающего дуалистическое противопоставление Бога и мира, соотносимость тварного и нетварного (из этого тезиса вытекает символическое понимание творения как отражения божественного творческого замысла)»<sup>31</sup>. И при этом учит, что тварное может быть причастно нетварному и входит с ним в единство через обожение. При этом обоживается не только дух, но и вся природа человека (душа и тело), вместе с человеком и вся тварная природа. И, следовательно, конечная цель есть обожение всей твари как творения Самого Бога. При этом исключается пантеизм из процесса этого единения. Действие нетварной Божественной силы совершается на интуитивном уровне и только отчасти осмысливается разумом. Кроме того, действием Божественных энергий осуществляется преобразование, изменение человеческой природы из тленной в нетленную, тем самым достигается состояние предельного богоуподобления и обожения.

*Антиномия.* Процесс Богопознания совершается не логически, но антиномически: «не всякая антиномия нарушает собой логические законы: “Утверждать то одно то другое, когда оба утверждения верны, есть свойство всякого благочестивого богослова”»<sup>32</sup>. Митрополит Каллист (Уэр) так определяет православное понимание антиномии: «Под антиномией в богословии я понимаю утверждение двух противоположных истин, которые не могут быть согласованы на уровне дискурсивного мышления, хотя согласование возможно на более высоком уровне созерцательного опыта. Поскольку Бог «находится» вне мира в собственном смысле этого слова, Он не может быть

<sup>31</sup> Бузук Г.Л., Семаева И.И. Русская философия: истоки своеобразия // Вестник МГОУ. Серия Философские науки. М., 2012. № 4. С. 55.

<sup>32</sup> Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетико-гносеологическая основа учения св. Григория Паламы. Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 88.

исчерпывающе постигнут человеческим разумом или точно описан человеческим языком». Антиномия же помогает нам «приблизиться, превосходя логику и дискурсивное мышление, к живой реальности бесконечного и нетварного Бога»<sup>33</sup>. Таким образом, в основе осмысления тайны Боговоплощения, мистического богословия, лежит «богословская антиномия» — понимание того, что Бог одновременно познаваем и непознаваем. Антиномическое богословие оперирует противопоставлением «утверждений противоположных, но равноистинных», поэтому «отправная точка богословия св. Григория Паламы — это антиномия между познаваемым и непознаваемым в Боге»<sup>34</sup>. Разрешение этой антиномии заключается в том, что Бог обладает не только непознаваемой сущностью, но и познаваемыми энергиями. С одной стороны, сущность и энергия различны, с другой, нельзя представить одно без другого. Архиепископ Василий (Кривошеин) считает, что «богословская антиномия», по учению Паламы, «имеет онтологический (вернее “сверхонтологический”, аспект, поскольку Бог превосходит пределы сущего) объективный характер и не может быть понята как нечто существующее только в нашем мышлении о Боге вследствие невозможности нашему ограниченному уму целостно мыслить Божественную природу»<sup>35</sup>. Другими словами, антиномия основана на «различии между непознаваемой сущностью и проявляющимися энергиями, на основании которых формулируются Божественные имена»<sup>36</sup>. Эта антиномия пронизывает все христианское вероучение, она «есть свойство всякого благочестивого богослова», который может «утверждать то одно, то другое, когда оба утверждения верны»<sup>37</sup>. Ведь если Бог полностью познаваем, то нет тайны богопознания, а есть лишь наука, а если Бог абсолютно непознаваем,

<sup>33</sup> *Каллист (Уэр), митр.* Паламитские споры. [Интернет-ресурс]. Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Kallist\\_Uer/](https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/)

<sup>34</sup> *Лосский В.Н.* Боговидение. М., 2006. С. 589.

<sup>35</sup> *Василий (Кривошеин), архиеп.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы... С. 88.

<sup>36</sup> *Лосский В.Н.* Боговидение... С. 578.

<sup>37</sup> *Василий (Кривошеин), архиеп.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы... С. 88.

то нет ни богопознания, ни приобщения к Нему. Но Христос показывает, что человеку при определенных условиях возможно знать тайны Царствия Небесного (Мф. 13.10; 17.2-6). Однако это не есть познание Бога по существу. Если бы сущность Божия была познаваема, говорит В.Н. Лосский, то такое познание «не было бы тем познанием, которого ищет мистическое богословие»<sup>38</sup>.

*Обожение.* Из опыта созерцания Божественного света раскрывается высший этап духовного совершенства — *обожение*. Как учит свт. Григорий Палама, жизнь созерцательная во Святом Духе «есть свет, открывающийся в таинственном созерцании и ведомый лишь достойным»<sup>39</sup>. Изменяется внутреннее устройство человека, который вступает в особую сферу боговедения и богопознания, личного откровения. Обожение — жизнь божественная, жизнь вечная, Царство Небесное — конечная цель. Человек живет одинаковой жизнью с Богом, следовательно, имеет одинаковую волю и энергию с Богом во всем. В.Н. Лосский, ссылаясь на святителя Григория Паламу, пишет, что Божественный свет — это «реальность, данная в мистическом опыте... Это опытное познание Божества дается каждому по мере и может быть различным по степени, в зависимости от достоинства тех, которым оно дается»<sup>40</sup>. Умственная деятельность прекращается, человек просвещается светом, сам становится светом, и во свете видит Бога как свет.

Реальность обожения осуществляется в духовном опыте умной молитвы или опыте соединения ума с сердцем, в котором преображается вся природа человека: и его тело, и душа. В этом мистическом опыте человек видит тварными очами нетварный свет Божий неизречено, мистически. «Открытость человека действию божественных энергий обуславливается его целостностью, центром которой является сердце, концентрирующее в себе

<sup>38</sup> Лосский В.Н. Боговидение... С. 450.

<sup>39</sup> Григорий Палама, свт. В защиту священно-безмолвствующих III.1.9. С. 274.

<sup>40</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви... С. 283.

энергийные устремления человека к Богу»<sup>41</sup>. Обожение как непосредственное единение с Богом — это самая мистическая сторона духовной жизни: «Над чистотой ума во время молитвы вспыхивает свет Святой Троицы, и ум поднимается выше молитвы: такое надо называть уже не молитвой, а рождением чистой молитвы, посылаемой духом, и ум молится тогда не молитвой, но в исступлении переносится в непостижимую действительность, где незнание, которое выше знания <...> Святой видит как свет, посылающий откровение, но не откровение чувственное ощущаемых тел <...> он вообще не видит пределов видимого им и озаряющего его света, но как если бы было некое солнце, бесконечно более яркое и громадное, чем все в мире, а в середине стоял бы он сам, весь сделавшись зрением, — вот на что это похоже»<sup>42</sup>. В духовном опыте безмолвия, когда молитва прекращается и человек предстоит в восхищении пред Богом, божественная благодать охватывает всего человека, всецело и восхищает его в неизреченное и сверхъестественное соединение: «Человек, ставший причастником божественного действия и изменившийся божественным изменением, сам весь становится как бы свет, и пребывает вместе со светом, и при помощи света уверенно видит то, что без наличия такой неизреченной благодати, недоступно зрению... видит Бога»<sup>43</sup>.

Конечная цель богопознания заключается не в гностическом познании, а в опытном приобщении божественным энергиям: «Реальность богопознания коренится в пронизанности тварного нетварным, божественными энергиями, что наиболее полно передается понятием “обожение”»<sup>44</sup>. Как отмечает митр. Иларион (Алфеев): «Обожение есть вершина богопознания... цель тайноводства христианской церкви... вершина молитвенного подвига и мисти-

<sup>41</sup> Бузук Г.Л., Семаева И.И. Русская философия... С. 56.

<sup>42</sup> Григорий Палама, свт. В защиту священно-безмолвствующих I.3.21 (С. 83).

<sup>43</sup> Григорий Палама, свт. Беседы (Омилии). 52.39 (Ч. 3. С. 134–135).

<sup>44</sup> Бузук Г.Л., Семаева И.И. Русская философия... С. 55.

ческой жизни христианина: на этой вершине происходит соединение человека с Богом»<sup>45</sup>.

Опытный путь Богопознания имеет три аспекта: гносеологический, этический и онтологический.

*Гносеологический аспект* основывается на проникновении человеческого разума в тайны Божественного Домостроительства. Разум, ум человека озаряется и соединяется с божественной благодатью в познании Божественных тайн. В Евангелии этот аспект выделен Самим Христом: «Вам дано есть разумети тайны Царствия Небесного» (Мф. 13.11). Задача познания состоит не в приспособлении Божественной истины к возможностям нашего ума, а в изменении и преобразении умственной деятельности путем ее очищения, освящения и просвещения.

*Этический аспект* (духовно-нравственный): человек уподобляется Богу в нравственном отношении: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5.47). Здесь совершенство понимается в этическом аспекте, как чистота жизни, ибо «чистые сердцем» «Бога узрят» (Мф. 5.8). Чистота сердечная есть залог, условие познания. Преп. Макарий учит, что омраченная грехом душа не может видеть Бога, однако посредством духовного подвига и очищения среда от грехов в душе открываются внутренние очи и слух: «Есть очи, которые внутреннее сих очей, и есть слух, который внутреннее сего слуха... просвещенные Божественным светом, духовно видят и распознают... Господа, как скоро душа озарена достопоклоняемым Духом»<sup>46</sup>. Тем не менее православная мистика простирается дальше этического и гносеологического аспектов.

*Онтологический аспект* связан с понятием обожения — это не нравственное только совершенство и не просто разумное познание Бога; обожение есть реальное преобразование человека. Так, еще преп. Макарий учил, что

<sup>45</sup> *Иларион (Алфеев), митр.* Жизнь и учение святителя Григория Богослова. М., 2013. С. 445.

<sup>46</sup> *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. М., 1998. С. 223.

«все прелагаются в Божественное естество, сделавшись благими, богами и чадами Божиими», но по благодати; «облекутся же в жилище нерукотворное, небесное, в славу Божественного света, как сделавшиеся чадами света», ибо «все едино о Христе, и все упокоеваются в одном свете... озаряются истинною, истинным созерцанием неизреченного света»<sup>47</sup>. Обожение делает человека богом по благодати, при котором человек по благодати становится обладателем всего того, что есть Бог по сущности. Святитель Григорий Палама в Святогорском Томосе учит, что «благодать обожения», есть «Божий дар», мистическая сила, ибо «стоит выше природы, добродетели и знания», «неизреченное единение совершается благодатью... Благодаря ей всецелый Бог пребывает близ тех, кто всецело достоин, а вблизи всецелого Бога всецело пребывают всецелые святые, взамен самих себя получающие всецелого Бога»<sup>48</sup>. На пути опытного богопознания гносеология переходит в онтологию. Митрополит Каллист считает, что освящение благодатью и есть онтологический аспект православной мистики: «Если под “благодатью” мы понимаем непосредственное присутствие Бога в человеческой душе, то как только мы начинаем говорить в терминах благодати, мы уже восходим от “интенционального” к “сущностному”, или “онтологическому”»<sup>49</sup>.

*Понимание приобщения в православной мистике.* Согласно святителю Григорию Паламе, Божественная благодать и энергия, изливаемая от Бога, является нетварной, ибо «невозможно ей быть из числа тварных, поскольку она есть Дух Святой»<sup>50</sup>. Однако это не сущность Духа, «ибо никому Бог не дает свою собственную сущность, и невозможно чтобы она стала воспринятой чем-либо... Бог по сущности абсолютно непричастуем и несхватываем»<sup>51</sup>. Но человек причащается и приобщается Божественной благодати и это

<sup>47</sup> Макарий Египетский, *прп.* Духовные беседы. М., 1998. С. 251.

<sup>48</sup> Григорий Палама, *свт.* Святогорский Томос // Альфа и Омега. М., 1995, №3 (6). С. 69–76.

<sup>49</sup> Каллист (Уэр), *митр.* Паламитские споры. [Интернет-ресурс]. Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Kallist\\_Uer/](https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/)

<sup>50</sup> Григорий Палама, *свт.* Антиретики против Акиндина. Краснодар, 2010. С. 249–250.

<sup>51</sup> Там же. С. 253.

причастие Божественной благодати есть причастие всему Божеству, ибо как «хотя бы и одна из поклоняемых трех ипостасей вочеловечилась, и по ней одной Бог соединился человеческому смешению.. всему мне непреложно весь Он соединился, и весь Бог воспринял человеческое»<sup>52</sup>, точно так же «и достойных весь Бог обожает не по ипостаси, конечно, соединившись с ними — ведь это принадлежит одному лишь Христу — и не по сущности, как и наше слово выше показало, — но и не по всей божественной благодати и энергии, а по некой малой части нетварных энергий нетварной божественности», но при этом весь Бог приходит к каждому «и весь будучи во всех»<sup>53</sup>. Таким образом, достойные хотя и «причащаются одной только сущностной энергии Божией», но «через нее они причастны всему Богу»<sup>54</sup>.

*Экклезиологический аспект мистики.* Жизнь в Святом Духе называется духовной жизнью. Духовная жизнь предполагает две стороны: видимую — человеческую, и невидимую — божественную. Духовный опыт непосредственного богообщения (чувственное восприятие и разумное осмысление божественного нетварного) можно назвать мистическим опытом. При этом в таком опыте невозможно разделить жизнь во Христе как уподобление Христу и жизнь во Святом Духе. Это два неразрывных аспекта: жизнь во Христе, подражание Христу и жизнь под руководством Святого Духа, в соработничестве Богу. Жизнь во Христе преимущественно отражает этический аспект мистического опыта или аскетический подвиг очищения сердца. В жизни во Христе формируется человек как мистик. Мистический опыт приобретает тогда, когда человек исполняется благодати Святого Духа и приходит в особое состояние экстаза, начинает или говорить на разных языках «о чудных делах Божиих», или пророчествовать, или творить чудеса. Мистический опыт — это проявление действия Святого Духа и Божественной благодати видимым и осязаемым образом, что осознается и осмысливается самим человеком.

<sup>52</sup> Григорий Палама, *свт.* Антирретики против Акиндина. Краснодар, 2010. С. 257.

<sup>53</sup> Там же. С. 262.

<sup>54</sup> Там же. С. 264.

Этот опыт носит различный характер, от вдохновения и восторга до явного, видимого и осязаемого общения с божественной благодатью, живым общением с Богом напрямую или через ангелов, когда человек задает вопросы и получает ответы, воспринимает Божественное откровение и осмысливает его. Самым главным мистическим опытом в духовной жизни является опыт обожения, соединения с Божественной благодатью и созерцания нетварного Божественного света.

Кроме непосредственного мистического опыта человек может стать участником или наблюдателем многих сверхъестественных явлений: общения с ангелами, творений чудес, пророчеств. Эти сверхъестественные или мистические явления носят спонтанный характер, они проявляются иногда явственно, иногда гадательно. Из примера жизни апостола Павла видно, как с ним совершались сверхъестественные явления. Да и жизнь каждого христианина, если он искренне верит в Бога и живет по заповедям Божиим, а особенно при участии в таинствах Церкви, может включать некоторые «экстатические» явления. Жизнь в Церкви и участие в Таинствах — это мистика в широком смысле, так как в Таинствах человек воспринимает Божественную благодать и посредством ее соединяется с Богом. Мистическое содержание его духовной жизни также зависит и от духовного подвига, с помощью которого человек очищает свое сердце от греха и формирует новый духовный мир.

Церковь не мыслится без Христа и без действия Святого Духа, она рассматривается в первую очередь не как некая внешняя организация, а как живой организм. Основным мистическим содержанием этого организма, его живительной силой является Божественная благодать. Церковь есть мистическая среда, в которой происходит обожение каждого человека. В Церкви совершаются священнодействия, в которых движущей и освящающей силой является обоживающая благодать. Источник благодати делает ее мистической средой, образом Царствия Небесного, «в которой осуществляется со-



единение человеческих личностей с Богом»<sup>55</sup>. Жизнь человека во Христе есть жизнь в Церкви. Ибо Церковь — таинственный союз, единение человека и Бога в Ипостаси Христа. Как учит преп. Иустин (Попович), «тайна Бога нераздельно соединилась с тайной человека и стала двуединой тайной, всетайной всех миров. И так появилась Церковь: Богочеловек — это Церковь»<sup>56</sup>.

Церковь, по мнению В.Н. Лосского, схематически представляет собой систему концентрических кругов: центр является ядром достигших совершенства личностей — подвижников, святых, от них на разном духовно-нравственном расстоянии в мистическом невидимом поле находятся менее совершенные члены Тела Христова: «Внутри Церкви имеется еще более тесный круг — круг святых»<sup>57</sup>. Эти святые составляют круг «мистиков» в узком смысле слова, тогда как остальные члены Церкви составляют широкий круг «мистиков», ибо каждый член Церкви участвует в Таинствах и каждый в определенной мере получает мистический духовный опыт и откровение.

Как говорит В.Н. Лосский, «соединение, свершившееся в Личности Христа, в наших личностях должно совершиться посредством Духа Святого и нашей свободной воли. Отсюда эти два аспекта Церкви: аспект завершенности и аспект становления. Последний зиждется на первом, как на своем объективном условии»<sup>58</sup>. При этом «Дух Святой не содержит в Себе человеческие ипостаси, как Христос содержит в Себе человеческую природу, но Он отдает Себя каждой человеческой личности в отдельности. Итак, Церковь в собственном своем бытии как Невеста Христова представляет множество тварных ипостасей. Именно личность, или, вернее, человеческие личности и суть ипостаси единой природы Церкви»<sup>59</sup>.

*Духовная жизнь и мистический опыт.* Духовная жизнь начинается в лоне Церкви с Таинства Крещения и Миропомазания. В Крещении человек

<sup>55</sup> Лосский В.Н. Боговидение... С. 248.

<sup>56</sup> Попович И. Догматика Православной церкви. Т. 1: Эклесиология. М., 2005. С. 7.

<sup>57</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви... С. 249.

<sup>58</sup> Там же. С. 256.

<sup>59</sup> Там же. С. 262.

освобождается от первородного греха, унаследованного от грехопадения Адама. В Таинстве Миропомазания Святой Дух становится руководителем каждого человека ко спасению. С этого момента каждый крещеный человек становится духовным.

Духовный опыт каждого крестившегося наполняется мистическим содержанием. Это видно из «Деяний апостольских», когда сразу после сошествия Святого Духа на апостолов, они исполнились сверхъестественных дарований и способностей. Но цель каждого христианина — это обожение. Каждый крещеный член Церкви имеет возможность достигнуть дара обожения. Вот как по этому поводу выражается профессор Ягеллонского университета (Краков) Иосиф Куффель: «Само крещение, миропомазание и призвание к причащению — это и есть избрание, иначе говоря, — определение на спасение (обожение), т.е. мистическое созерцание Бога»<sup>60</sup>. Обожение — это образ истинной мистики, ибо соединение с Богом есть воистину неизреченное действие, которое не поддается никакому исследованию. Путь от Крещения до созерцания нетварного света наполнен мистическими явлениями. Классификация этих явлений многообразна.

*Эсхатологическая проблема.* Православная мистика смещает акценты духовной жизни от эсхатологической проблемы к проблеме непосредственного Боговидения уже в условиях земной жизни: «За исходный пункт исихазм принимает полярность ноуменального и феноменального, поюстороннего и потустороннего миров»<sup>61</sup>. Обожение стирает грань между настоящим и будущим. Настоящее и будущее соприкасаются и пересекаются в духовном подвиге. То, что будет испытывать человек в будущем в Царствии Небесном, он уже может испытывать уже здесь в условиях земной жизни. Предвкушать будущее блаженство, воскресение прежде всеобщего воскресения

<sup>60</sup> Куффель И. Апология умной молитвы как выявление существенной идеи православной сотериологии // Преп. Паисий Величковский: автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII–XIX вв. М., 2004. С. 327.

<sup>61</sup> Клибанов А.И. К характеристике мировоззрения Андрея Рублева // Андрей Рублев и его эпоха: Сборник статей. М., 1971. С. 85.

ния. Православная мистика учит, что приобщение Богу, или преображение, или начало обожения не только возможно, но и необходимо в условиях земной жизни. И обоживается не только дух или душа, но вся телесная природа человека.

## 6.2. Исихазм как высшая форма православной мистики

Как говорится в Афонском патерике, мистическая жизнь концентрируется вокруг опыта созерцательной жизни и сердечной или умной молитвы<sup>62</sup>. В мистическом опыте подвижник сподобляется получить от Бога благодатные дары, которыми Бог обогащает избранных Своих<sup>63</sup>. Мистический опыт, в высшей его форме, выражается в монашеском духовном делании под именем «исихазм». Его можно определить как мистика в узком смысле, или высшую форму православной мистики<sup>64</sup>.

Православная мистика строго Христоцентрична. Человек соединяется с Богом не ипостасно, как во Христе, но через приобщение к человеческой природе Христа, становясь членом единого Тела Его. Начало спасения начинается с причастия человеческой природе Христа. В таинстве Крещения человек становится единым телом со Христом, одновременно получает божественную благодать, которая начинает действовать в нем в гармонии с человеческой волей. Затем человек через молитву обращается к Богу Отцу, живет во Христе и под водительством Святого Духа, стремясь стяжать Его нетварную благодать и сподобиться созерцания Божественного Света. Как отмечает о. Иоанн Мейендорф, «видение Бога возможно, когда божественная энергия

<sup>62</sup> См.: Афонский патерик. Киев, 2009. С. 748.

<sup>63</sup> См.: Там же.

<sup>64</sup> См. *Целенгидис Д.* Вклад свт. Григория Паламы в исихазм. Богословские основания жизни во Святом Духе. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://palama.ru/esxatologiya/vklad-svt-grigoriya-palamy-v-isixazm-bogoslovskie-osnovaniya-zhizni-vo-svyatom-duxe.html>

сообщается человеку, по-настоящему им усваивается. В этом состоит смысл спасения»<sup>65</sup>.

В контексте мистического богословия важно отметить, что основные принципы исихазма сводятся к духовному деланию и духовному созерцанию.

1. *Духовное делание* возводит человека к богоуподоблению. Духовное делание — это аскетический подвиг, который имеет две стороны: внешнюю и внутреннюю. Внешняя включает 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. Как пишет святитель Григорий Палама, «кто стремится в любви к соединению с Богом, тот избегает всякой зависимой жизни, избирает монашеское и одинокое жительство и, удалившись от всякой привязанности, старается без суеты и заботы пребывать в непреступном святилище исихии. ... Весь исступив так из самого себя и весь принадлежа Богу, он видит Божию славу и созерцает Божий свет, совершенно недоступный чувственному восприятию как таковому»<sup>66</sup>. Иначе говоря, задача, которую ставит перед собой подвижник, состоит в том, чтобы с помощью аскетических упражнений выйти из области чувственного опыта в область духовного, мистического опыта.

Для успешного восхождения по лестнице добродетелей и достижения совершенства необходимо послушание. Подвижник полностью отрекается от своей воли для того, чтобы во всем исполнять волю Божию. Для этого новоначальный избирает себе наставника, которому вверяет свою волю, как Христу. Духовный наставник играет ведущую роль в новоначальной жизни подвижника: «Послушание уводит возлюбленного своего от настоящего века сего лукавого, являет его беззаботным и беспристрастным, соделывает (его)

<sup>65</sup> Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Минск, 1992. С. 362.

<sup>66</sup> Григорий Палама, свт. В защиту священно-безмолвствующих... I.3.46; С. 109.

легко и незамедлительно текущим к искомому пути, если только сможет он разыскать надежного проводника»<sup>67</sup>.

Послушание рождает смирение, через которое подвижник достигает чистоты. Смирение усмиряет и помыслы, и вожделение, и ведет к чистой молитве. И чем глубже человек входит в состояние смирения, тем больше в нем преобразуется деятельность разума, тем больше увеличивается сила божественной благодати. В этом состоянии подвижник начинает познавать только Бога, приобщаться только Богу, и вся его природа начинает преобразовываться. Так, в результате духовного подвига человек сподобляется от Бога духовных даров, в которых многие подвижники видели истинный критерий своего духовного совершенства.

Одним из важных составляющих на этом пути является чистота сердца, помыслов, жизни. Чистота сродни святости. Одно из необходимых условий борьбы с помыслами есть правильное сочетание ума и сердца, поскольку в опыте духовной жизни подвижника важную роль играют и ум, и сердце. В духовном делании сердце является центром и средоточием, а ум есть центростремительная сила созерцания. Необходимо очистить сердце от греховных переживаний и дать место действию благодати. После этого благодать овладевает чистым сердцем и оттуда охватывает всего человека, преобразуя его божественной силой. Как верно отмечает В.Н. Лосский, «благодать сердцем проходит во все человеческое естество»<sup>68</sup>. При этом контролирует процесс духовного делания и сам исполняется благодати в человеке его ум (νοῦς), или дух — высшая познавательная сила человеческой души. Согласно тому же В.Н. Лосскому, «дух (νοῦς, πνεῦμα) — высший элемент человеческого естества — является той созерцательной способностью, которой человек устремляется к Богу»; он в «человеческой природе наибольшим образом соответствует его личности, престол человеческой ипостаси, содержащий в себе со-

<sup>67</sup> Метод священной молитвы и внимания Симеона Нового Богослова // Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения отцов-исихастов / Ред. А.Г. Дунаев. М., 1999. С. 19.

<sup>68</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви... С. 268.

вокупность своего естества, — дух, душу, тело»<sup>69</sup>. Ум в святоотеческом богословии часто отождествляется с образом Божиим<sup>70</sup>. Однако и «сердце, по аскетическому преданию христианского Востока, есть средоточие человеческого существа, корень деятельных способностей, интеллекта и воли, точка, из которой исходит и к которой возвращается вся духовная жизнь»<sup>71</sup>.

Так, у подвижника формируется особое духовное состояние, когда открываются его внутренние очи и внутренний слух души. Согласно преп. Макарию Египетскому, «есть очи, которые внутреннее сих очей, и есть слух, который внутреннее сего слуха. И как эти очи чувственно видят и распознают лице друга или любимого: так очи души достойной и верной, просвещенные Божественным светом, духовно видят и распознают истинного друга, сладчайшего и многовожделенного жениха — Господа, как скоро душа озарена достопоклоняемым Духом»<sup>72</sup>. Так постепенно человек достигает состояния безмолвия и внутренней тишины, т.е. *исихии*, являющейся условием «сверхумного единения» с Богом. Сводя свой ум в сердце, подвижник начинает совершать непрестанную молитву. Сосредоточенная, напряженная, непрестанная молитва с сокрушенным сердцем, сопровождаемая воздыханиями из глубины души и непрестанным плачем и слезами, открывает в душе мистическое измерение, в результате чего подвижник поднимается выше своего тварного естества и опытно соприкасается с Богом. Это состояние называется безмолвием, «священным молчанием» (*исихией*).

Действительно, согласно Каллисту Ангеликуду, «избирая в своем подвижничестве безмолвие, око души, то есть ум, восходит от делания наедине того, что подобает, как бы по некоторой ступени, к созерцанию и к достижению истинно сущего, ко вкушению небесного»<sup>73</sup>. В безмолвии и молитве, в

<sup>69</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви... С. 269.

<sup>70</sup> См.: *Gregorius Nyssenus. De mortuis non esse dolendum* (Р. 41.20-42.3); *Oratio catechetica* V.56-64; *De virginitate* XI.5.3-9.

<sup>71</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви... С. 268.

<sup>72</sup> Макарий Великий, прп. Духовные беседы. М., 1998. С. 223 (Духовные беседы 28.5).

<sup>73</sup> Каллист Катафигиот. О божественном единении 35 // Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 53.

трезвении и бдении подвижник отходит от суетной жизни не только в образе действий, но и в помыслах, и чувствах. В состоянии исихии человек причащается благодати Святого Духа, ведь, по словам того же византийского исихаста, «принятие Духа естественно должно быть следствием безмолвия»<sup>74</sup>; поскольку же «безмолвие является началом очищения души, а тем самым оказывается и обоживающим, то ясно из этого, что оно есть место и, скорее даже, путь принимающий восхотевшего с праведнейшим духом взойти к Богу и вводящий его прямо в лоно Божье»<sup>75</sup>. В безмолвии подвижник приобщается к Божественной любви<sup>76</sup>.

2. *Духовное созерцание* — это опыт безмолвной умной молитвы и созерцание нетварного Божественного Света. Мистический опыт исихазма опирается на два основных аспекта Божественной энергии: 1) Божественная благодать как обоживающая сила; 2) нетварный Божественный Свет, созерцаемый в опыте умной, или безмолвной молитвы.

В опыте умной молитвы человек сподобляется видения нетварного света божественной благодати. Прот. Иоанн Мейендорф пишет, что когда монах «молится, помещая свой ум в сердце, ему открывается сама божественная жизнь»<sup>77</sup>. Молитва, сначала словесная, постепенно переходит в умную и безмолвную. В слове на Вознесение Господне свт. Григорий Палама учит, что естественным духовным состоянием всех святых является постоянное пребывание в молитве. Образ этого показали ученики после Вознесения Христа<sup>78</sup>. Посредством молитвы, смирения и слез подвижник очищает душу: «Отступит мрак пред силою молитвы и слезами», и тогда «в сердце, вследствие заключающейся в нем духовной деятельности, оживает умный свет», и

<sup>74</sup> *Каллист Катафигиот.* О божественном единении 35 // Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 53.

<sup>75</sup> *Каллист Катафигиот.* О духовной брани 3 // Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 106.

<sup>76</sup> Там же.

<sup>77</sup> *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Минск, 1992. С. 360.

<sup>78</sup> *Григорий Палама, свт.* Беседы (Омилии). М., 1993. Ч. 1. С. 220.

ум восхищается к божественному созерцанию, как бы на горную вершину, откуда он созерцает «неисследимое и непостижимое»<sup>79</sup>.

Во время молитвы взор ума сочетается с сердечным вздыханием, ибо путь ума к Богу проходит через внутреннее озарение сердца. Каллист Ангеликуд учит: «Взор ума, склоняясь внутрь сердца, видит осияние Духа, текущее из него не иссякая»<sup>80</sup>. Тогда «весь умственный взор увидит Бога», весь ум восхищается к Богу и «Бог будет во всем уме»<sup>81</sup>. Высшая — безмолвная и умная молитва есть своего рода священнодействие, богослужение ума: «Начало умной молитвы (τῆς νοεῤῥᾶς προσευχῆς) есть действие (ἡ ἐνέργεια) или очистительная сила Святого Духа и таинственное священнодействие ума (ἡ μυστικὴ τοῦ νοῦς ἱερουργία)»<sup>82</sup>. В этом богослужении благодать Божия наполняет молящегося и отсекает от него все помыслы и образы. Поэтому исихасты вслед за Евагрием учили о безобразной, или безвидной умной молитве<sup>83</sup>. Признаком «умной, чистой, ангельской молитвы» служит то, что ум «становится невещественным, световидным и невыразимо соединенным с Богом в один дух»<sup>84</sup>.

При этом аскетическое делание и созерцательное восхождение человек совершает не только своими силами, но в синергии с Божественной благодатью. Посредством молитвы человек приобретает любовь к Богу: «Плод молитвы есть божественная любовь, которая — не что иное, как благодать, стяжанная нашими внутренним человеком. ... Любовь — дар не от мира сего, ибо это имя Самого Бога»<sup>85</sup>. Как плод молитвы, любовь из этического аспекта переходит в мистический. Как отмечает В.Н. Лосский, «величайшая из

<sup>79</sup> Каллист Катафигиот. О божественном единении 34 (С. 54).

<sup>80</sup> Там же. 53 (С. 67).

<sup>81</sup> Там же. 54 (С. 67).

<sup>82</sup> *Gregorius Sinaita*. Capita per acrostichidem 111; рус. пер.: Григорий Синаит, прп. Творения. М., 1999. С. 53.

<sup>83</sup> См.: *Evagrius*. De oratione 66–67, 114–120.

<sup>84</sup> *Gregorius Sinaita*. Capita per acrostichidem 116; рус. пер.: С. 56.

<sup>85</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви... С. 277.



добродетелей — любовь к Богу, в которой совершается таинственное единение с Ним, есть плод молитвы»<sup>86</sup>.

Свет и любовь есть наиболее явные аспекты Божественной благодати. Это средство, соединяющее человека с Богом, как сказал апостол Иоанн: «Пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4. 16). Одновременно и любовь, и свет связаны как с верой и молитвой, так и с исполнением заповедей и с жизнью в Боге. Ведь верующий в Бога «пусть молится, и Бог даст ему жизнь» (1 Ин. 5. 16).

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 лицом к Лицу, поскольку «зримое лице Божие не иное что, как божественная благодать и действие, являемое на достойных»<sup>87</sup>. В контексте паламитского богословия В.Н. Лосский пишет: «не природа видит природу, а личность видит личность... Образ всегда не похож на первообраз по своей сущности, но похож на него по своей ипостаси и по имени»<sup>88</sup>. Видение лицом к лицу есть не только общение с Богом посредством стяжания Его энергией, но и одновременно общение с Богом — общение с Пресвятой Троицей<sup>89</sup>.

### 6.3. Выводы

Итак, в заключительной главе мы, основываясь на результатах наших исследований в предыдущих главах, постарались показать, каковы особенности православной мистики и ее характерные отличия от других форм мистики и мистицизма, а также раскрыть тезис о том, что исихазм является высшей формой христианской мистики, целиком укорененной в церковном Преда-

<sup>86</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви... С. 273.

<sup>87</sup> Григорий Палама, свт. Беседы (Омилии) 11 (Ч. 1. С. 110–111).

<sup>88</sup> Лосский В.Н. Боговидение... С. 424.

<sup>89</sup> Там же. С. 426.

нии. Мы показали, что православная мистика по своей природе христоцентрична, и ее главными основаниями являются тайна Боговоплощения. Христоцентричность состоит в том, что каждая человеческая личность соединяется с Богом не ипостасно как во Христе, но через приобщение человеческой природы во Христе и причастие божественной энергии и уже как единое тело Его становится причастным всему Богу. Другими словами, 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. Мы также продемонстрировали, что православная мистика как процесс постепенного преображения и достижения человеком богоподобия и единения человека с Богом, включает в себя три аспекта: аскетический (богоуподобление), гносеологический (богопознание) и онтологический (единение с Богом, обожение). Как мы установили, характерные черты православной мистики заключаются 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. Мы также предложили свое определение православной мистики как особого внутреннего мистического пути духовного восхождения человека к Богу, когда человек опытно и реально соединяется с Богом посредством Божественных энергий и вступает с Ним в личное взаимное общение. Мы также обосновали тезис о том, что такое опытное соединение с Богом получило свое полное раскрытие в практике византийского исихазма. Действительно, хотя

история византийской мистики у нас изучена недостаточно хорошо, а ее влияние на русское богословие изучено еще меньше, вместе с тем, те исследования, которые появляются в этой области, говорят о том, что наследие свт. Григория Паламы можно считать завершением долгого пути развития православной мистики, начиная с первых веков христианства. Поэтому свою задачу мы видели в том, чтобы раскрыть и обосновать тезис о том, 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.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем итоги нашего исследования феномена православной мистики и его осмысления в русском богословии XVIII–XX вв. В соответствии с целью и задачами диссертации мы пришли к следующим выводам.

Прежде всего, одним из важнейших моментов в осмыслении феномена православной мистики в русском богословии является ее преемство традиции от времен апостольских и до наших дней. Понятие *μυστήριον* отражает содержание мистики как тайны, оно является ключевым словом мистического богословия. В частности, единство мистической традиции фиксируется в таких терминах, как *μυστήριον*, *μύστης*, *μυστικός*, *μυσταγωγία* и др. Богословское обоснование эта лексика черпает в тексте Священного Писания: «Вам дано знать тайны (*γυνῶναι τὰ μυστήρια*) Царствия Небесного» (Мф. 13.11; Мк. 4.11; Лк. 8.10). В последующем идеи мистического богословия и мистического соединения с Богом были развиты и глубоко осмыслены отцами Церкви, у которых мистика была тесно связана с понятием обожения (*θέωσις*), являющегося подлинным центром православной сотериологии.

Вместе с тем, как мы продемонстрировали, православная традиция, несмотря на многообразие духовного и мистического опыта, на протяжении всей своей истории сохраняет определенное структурное и содержательное единство. В самом деле, даже у весьма разных и далеко отстоящих друг от друга православных богословов, можно увидеть общие черты, которые говорят о том, что речь идет о единой мистической традиции христианской Церкви. Начиная с самых ранних Отцов Церкви и до зрелой богословской мысли поздней Византии, а также в русском богословии XVII–XX вв., можно наблюдать развитие идей мистического богословия, преемство духовного опыта, в котором сохраняется единство в многообразии. Как мы показали, кульминацией развития православной мистики является учение свт. Григория

Паламы, у которого учение об обожении получило ясное и глубокое теоретическое осмысление. Согласно учению святителя, духовно восходя к Богу и соединяясь с Ним в молитве, человек трансформируется, преображается, достигает богоподобного состояния. Человек приобщается Божественным энергиям — нетварным и деятельным силам Божиим, отличным от Его 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 Понтийским: 1) духовного делания, 2) созерцания, 3) мистического приобщения и единения человека с Богом — обожения. Богопознание в византийском богословии напрямую связано со спасением человека. Свт. Григорий Палама изложил мистико-аскетическое и догматическое учение, основываясь на текстах святых Отцов, опыте предшественников, современников и своем личном духовном опыте. Таким образом, в XIV в. в Византии духовный подвиг достигает своего расцвета, а мистический опыт находит последовательное теоретическое выражение и практическую реализацию. Именно в это время практика духовного делания оформляется в особое течение, именуемое исихазмом, центром которого стал Афон, откуда эта традиция и перешла на Русь.

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. И хотя нельзя сказать, что мистическое богословие и исихастские практики всегда были одинаково востребованы в русском богословии, тем не менее духовная линия аскетических богословов, включая преп. Феодосия и свт. Евфимия Тырновских, свт. Киприана, митрополита Киевского, преп. Сергия Радонежского, преп. Нила Сорского, преп. Максима Грека, школу преп. Паисия Величковского и других подвижников XIV–XVIII вв., всегда присутствовала в Русской Церкви, так что Россия в полной мере восприняла и сохранила наследие византийских мистиков. Например, монашеское движение XIV –

начала XV веков на Руси можно назвать по сути исихастским; преемственность 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».

Духовные нестроения на Руси сопровождались появлением различных ересей (жидовствующие и др.). Для того чтобы как-то отреагировать на эти явления, потребовалось ввести в оборот новые переводы святоотеческих творений, вследствие чего полемика против ересей стала поводом для углубленного изучения насущных богословских вопросов. Вместе с тем, как было выявлено, 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.

Мы установили, что в XVIII в., несмотря на насильственную «вестернизацию» и реформы Петра I, духовный поиск и аскетический подвиг в России все равно не исчезает. В этот период мистическое богословие связано с деятельностью монахов, юродивых, отшельников, но наиболее устойчивым «мистическим институтом» становится странничество и старчество, бытовавшие в различных монастырях, скитах и пещерах, поддерживаемое монахолюбивыми архиереями и благочестивыми мирянами. Возрождение старчества как духовно-религиозного движения, направленного на возрождение духовных основ христианской жизни, было связано с деятельностью преп. Паисия Величковского, благодаря которому в России начинается духовное возрождение. Именно он в свое время сыграл решающую роль в сохранении и распространении византийской мистики в России. Вобрав в себя опыт афонского подвижничества и святоотеческой книжной мудрости, преп. Паисий организовал в своих монастырях и молдавских скитах «общество ангель-

ское». По учению преп. Паисия, поднимаясь по этапам духовного опыта, инок должен дойти до уровня безмолвия (исихии), когда он сможет совершать умную молитву. Молитва имеет степени восхождения, от словесной — к умной, совершаемой тайно в сердце. Когда человек достигает этого состояния, он становится истинным «мистиком», или «сотаинником» Христа. Преподобный понимает спасение как высшую степень богоуподобления. Он понимает спасение как обожение и в совершенстве знает византийскую аскетико-мистическую литературу. В совершенстве знает мистическое богословие в его восточно-православной форме.

Мы также выяснили, что мистика и мистическое богословие в России XVIII-XIX вв., в силу различных причин оторванные от святоотеческих корней, воспринятые от неправославных религиозных традиций и понятые через нехристианские философские принципы, отдалились от вероучения и опыта Православной Церкви, в результате чего они в значительной степени стали нецерковными. Это привело к тому, что сам термин «мистика» стали связывать с неправославными и антицерковными течениями. Именно поэтому данный термин отсутствует в переведенных на славянский и русский язык трудах Святых Отцов. С другой стороны, старчество начала XIX века воспринимало духовную жизнь и мистический опыт в свете святоотеческого Предания. Издание аскетической литературы в Оптиной пустыни вновь поставило вопрос о месте мистики и мистического богословия в жизни христианина, назрела необходимость в осмыслении аскетического святоотеческого учения в сравнении с мистикой нехристианской. Иначе говоря, было осознано, что нужно прояснить понятие мистики, чтобы не путать ее с неправославным мистицизмом. Это и положило начало систематическому осмыслению мистики в русском богословии XIX в. Если в начале XIX в. в русском богословии значение мистического опыта в духовной жизни было недооценено, то в конце XIX в. русское православное богословие пришло к убеждению, что истинная мистика — это духовная жизнь в свете святоотеческого учения. В русском православном богословии начинает формироваться кон-

цепция мистики, развиваемая в свете Церковного Предания, его самобытности и оригинальности, и вместе с тем — в ее отличии от религиозной философии и других форм мистического опыта. Это стало возможно в полной мере только после того, как было осмыслено учение свт. Григория Паламы в контексте духовного опыта восточно-православной Церкви.

Мы также попытались проследить этапы развития мистического богословия в русской богословской мысли XIX – перв. пол. XX вв. В частности, мы выяснили, что если первоначально среди православных богословов не было единого мнения по вопросу мистики и мистицизма, и такие ученые, как А.М. Скабичевский или А.И. Введенский, считали, что в Православии нет места мистике, то со временем стала преобладать иная точка зрения, в соответствии с которой мистическое богословие «реабилитировалось». Тем не менее, как мы показали в пятой главе, полноценное и наиболее корректное с богословской точки зрения осмысление православной мистики стало возможным только после «открытия» русскими богословами наследия свт. Григория Паламы. В соответствии с этим было показано, что в освоении византийского богословия русскими православными учеными можно выделить следующие этапы: 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 попыток построения общей концепции православной мистики на основании учения свт. Григория (XX в.).

Наконец, в последней главе нашего исследования, постарались показать, каковы особенности православной мистики и ее характерные отличия от других форм мистики и мистицизма. Православная мистика христоцентрична, а ее главными основаниями являются тайна Боговоплощения и различие в Боге непознаваемой и неприобщимой сущности и познаваемых и приобщимых энергий. Другими словами, православная мистика, возможность которой обусловлена неслитным и нераздельным соединением Божественной и человеческой природ Господа Иисуса Христа, предполагает достижение подвиж-



ником непосредственного общения с Богом и познание Бога в Его действиях, или энергиях, в которых Бог нам раскрывается как Личность. Мы также продемонстрировали, что 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). Как мы установили, характерные черты православной мистики заключаются 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. Мы также предложили свое определение православной мистики как особого внутреннего мистического пути духовного восхождения человека к Богу, когда человек опытно и реально соединяется с Богом посредством Божественных энергий и вступает с Ним в личное взаимное общение. Мы также постарались обосновать тезис о том, что такое опытное соединение с Богом получило свое полное раскрытие в практике византийского исихазма, который по праву может рассматриваться как высшая форма православной мистики, укорененная 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.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

### 1. Основные источники

#### 1.1. Раннехристианская и византийская патристика

1. *Антоний Великий, прп.* Поучения. М., 2004
2. *Афанасий Великий, свт.* Творения. В 4-х т. Сергиев Посад, 1902–1903. Репринт: М., 1994.
3. *Василий Великий, свт.* Письма. М., 2007.
4. *Василий Великий, свт.* Творения: В 2-х тт. М., 2008.
5. *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений. Т. 1–2. М., 2007.
6. *Григорий Богослов, свт.* Творения. В 2-х тт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
7. *Григорий Нисский, свт.* Аскетические сочинения и письма. М., 2007.
8. *Григорий Нисский, свт.* Творения. В 8-ми частях. М., 1861–1872.
9. *Григорий Нисский, свт.* Экзегетические сочинения. Краснодар, 2009.
10. *Григорий Палама, свт.* Антирретики против Акиндина. Краснодар, 2010.
11. *Григорий Палама, свт.* Беседы (Омилии). В 3-х ч. М., 1993.
12. *Григорий Палама, свт.* Гомилии. Саратов. 2017 г.
13. *Григорий Палама, свт.* Святогорский Томос // Альфа и Омега. М., 1995, №3 (6). С. 69–76.
14. *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав. Вступительная статья, перевод и комментарии А.И. Сидорова. Краснодар, 2006.
15. *Григорий Палама, свт.* Трактаты. Краснодар, 2007.
16. *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 2005.
17. *Григорий Синаит, прп.* Творения. М., 1999.

18. *Дионисий Ареопагит, свмч.* Корпус сочинений. С приложением толкований прп. Максима Исповедника. СПб., 2010.
19. *Добротолюбие.* СПб., 1793. Т. 1.
20. *Добротолюбие.* СПб., 1877. Репринт: М.: Православный паломник, 1998. Т. 1.
21. *Добротолюбие / Пер. свт. Феофана Затворника.* Составление, предисловие примечание А.Д. Каплина. М.: Институт русской цивилизации, 2012.
22. *Евагрий, авва.* Творения. Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. ст. и комм. А.И. Сидорова. М., 1994.
23. *Игнатий Богоносец.* Послание к ефесянам // Писания мужей апостольских. М., 2008.
24. *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. М., 2002.
25. *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. Сергиев Посад, 1993.
26. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. СПб., 1995.
27. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, возводящая на небо. М., 2013.
28. *Иринеи Лионский.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008.
29. *Исаак Сирий, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни: Новоткрытые тексты / Пер. с сирийского, прим., предисл. и посл. еп. Илариона (Алфеева). СПб., 2006.
30. *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические. М., 1993.
31. *Исайя Отшельник, прп.* Слова духовно-нравственные. Сергиев Посад, 1911.
32. *Иустин Философ.* Творения. М., 1995.
33. *Климент Александрийский.* Строматы // Отцы и учителя церкви III века: Антология. Т. 1. М., 1996.
34. *Климент Александрийский.* Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасется. СПб., 2006.
35. *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. М., 1998.

36. *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. Клин, 2005.
37. *Макарий Египетский, прп. (Симеон Месопотамский).* Духовные слова и послания. Собрание I / Пер. А.Г. Дунаева. Афон; М., 2015.
38. *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения (*Opuscula theologica et polemica*). СПб., 2014.
39. *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006.
40. *Максим Исповедник, прп.* Творения. В 2-х кн. / Пер., вступ. ст. и комм. А.И. Сидорова. М., 1993–1994.
41. *Мар Исхак Ниневийский (прп. Исаак Сирий).* Книга о восхождении инока. Первое собрание (трактаты I–VI) / Пер. А.В. Муравьев. М., 2016.
42. *Методий Патарский.* Полное собрание творений. М., 1996.
43. *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая Брань / Пер. свт. Феофана Затворника. М., 1912.
44. *Ориген.* Гомилии на Песнь песней // Патристика: Новые статьи и переводы. Нижний Новгород, 2001.
45. *Ориген.* О началах. Против Цельса. СПб., 2008.
46. Отцы и учителя церкви II и III веков. Антология. Составление, биографические и библиографические статьи иеромонаха Илариона (Алфеева). М., 1996. Т. 1–2.
47. Писания мужей апостольских. Рига, 1994.
48. Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения отцов-сихастов / Ред. А.Г. Дунаев. М., 1999.
49. *Симеон Новый Богослов, прп.* Послания // Богословские труды. М., 2015. Вып. 46. С. 21–65.
50. *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения: В 3-х тт. Сергиев Посад, 1993.
51. Творения древних отцов-подвижников. М., 2012.
52. Творения древних отцов-подвижников: Св. Аммон, св. Серапион Тмуитский, преп. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фи-

- ваидский, блаж. Иперехий / Пер., вступ. ст. и комм. А.И. Сидорова. М., 1997.
53. *Тертуллиан*. Избранные сочинения. М., 1994
54. *Феодорит Курский*, блж. История боголюбцев. / Пер. и коммент. А.И. Сидорова. М., 2012.
55. *Ammon*. Epistula 1 // Ammonas, successeur de saint Antoine. Textes grecs et syriaques / Éd. et trad. par F. Nau [Patrologia orientalis 11. Fasc. 4]. Paris, 1915. P. 432–434.
56. *Athanasius Alexandrinus*. Contra gentes // R.W. Thomson. Athanasius. Contra gentes and de incarnatione. Oxford: Clarendon Press, 1971. P. 2–132.
57. *Athanasius Alexandrinus*. De decretis Nicaenae synodi // H.G. Opitz. Athanasius Werke. Vol. 2.1. Berlin, 1940. S. 1–45.
58. *Athanasius Alexandrinus*. De incarnatione verbi // C. Kannengiesser. Sur l'incarnation du verbe [Sources chrétiennes 199]. Paris, 1973. P. 258–468.
59. *Athanasius Alexandrinus*. Epistula ad Maximum philosophum // PG 26. Col. 1085–1090.
60. *Athanasius Alexandrinus*. Epistulae quattuor ad Serapionem // PG. 26. Col. 529–648.
61. *Athanasius Alexandrinus*. Oratio IV contra Arianos [Sp.] // A. Stegmann. Die pseudoathanasianische IVte Rede gegen die Arianer' als “κατὰ Ἀρειωνῶν λόγος” ein Apollinarisgut. Rottenburg, 1917. S. 43–87.
62. *Athanasius Alexandrinus*. Vita Antonii // G.J.M. Bartelink. Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine [Sources chrétiennes 400. Paris, 2004]. P. 124–376.
63. *Athanasius Alexandrinus*. Werke. Band I. Die dogmatischen Schriften, Erster Teil 2. Berlin – New York, 1998. 4. Berlin – New York, 2010.
64. *Basilii Caesariensis*. De Spiritu Sancto / B. Pruche. Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit, 2nd edn. [Sources chrétiennes 17 bis. Paris, 1968]. P. 250–530.

65. *Basilii Caesariensis. Epistulae* / Y. Courtonne. Saint Basile. Lettres, 3 vols. Paris, 1957. P. 3–219; 1961. P. 1–218; 1966. P. 1–229.
66. *Basilii Caesariensis. Homiliae* // PG 31.
67. *Basilii Caesariensis. Homiliae in Hexaemeron* // S. Giet. Basile de Césarée. Homélie sur l'hexaéméron, 2nd edn. [Sources chrétiennes 26 bis]. Paris: Éditions du Cerf, 1968. P. 86–522.
68. *Clemens Alexandrinus. Protrepticus* // C. Mondésert. Clément d'Alexandrie. Le protreptique, 2nd edn. [Sources chrétiennes 2]. Paris, 1949. P. 52–193.
69. *Clemens Alexandrinus. Stromata* // L. Früchtel, O. Stählin, and U. Treu, Clemens Alexandrinus. vols. 2, 3rd edn. and 3, 2nd edn. [Die griechischen christlichen Schriftsteller 52 (15), 17]. Berlin: Akademie Verlag, 2: 1960; 3: 1970: 2: 3–518; 3: 3–102.
70. *Clemens Romanus. Epistula ad Corinthios* // PG 1. Col. 201–328.
71. *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* // B.R. Suchla. Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus [Patristische Texte und Studien 33]. Berlin: De Gruyter, 1990. S. 107–123.
72. *Dionysius Areopagita. G. Heil, A.M. Ritter. Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae.* Berlin: De Gruyter, 1991 [Patristische Texte und Studien 36].
73. *Evagrius Ponticus. Capita cognoscitiva* // J. Muyldermans. Euagriana. Paris, 1931. P. 38–44.
74. *Evagrius Ponticus. De oratione* // PG 79. Col. 1165–1200.
75. *Evagrius Ponticus. Gnosticus* // PG 67. Col. 396–520.
76. *Evagrius Ponticus. Kephalaia Gnostica* // J. Muyldermans. Euagriana. Paris, 1931. P. 52–59.
77. *Evagrius Ponticus. Practicus* // PG 40. Col. 1220–1236, 1244–1252, 1272–1276.

78. *Evagrius Ponticus*. Sententiae ad monachos // H. Gressmann. Nonnenspiegel und Moenchsspiegel des Euagrius Pontikos [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 39, 4]. Leipzig, 1913. S. 152–165.
79. *Gregorius Nazianzenus*. De se ipso // PG 37. Col. 969–1452.
80. *Gregorius Nazianzenus*. Epistulae // P. Gallay, Saint Grégoire de Nazianze. Lettres, 2 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1: 1964; 2: 1967: 1: 1–118; 2: 1–148.
81. *Gregorius Nazianzenus*. Epistulae theologicae // P. Gallay. Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques [Sources chrétiennes 208]. Paris: Éditions du Cerf, 1974. P. 36–94.
82. *Gregorius Nazianzenus*. Oratio XXXVIII // Discours XXXVIII–XLI / Eds. C. Moreschini, P. Gallay. Paris, 1990 [Sources chrétiennes 358]. Paris, 1990.
83. *Gregorius Nyssenens*. De infantibus praemature abreptis // H. Hörner. Gregorii Nysseni opera. Vol. 3. 2. Leiden: Brill, 1986. S. 67–97.
84. *Gregorius Nyssenens*. De Infantibus Qui Praemature Abripiuntur // PG 46. Col. 161–192.
85. *Gregorius Nyssenens*. De instituto Christiano // W. Jaeger, Gregorii Nysseni opera. Vol. 8.1. Leiden: Brill, 1952. S. 40–89.
86. *Gregorius Nyssenens*. De mortuis non esse dolendum // G. Heil. Gregorii Nysseni opera. Vol. 9.1. Leiden: Brill, 1967. S. 28–68.
87. *Gregorius Nyssenens*. De perfectione Christiana ad Olympium monachum // W. Jaeger, Gregorii Nysseni opera. Vol. 8.1. Leiden: Brill, 1963. S. 173–214.
88. *Gregorius Nyssenens*. De professione Christiana ad Harmonium // W. Jaeger, Gregorii Nysseni opera. Vol. 8.1. Leiden: Brill, 1963. S. 129–142 .
89. *Gregorius Nyssenens*. De Virginitate // PG 46. Col. 317–416.
90. *Gregorius Nyssenens*. De vita Mosis // J. Danielou. Grégoire de Nysse. La vie de Moïse, 3rd edn. [Sources chrétiennes 1 ter]. Paris, 1968. P. 44–326.
91. *Gregorius Nyssenens*. In Canticum canticorum // H. Langerbeck. Gregorii Nysseni opera. Vol. 6. Leiden: Brill, 1960. S. 3–469.

92. *Gregorius Nyssenus*. In inscriptiones Psalmorum // J. McDonough, Gregorii Nysseni opera. Vol. 5. Leiden: Brill, 1962. S. 24–175.
93. *Gregorius Nyssenus*. Oratio catechetica magna // E. Mühlenberg. Discours Catéchétique. Introduction, traduction et notes par Raymond Winling [Sources chrétiennes 453]. Paris, 2000. P. 136–338.
94. *Gregorius Nyssenus*. Orationes de beatitudinibus // PG 44. Col. 1194–1302.
95. *Gregorius Palamas*. Antirrhethici // Γρηγορίου του Παλαμα απαντα τα εργα 5. Προς Ακινδυνον λογοι αντιρρητικοι (Α–Γ). Σ. 47–557.
96. *Gregorius Palamas*. Antirrhethici // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα / Ἐκδίδονται ἐπιμελεία Π.Κ. Χρήστου. 5 τ. Θεσσαλονίκη, 1988–1992. Τ. 3. Σ. 39–506.
97. *Gregorius Palamas*. Capita physica, theologica, moralia et practica // PG 150. Col. 1121–1225.
98. *Gregorius Palamas*. Hagioriticus tomus (Ἄγιορειτικὸς τόμος) // PG 150. Col. 1225–1236.
99. *Gregorius Palamas*. Homilia 8 // PG 151. Col. 93–104.
100. *Gregorius Palamas*. Pro hesychastis // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα / Ἐκδίδονται ἐπιμελεία Π.Κ. Χρήστου. 5 τ. Θεσσαλονίκη, 1988–1992. Τ. 1. Σ. 359–694.
101. *Gregorius Palamas*. Theophanes // PG 150. Col. 909–960.
102. *Gregorius Sinaïta*. Capita per acrostichidem // PG 150. Col. 1239–1300.
103. *Gregorius Thaumaturgus*. In Origenem oratio panegyrica // H. Crouzel. Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène suivi de la lettre d’Origène à Grégoire [Sources chrétiennes 148]. Paris, 1969. P. 94–182.
104. *Ignatius Antiochenus*. Epistolae // PG 5.
105. *Ioannes Cassianus*. Collationes // PL 159. Col. 477–1328.
106. *Ioannes Cassianus*. De institutis coenobiorum // PL 159. Col. 53–477.
107. *Ioannes Climacus*. Scala paradisi // PG 88. Col. 632–1164.



108. *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses* // W.W. Harvey. *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1857.
109. *Irenaeus Lugdunensis*. *Demonstratio apostolicae praedicationis* // K. Ter-Mekkertschian, S.G. Wilson. *The Proof of the Apostolic Preaching with seven Fragments*. Armenian version edited and translated. Paris, 1919. P. 651–804.
110. *Justinus Martyr*. *Epistula ad Diognetum* / H.-I. Marrou ed. [Sources chrétiennes 33 bis]. Paris: Éditions du Cerf, 2005.
111. *Macarius Aegyptius (Magnus)*. *Homiliae spirituales* // Hrsg. H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger. *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios* [Patristische Texte und Studien 4]. Berlin, 1964.
112. *Macarius Aegyptius (Magnus)*. *Homiliae spirituales* // Makarios/Symeon *Reden und Briefe*. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B) / Hrsg. H. Berthold [Die griechischen cristlichen Schriftsteller]. 2 Bde. Berlin, 1973.
113. *Macarius Aegyptius (Magnus)*. *Духовные слова и послания I* / Изд. А.Г. Дунаев. Афон, Москва, 2015.
114. *Maxime Le Confesseur*. *Ambigua*. Introduction par J.-C. Larchet, avant-propos, traduction et notes par E. Ponsoye. Paris, 1994.
115. *Maximus Confessor*. *On difficulties in Church Fathers* / Ed. N. Constatas. London, 2014. 2 vol.
116. *Maximus Confessor*. *Opera omnia* // PG 90–91.
117. *Origenes*. *Commentaire sur saint Jean*. 5 vols. [Sources chrétiennes 120, 157, 222, 290, 385]. Paris: Éditions du Cerf, 1966–1992.
118. *Origenes*. *De Principiis* // H. Görgemanns, H. Karpp. *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. S. 462–560, 668–764.

119. *Origenes*. Exhortatio ad martyrium // P. Koetschau. Origenes Werke. Vol. 1 [Die griechischen christlichen Schriftsteller 2]. Leipzig: Hinrichs, 1899. S. 3–47 .
120. *Origenes*. Homiliae in Canticum canticorum // PG 13. Col. 37–58.
121. *Origenes*. In Jeremiam // P. Nautin. Origène. Homélie sur Jérémie. Vol. 1 [Sources chrétiennes 232]. Paris, 1976. P. 196–430 .
122. *Origenes*. In Numeros homiliae // PG 12. Col. 585–806.
123. *Symeon Neotheologus*. Catecheses / Krivochéine B., Paramelle J., eds. [Sources chrétiennes, 96, 104, 113]. Paris, 1963–1965.
124. *Symeon Neotheologus*. Gratiarum actiones II / Krivochéine B., ed. [Sources chrétiennes, 113]. Paris, 1965.
125. *Symeon Neotheologus*. Hymni / Symeon Neos Theologos: Hymnen. Prolegomena, kritischer Text, Indices by A. Kambylis [Supplementa Byzantina 3]. Berlin–New York, 1976.
126. *Symeon Neotheologus*. Orationes ethicae // J. Darrouzès, Syméon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques [Sources chrétiennes 122, 129]. Paris: Éditions du Cerf, 1966, 1967.
127. *Symeon Neotheologus*. The Epistles of St Symeon the New Theologian. Ed. and transl by H. J. M. Turner. Oxford: Oxford University press, 2009.
128. *Symeon Thessalonicensis*. Dialogus contra omnes haereses // PG 155. Col. 33–174.
129. *Theodoretus, Cyrensis Episcopus*. Oratio de divina et sancta caritate // PG 82. Col. 1497–1522.
130. *Theoleptus Philadelphiensis*. Orationes monasticae // Theoleptos of Philadelpheia: the monastic discourses / Crit. ed., transl. and study by R. E. Sinkewicz [Studies and Texts 111]. Toronto, 1992.

## 1.2. Русская патристика

131. *Амвросий Оптинский, преп.* Сборник писем и статей к мирским особам. Ч. 1. М., 1894; Ч. 2. М., 1897
132. *Амвросий Оптинский, преп.* Собрание писем Оптинского старца Амвросия. Оптина Пустынь, 2012.
133. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их. СПб., 1891
134. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Избранные письма. Т. 6. (дополнение к собранию сочинений в пяти томах). Составитель игумен Марк (Лозинский). СПб., 2010.
135. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание творений. Т. I–VI. М.: Сретенский монастырь, 1998.
136. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Собрание сочинений в пяти томах. СПб., 1905. Репринт: СПб: Общество памяти игуменнии Таисии, 2010.
137. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Сочинения. Джорданвилль, 1985. Т. 1–5.
138. *Макарий Оптинский, прп.* Письма о смирении, самоукорении и терпении скорбей. М., 2014.
139. *Макарий Оптинский, прп.* Слово на пользу вашу: Сб. писем / Ред.-сост. иером. Николай (Павлык). М., 2006.
140. *Максим Грек, прп.* Сочинения в русском переводе. Сергиев Посад, 1910. Ч. 1–2.
141. *Нил Сорский, прп. и Иннокентий Комельский, прп.* Сочинения / Ред. Г.М. Прохоров. СПб., 2008.
142. *Паисий (Величковский), прп.:* Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII–XIX вв. / Сост. П.Б. и М.А. Жгун; общ. ред. Д.А. Пospelова, О.А. Родионова. М., 2004.

143. *Паисий (Величковский), прп.* Житие и избранные творения: Церковно-славянский текст с параллельным русским переводом А.П. Власюка. Серпухов, 2014.
144. *Паисий (Величковский), прп.* Об умной или внутренней молитве. М., 1902.
145. *Паисий (Величковский), преп.* Письмо первое иерею Димитрию // Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. Свято-Введенская Оптиная Пустынь, 2001.
146. *Паисий (Величковский), прп.* Poleмические произведения, поучения, письма / Сост. П.Б. и М.А. Жгун. Общ. ред. О.А. Родионов. М., 2007.
147. *Паисий Нямецкий (Величковский), прп.* Избранные творения. Пос. Песочный, 2002.
148. Старческие советы некоторых отечественных подвижников благочестия XVIII-XIX веков. Москва, , 1994. Ч. 1
149. *Тихон (Задонский) свт.* Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. М., 1889, т I-II-III.
150. *Тихон (Задонский) свт.* Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. М., 1889, т IV-V.
151. *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. (Краткий очерк аскетики). Изд. 8-е, М., 1899.
152. *Феофан Затворник, свт.* Творения. Собрание писем. Псково-Печерский монастырь, 1994. Т. 1-2.
153. *Филарет (Дроздов), митр.* О стологадании // Прибавления к Творениям св. Отцов. М., 1853. Ч. 12, Кн. 4. С. 641-646.
154. *Филарет (Дроздов), митр.* Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкой Сергиевой лавры архимандриту Антонию. 1831-1867 гг. Ч. 1-4. М., 1877-1884. 4 т.
155. *Филарет (Дроздов), свт.* Письма св. Филарета к архиеп. Тверскому Алексию (1843-1867 гг.). М., 1883.

156. *Филарет (Дроздов), митр.* Творения. М., 1994.

2. Дополнительные источники

157. *Агапит (Беловидов), архим.* Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхим. Амвросия. М., 1900.

158. *Агриппа Генрих Корнелий.* Оккультная философия. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [https://bookscafe.net/read/agrippa\\_genrih-okkultnaya\\_filosofiya\\_kniga\\_1-154098.html#p1](https://bookscafe.net/read/agrippa_genrih-okkultnaya_filosofiya_kniga_1-154098.html#p1)

159. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2-х кн. М.; СПб., 2009.

160. Афонский патерик. Киев, 2009.

161. *Бенедикт XII, папа.* Булла от 29 января 1336 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://denvistorii.ru/29-yanvaryaya/izdana-bulla-benedictus-deus-rimskogo.html>

162. Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению Духа Христова. СПб., 2010.

163. *Гераклит.* Фрагменты // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Подг. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. С. 176–257.

164. *Гермес Трисмегист.* Высокий герметизм. СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001.

165. *Гюйон Ж.* Метод молитвы. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://hesychasm.ru/library/catholic/method.htm>

166. «Дело об афонских монахах» в Канцелярии Святейшего Синода Российской Церкви (материалы подготовлены к печати епископом Венским и Австрийским Иларионом (Алфеевым)) // Богословские труды. М., 2007. № 41. С. 360–422.

167. Дружеские письма графа М.М. Сперанского к П.Г. Масальскому, писанные с 1798 по 1819 год, с историческими пояснениями, состав-

- ленными К. Масальским, и некоторые сочинения первой молодости графа М.М. Сперанского. СПб., 1862.
168. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 2014.
169. Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова, составленное его ближайшими учениками, и письма преосвященнейшего к близким ему лицам. СПб., 1881.
170. Жизнеописание настоятеля Мало-Ярославецкого монастыря игумена Антония. М., 1870.
171. Жизнеописание настоятеля Оптиной пустыни архимандрита Моисея. М., 1862.
172. Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX веков. Март. М., 1907г. Репринт. Введенская Оптина Пустынь, 1997.
173. Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX веков. Ноябрь. М., 1910г. Репринт. Введенская Оптина Пустынь, 1994.
174. Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX веков. Сентябрь. М., 1909. Репринт – Оптина пустынь, 1996.
175. Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. С присовокуплением предисловий на книги Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия пресвитера и Нила Сорского, сочиненных другом его и спостником старцем Василием Поляномерульским, о умном трезвении и молитве. М., 1847 (4-е переизд. 2001).
176. Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника. Клин, 2011.
177. Записки Александра I к А.Н. Голицыну (пер. с фр. Н.С.) // Вел. Кн. Николай Михайлович. Император Александр I. М., 1912. Т. 1

178. Записки квакера о пребывании в России 1818–1819 гг.: Дневник Греллэ-де-Мобилье / Прим. и коммент. И. Осинина // Русская старина. СПб., 1874. Т. 9. С. 1–36.
179. Записки о. Феофана, архимандрита Кирилло-Новоезерского монастыря, бывшего келейника преосвященного Гавриила, митрополита Новгородского и Петербургского // Странник. М., 1862. Т. 1. Февраль.
180. Из записок Ю.Н.Бартенева // Русский Архив. 1886. Кн. 2. С. 69–381.
181. Имяславие. Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божиим по документам имяславцев. СПб., 1914.
182. Исихазм: Аннотированная библиография / Под ред. С.С. Хоружего. М., 2004.
183. Князь А.Н.Голицын (в его письмах) // Русский архив. 1905. Кн 3, С. 361-455.
184. Князь А.Н. Голицын и архимандрит Фотий в 1822-1825гг. // Русская старина. 1882. Т.33. С. 765-780.
185. *Ломоносов М.В.* Полное собрание сочинений. М.–Л., 1952. Т. 3, 7.
186. Назарий игумен. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://valaam.ru/starets/5557/> (дата обращения: 20.04.2020).
187. Оптина Пустынь: Рассказы, притчи, поучения: Сост. по трудам преподобных Оптинских старцев Макария, Антония, Амвросия, Анатолия, Варсонофия, Нектария, Никона. М., 2011.
188. Переписка императора Александра I с сестрой, великой княгиней Екатериной Павловной / [Публикатор] Вел. кн. Николай Михайлович. СПб., 1910
189. Письма графа М.М. Сперанского к его дочери // Русский архив. М., 1868. № 7 и 8. С. 1104–1212.
190. Письма князя А.М. Курбского к разным лицам. СПб., 1913.

191. Письма князя Александра Николаевича Голицына к графине Анне Алексеевне Орловой-Чесменской в 1822 и 1823-м годах / Сообщ. И.А. Звегинцевым // Русский архив, 1869. Вып. 6. Стб. 943–958.
192. Письма преосвященного Иннокентия, епископа Пензенского и Саратовского, к княгине Софии Сергеевне Мещерской (1817–1819). Сост. О. Бодянский. М., 1875.
193. Письма Сперанского к Александру I // Русская старина. 1902. Т. 115. С. 85.
194. Письма Сперанского к С.М. Броневскому // Русский Архив. М., 1863. Ст. 47; 1870. Ч. 01-06. С. 202.
195. Письмо Сперанского к С.М. Броневскому // Русский Архив. 1870. Ч. 1. Стб. 199–202.
196. Письма Сперанского к Ф.И. Цейеру // Русский архив. М., 1870. Вып. 1. Стб. 174–200.
197. Письмо Фотия к Александру I 23 апреля 1824 года // Бумаги и письма архимандрита Фотия к императору Александру I РГИА Ф. 1409 оп. 1. Д7 43 96
198. *Платон*. Соч.: В 4 т. М., 1993.
199. *Плотин*. Эннеады. (I–VI) / Пер., вступ. ст., коммент. Т.Г. Сидаша, Р.В.Светлова. СПб., 2004–2005.
200. Полное собрание законов Российской Империи. Собрание 1-е. СПб., 1830. Т. 6. С. 708-715, закон 4022; Т. 7. С. 230, закон 4450; Т. 26. Указ 19786. С. 588; Указ 19807. С. 599; Т. 22. Указ 16556. С. 885.
201. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 4, № 1197. СПб., 1910–1915.
202. Рассказы князя Александра Николаевича Голицына: Александр I и его время. Записаны Ю.Н. Бартеневым. Сообщ. граф П.А. Валуев // Русская Старина. 1884. Т. 41. С. 123–134.
203. *Сковорода Г.* Сочинения в двух томах. М., 1973.



204. *Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. М., 2000.
205. *Фихте И.Г.* Сочинения. СПб., 2008.
206. *Фома Аквинский*. Против ошибок греков / Комментированный перевод Ильи Бея. Киев: Кайрос, 2017.
207. *Фома Аквинский*. Сумма теологии / Пер. С.И. Еремеева и А.А. Юдина Ч. 1. Киев: Эльга-Ника-центр 2002.
208. *Фотий (Спасский), архим.* Автобиография // Русская старина. 1881. Т. 81. № 3. С. 135–168; № 4. С. 99–123; № 5. С. 91–114; Т. 82. № 7. С. 195–230; № 10. С. 125–142; 1895. Т. 83. № 2. С. 174–216; № 3. С. 177–184; Т. 84. № 7. С. 167–184; № 8. С. 169–200; № 11. С. 207–236; № 12. С. 189–203.
209. Фотий (Спасский) архимандрит. Из записок Юрьевского архимандрита Фотия // Русский архив. М., 1873. Т. 2. Вып. 8. С. 1437.
210. *Эккартсгаузен К.* Облако над святилищем, или нечто такое, о чем гордая философия и грезить не смеет. СПб., 1804.
211. *Эккартсгаузен К., фон.* Беседы мудрого. М., 2009. Т. 2.
212. *Ямвлих.* О египетских мистериях. М.: Алетея, 2004.
213. *Diels H., Kranz W.* (hrsg.). Die Fragmente der Vorsokratiker. Band 1–3. Berlin, 1952–1956.
214. *Fénelon F.* Explication des maximes des saints sur la vie intérieure. Paris, 1697.
215. *Herodotus.* Historiae / Ed. K. Hude. Т. 1–2. Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1908.
216. *Philo Judaeus.* De cherubim // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 1. Berlin: Reimer, 1896 (repr. De Gruyter, 1962). S. 170–201.
217. *Platonis opera* / J. Burnet. Vol. 2, 3. Oxford: Clarendon Press, 1901, 1903 (repr. 1967, 1968).
218. *The Lausiaca History of Palladius* / Ed. C. Butler. Cambridge, 1904. Vol. 6.

### 3. Литература

219. *Абрамов А.И.* Эпоха «александровского мистицизма» в русской философской культуре первой половины XIX века // *Философия и современные проблемы гуманитарного знания.* М., 2000. Вып. 2. С. 86–104.
220. *Авель (Ванюков), иеромон.* Общежительная Саровская пустынь. Сергиев Посад, 1860.
221. *Акики Ж.* Ритуал слез у св. Исаака Ниневийского // *Преподобный Исаак Сирий и его духовное наследие.* М., 2014. С. 225–241.
222. *Алексий (Дородницын), еп.* Византийские церковные мистики XIV века. Казань, 1906.
223. *Алексий (Дородницын), еп.* Полное собрание сочинений. Саратов, 1914. Т. 1.
224. *Андиа де И.* Восточные и западные мистики. М., 2012.
225. *Андиа де И.* Unio Mystica: Единение с Богом по Дионисию Ареопагиту. М., 2012.
226. *Андроник (Трубачев), игум.* Преподобный Амвросий Оптинский: Жизнь и творения. М., 1993.
227. *Аникиев П., свящ.* Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова // *Христианское чтение.* Петроград, 1915. № 1. С. 115–135; № 2. С. 253–273; № 3. С. 403–423; № 4. С. 545–561.
228. *Аникиев П., свящ.* Мистика преподобного Симеона Нового Богослова. СПб., 1906.
229. *Аникиев П. свящ.* Мистицизм в эпоху Александра I. М., 1912.
230. *Аржанухин С.В.* Философские взгляды русского масонства. Екатеринбург, 1995.

231. *Арсений (Иващенко), еп.* Св. Григория Паламы, митр. Солунского, три творения, доселе не бывшие изданными. Новгород, 1895.
232. *Артамонов Ю.А.* Жизнь и подвиги преподобного Антония Печерского: факты и вымыслы // От Древней Руси к России нового времени: Сборник статей: К 70-летию Анны Леонидовны Хорошкевич / Сост. А.В. Юрасов; отв. ред. В.Л. Янин. М., 2003. С. 379–395.
233. *Асмус В.В., прот.* К оценке богословия святителя Петра Могилы, митрополита Киевского // Богословский сборник. М., 2002. Вып. 10. С. 224–241.
234. *Афанасий (Евтич), еп.* Прологомены к исихастской гносеологии // Богословские труды. М., 2005. №. 40. С. 74–121.
235. *Афанасий (Евтич), иером.* Экклесиология Апостола Павла. М., 2009.
236. *Бакаев Е.И.* «Академия монашества»: Из истории Саровской пустыни // Российская провинция: История, культура, наука: Материалы II–III Сафаргалиевских научных чтений. Саранск, 1998. С. 298–306.
237. *Балагушкин Е.Г.* Аналитическая теория мистики и мистицизма // Мистицизм: теория и история. М., 2008. С. 14–71.
238. *Барсов Н.И.* К истории мистицизма в России // Христианское чтение. СПб., 1876. № 1–2. С. 128–142.
239. *Барсов Н.И.* О судьбе Православной Церкви Русской в царствование Александра I (из записок А.С. Стурдзы) // Русская старина. СПб., 1876. Вып. 15. № 2. С. 266–288.
240. *Барсов Т.В.* Св. Синод в его прошлом. СПб., 1896.
241. *Бартенев Ю.Н.* Из записок Ю.Н. Бартенева // Русский архив, 1886. Кн. 2. С. 69—381. Кн. 3. Вып. 6. С. 305–333.
242. *Барятинский В.В.* Царственный мистик. Император Александр I. СПб., 1913.

243. *Батенков Г.С.* Граф М.М. Сперанский и граф А.А. Аракчеев (По воспоминаниям Г.С. Батенкова, написанным 31 марта 1826 г.) // Русская старина. 1897. Т. 92. № 10. С. 83–92.
244. *Бекасова Н.И.* Ранние житийные повествования о преподобном Серафиме Саровском: источниковедческий аспект // Богословский сборник. Новосибирская Православная Духовная Семинария, 2014. С. 142–172.
245. *Беляев А., прот.* Профессор Московской духовной академии П.С. Казанский и его переписка с архиепископом Костромским Платоном. Сергиев Посад, 1910.
246. *Беневич Г.И.* Богословско-полемические сочинения прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства // *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения (*Opuscula theologica et polemica*). СПб., 2014.
247. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916.
248. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. М., 1911.
249. *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994.
250. *Берков П.Н.* Проблема литературного направления Ломоносова // XVIII век. М.; Л., 1962. Сб. 5. С. 5–32.
251. *Бернацкий М.М.* Канонизация патриарха Кирилла I Лукариса и Иерусалимский Собор 1672 г. // Богословские труды. М., 2013. Вып. 45. С. 325–330.
252. *Благовидов Ф.В.* Оберпрокуроры Св. Синода в XVIII-м и в первой половине XIX столетия. Казань, 1899.
253. *Блонский П.П.* Философия Плотина. М., 2009.
254. Богословская энциклопедия, составленная под редакцией Н.Н. Глубоковского, издание А.П. Лопухина. Т. 12. СПб., 1911.

255. *Бокова В.М.* Эпоха тайных обществ: Русские общественные объединения первой трети XIX века. М., 2003.
256. *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. 2.
257. Большой библейский словарь / Под ред. У. Элуэлл, Ф. Камфорт. СПб., 2012.
258. *Боханов А.Н.* Самодержавие: Идея царской власти. М., 2002.
259. *Брачев В.С.* Масоны у власти. М., 2006.
260. *Брэдишоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012.
261. *Брэдишоу Д.* Божественная Литургия как мистический опыт // Философия религии: Альманах 2014–2015. М., 2015. С. 106–123.
262. *Бузук Г.Л., Семаева И.И.* Русская философия: истоки своеобразия // Вестник МГОУ Философские науки. М., 2012. № 4. С. 50–60.
263. *Булгаков С.* Православие. М., 1994.
264. *Булгаков С.В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1913. Т. 1–2. (Репринт: М., 1993).
265. *Булгаков С.В.* Православие: Из настольной книги для священно-церковно-служителей. Киев, 1912; М., 1994.
266. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
267. *Булыко И.П.* Сравнение пневматологической антропологии свт. Григория Паламы и Фомы Аквинского. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://lib.pravmir.ru/library/book/2288>
268. *Бурмистров К.* Владимир Соловьев и Каббала. К постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли / Под ред. М.А. Колерова. М., 1998. С. 7–104.
269. *Бычков В.В.* 2000 лет христианской культуры sub specie aetetica. В 2-х тт. М.; СПб.: Университетская книга, 1999.
270. *Ваганова Н. А.* Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М., 2010.

271. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum*. Praha, 1936. № 8. С. 99–154.
272. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2011.
273. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород, 1996.
274. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Святой Григорий Палама – личность и учение (по недавно опубликованным материалам) // *Вестник Русского Западно-европейского патриаршего Экзархата*. 1960. № 33–34. С. 101–114.
275. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Символические тексты в Православной Церкви. Калуга, 2003.
276. *Введенский А.И.* Философские очерки: Вып. 1. СПб., 1901.
277. Великая реформа – русское общество и крестьянский вопрос в прошлом и настоящем / Под ред. А.К. Дживелегова, С.П. Мельгунов, В.И. Пичета. В 6-ти т. М.: Издание т-ва И.Д. Сытина, 1911. Т. 1.
278. Великие русские старцы / Ред. игум. Аристарх (Лоханов). М., 2000.
279. *Величко Е.Б.* Учение о молитве как духовном искусстве преп. Паисия Величковского // *Афонское наследие: научный альманах*. Киев; Чернигов, 2016. Т. 3–4. С. 197–203.
280. *Вернадский Г.В.* Русское масонство в царствование Екатерины II. Петроград, 1917.
281. *Вершацкий П.И.* Плотин и блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме // *Православный собеседник*. Казань, 1911.
282. *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. В 2 т. М., 2000.
283. *Виноградов А.Ю.* Слово *μυστήριον* в античной и раннехристианской литературе // *Православное учение о церковных таинствах: V*

- международная богословская конференция Русской Православной Церкви (Москва, 13–16 ноября 2007 г.). М., 2009. Т. 1. С. 43–66.
284. *Вишленкова Е.А.* Религиозная политика: официальный курс и «общее мнение» России Александровской эпохи. Казань, 1997.
285. Влияние мистицизма на русскую церковно-богословскую литературу в первой четверти XIX столетия // *Странник. Духовный журнал современной жизни, науки и литературы.* Петроград, 1915. № 7. С. 834–856; № 8–9. С. 961–986; № 10. С. 1151–1168.
286. *Войтенко А.А.* Египетское монашество в IV веке: Житие преп. Антония Великого, Лавсаик, История монахов. М., 2012.
287. *Волков С.Н.* Феномен мистицизма: истоки происхождения и современное состояние в России. Дис. ... доктора философских наук. Саранск, 2004.
288. Вспоминания о Михаиле Леонтьевиче Магницком // *Русский архив.* 1868.
289. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. М., 1994.
290. *Габриэль (Бунге), схиархим.* С греческого на сирийский и обратно: об одной цитате из Евагрия Понтийского // *Преподобный Исаак Сирий и его духовное наследие.* М., 2014. С. 199–212.
291. *Гавриил, митр.* О служении и чиноположениях православных Греко-русской церкви. М., 1844.
292. *Гаврюшин Н.К.* «Истинное богословие преображает метафизику»: заметки о Владимире Лосском // *Он же.* Русское богословие: Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 540–581.
293. *Гайденко П.П.* Испытание диалектикой: Пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева // *Вопросы философии.* М., 1998. № 4. С. 75–93.
294. *Галахов А.Д.* История русской словесности, древней и новой. СПб., 1880.

295. *Галахов А.Д.* Обзор мистической литературы в царствование императора Александра I // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1875. № 11. С. 87–175.
296. *Гейда О.С.* Спадщина Івана та Паїсія Величковських та поширення ідей ісихазму на Чернігівщині у другій половині XVII – на початку XIX століття // Афонское наследие: научный альманах. Киев; Чернигов, 2015. Т. 1–2. С. 375–386.
297. *Георгий (Тертышников), архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М., 1999.
298. *Головнина Н.Г.* Российская псевдо-августиниана в контексте переводческой деятельности XVIII века // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 5 (72). С. 58–74.
299. *Гордин Я.А.* Мистики и охранители. Дело о масонском заговоре. СПб., 1999.
300. *Гребенетский А.* Слова и поучения в Великих Четиих-Минях Митрополита Макария // Богословские труды. М., 1992. № 31. С. 175–266.
301. *Грицевская И.М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003.
302. *Громов М.Н.* Максим Грек. М., 1983.
303. *Гуревич П.С.* Возрожден ли мистицизм? М., 1984.
304. *Гутова С. Г.* Мистика в структуре цельного знания Владимира Соловьева // Вестник Нижневартковского государственного гуманитарного университета. Нижневартовск, 2008. № 2. С. 61–67.
305. *Дебольский Г.С.* Дни богослужения Православной Кафолической Восточной церкви. СПб., 1887. Т. 2.
306. *Денре В.* Макарий Великий // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. 42. С. 563–582.
307. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993.



308. *Диковский Н., прот.* Вопрос о сочинениях Дионисия Ареопагита в русской богословской литературе // Гродненские епархиальные ведомости. 1904. № 43. С. 1230–1238
309. *Дионисий (Шленов), игум.* Исаак Сирий и Симеон Новый Богослов как учителя безмолвия // Преподобный Исаак Сирий и его духовное наследие: мат-лы Первой междунар. патрист. конф. Общецерк. аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, Москва, 10–11 окт. 2013 г. М., 2014. С. 333–348.
310. *Дионисий (Шленов), Кордочкин А.* Иоанн Лествичник // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 24. С. 404–431.
311. *Дионисий (Шленов), иером., Фокин А.Р.* Ареопагитики // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 195–214.
312. *Дмитриев Л.А.* Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы (К русско-болгарским литературным связям XIV–XV вв.) // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 215–254.
313. *Доброклонский А.П.* Руководство по истории Русской Церкви. М., 1999.
314. *Доброцветов П.К. Зарин С.М.* // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19. С. 650–657.
315. *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.
316. *Дубровин Н.Ф.* Наши мистики-сектанты: Александр Федорович Лабзин и его журнал «Сионский вестник». СПб., 2009.
317. *Дунаев А.Г.* Исихазм // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 27. С. 240–254.
318. *Дунаев А.Г., Бернацкий М.М.* Константинопольские соборы // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 37. С. 326–328.

319. *Духанин В.Н.* Сокровенный дар: По духовному наследию свт. Игнатия (Брянчанинова). М., 2013.
320. *Дьяченко Г., свящ.* Область таинственного. М.: 1900г. Репринт, М.:1992.
321. *Евдоким (Мещерский), архим.* Село Казенево, 19 июля 1903 г. Умощей преподобного Серафима Саровского // Богословский вестник. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1903. Т. 2. С. 512–559.
322. *Екатерина (Филиппова), мон.* Амвросий // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 135–137.
323. *Елагин И.П.* Учение древнего любомудрия и богомудрия, или Наука свободных каменщиков // Русский архив. М., 1864. Вып. 1. Стб. 93–110.
324. *Елагин Н.В.* Житие старца Серафима, Саровской пустыни иеромонаха, пустынножителя и затворника. Клин, 2011.
325. *Епифанович С.Л.* Лекции по патрологии. СПб., 2010.
326. *Епифанович С.Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.
327. *Ераст (Вытронский), иером.* Историческое описание Козельской Оптиной пустыни и Предтечева скита. Оптина Пустынь, 2000.
328. *Есюков А.И.* К реконструкции христианской философии Тихона Задонского // Проблемы культуры, языка, воспитания. Архангельск, 1996. № 2. С. 84–99.
329. *Жгун П.Б.* Каталог славянских рукописей монастыря Нямц. Серпухов, 2017.
330. *Жгун П.Б.* Рукописи преподобного Паисия (Величковского) и его учеников. Проект сводного каталога // Преподобне отче Паисие, Добротолубия подвижнице. СПб., 2018. С. 12–28.
331. Жизнь святителя Христова Тихона I, епископа Воронежского и Елецкого, с присовокуплением избранных мест из его творений. М., 1861.

332. *Жмакин В., прот.* Жизнеописание святителя Иннокентия Пензенского. М., 2006.
333. *Жмакин В., свящ.* К истории русской богословской мысли тридцатых годов текущего столетия: из переписки братьев князей Ширинских-Шихматовых. Письмо Сергия к братьям от 28 января 1829 // Христианское чтение. СПб., 1890. № 5–6. С. 596–625.
334. *Жмакин В., прот.* Обличитель масонства. Жизнеописание святителя Иннокентия Пензенского. М.: Приход храма Святого Духа сошествия, 2006.
335. *Загорулько М.А.* Философия общежительного монашеского жития в эпистолярном наследии преп. Паисия Величковского // Афонское наследие: научный альманах. Киев; Чернигов, 2016. Т. 3–4. С. 204–214.
336. *Зайцева Л.И.* Русские провидцы о российской государственности (середина XVI – начало XX в.). Ч. 1. М., 1999.
337. *Западов А.В.* Новиков. М., 1968.
338. *Запальский Г.М.* Оптиная пустынь и ее воспитанники в 1825–1917 годах. М., 2009.
339. *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996.
340. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1.
341. *Знаменский П.В.* История Русской Церкви. М., 1996.
342. *Знаменский П.В.* Руководство к русской церковной истории. Казань, 1880.
343. *Зяблицев Г., свящ.* Молитва или медитация? Размышления о молитве в письмах святителя Феофана Затворника // Миссионерское обозрение. 1997. № 10. С. 20–23.
344. *Иванов В.И.* Дионис и прадионисийство. СПб., 1994.
345. *Иерофей (Влахос), митр.* Святитель Григорий Палама как святогорец. Сергиев Посад, 2011.

346. Из бумаг о графе Сперанском, в дополнение к его «Жизни», изданной в 1861 году // Русский архив, 1867. Вып. 3. С. 432–455.
347. *Иларион (Алфеев), митр.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. М., 2013.
348. *Иларион (Алфеев), митр.* Жизнь и учение святителя Григория Богослова. М., 2013.
349. *Иларион (Алфеев), еп.* Об основных богословских темах и об эсхатологии преп. Исаака Сирина // *Исаак Сирин, преп.* О божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты. СПб., 2003.
350. *Иларион (Алфеев), митр.* Православное богословие на рубеже столетий. М., 1999.
351. *Иларион (Алфеев).* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. М., 2013.
352. *Иларион (Алфеев), митр.* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. В 2-х тт. СПб., 2002.
353. *Иларион (Троицкий), архим.* Богословие и свобода Церкви (О задачах освободительной войны в области русского богословия) // *Он же.* Творения: В 3 тт. М., 2004. Т. 2.
354. *Илия (Читтерио), иером.* Учение преподобного Паисия Величковского по письменным свидетельствам // Православная община. М., 1997. № 42. С. 61–82.
355. *Иоанн (Маслов), архим.* Преподобный Амвросий Оптинский и его эпистолярное наследие. М., 1993.
356. *Иоанн (Маслов), схиархим.* Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М., 1993.
357. *Иоанн (Снычев), митр.* Русская симфония. СПб., 2002.
358. *Иосиф (Литовкин), прп.* Н.В. Гоголь, И.В. Киреевский, Ф.М. Достоевский и К. Леонтьев пред «старцами» Оптиной пустыни // Душеполезное чтение. М., 1898. Ч. 1. № 1. С. 157–162.
359. История русского православного зарубежья. М., 2016. Т. 1. Кн. 1.

360. *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви: Экклесиология. М., 2005.
361. К истории открытия Калужской епархии // Известия Калужской ученой архивной комиссии. Калуга, 1898. Т. 1. Вып. 1.
362. *Каждан А.П., Литаврин Г.Г.* Очерки истории Византии и южных славян. Изд. 2-е, испр. СПб., 1998.
363. *Казанский П.С.* История православного монашества на Востоке: В 2 ч. М., 2000.
364. *Каллист (Уэр), еп.* Внутреннее Царство. М., 2004.
365. *Каллист (Уэр), митр.* Паламитские споры. [Интернет-ресурс]. Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Kallist\\_Uer/](https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/)
366. *Каллист (Уэр) Диоклийский, еп.* Духовность Добротолюбия // Альфа и Омега. М., 2001. № 30. С. 108–129.
367. *Каллист (Уэр), Диоклийский, еп.* Святоотеческие основания православного учения о таинствах // Православное учение о церковных таинствах: V Международная Богословская Конференция Русской Православной Церкви, Москва, 13–16 ноября 2007 г. М., 2009. Т. 1. С. 33–42
368. *Карамзин Н.М.* История государства Российского: в 12 тт. М., 1993. Т. 5–6.
369. *Карасев Н.А., прот.* Очерк православной мистики. М., 2019.
370. *Карасев Н., свящ.* Путь оккультизма. М., 2003.
371. *Карасев Н.А., свящ.* Теософия как форма Оккультизма. М.: РАГС 1998.
372. *Карнович Е.П.* Князь А.Н. Голицын и его время // Исторический вестник. 1882. № 4.
373. *Карсавин Л.П.* Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках преимущественно в Италии. Пг., 1915.
374. *Карсавин Л.П.* Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М., 1994.

375. *Карташев А.В.* История Русской Церкви. М., 2005.
376. *Катанский А.Л.* Учение о Благодати Божией в творениях св. Отцов и учителей Церкви до бл. Августина. СПб., 1902. Извлечено из «Христианского Чтения» за 1900-1902 гг.
377. *Катасонов В.Н.* Христианство. Культура. Наука. М., 2009.
378. *Киприан (Керн), архим.* Антропология святителя Григория Паламы. Париж: YMCA-Press, 1950.
379. *Киприан (Керн), архим.* Антропология свт. Григория Паламы. Киев, 2006.
380. *Киприан (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995.
381. *Киреевский И.В.* Полное собрание сочинений. В 2-х т. М., 1911.
382. *Киреевский И.В.* Разум на пути к истине: Философские статьи, письма, дневник. М., 2002.
383. *Кирилл (Гундяев), патр.* «Имея общие корни и традиции, афонское и русское монашество принесли обильный плод» // Собрание игуменов и игумений Русской Православной Церкви (22.09.2016). – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/print/4620856.html> (дата обращения: 10.07.2017).
384. *Кирилл (Гундяев), патр.* Таинства в жизни Церкви // Православное учение о церковных таинствах: V Международная Богословская Конференция Русской Православной Церкви (Москва, 13–16 ноября 2007 г.). М., 2009. Т. 1. С. 23–32.
385. *Клибанов А.И.* К характеристике мировоззрения Андрея Рублева // Андрей Рублев и его эпоха: Сборник статей. М., 1971.
386. *Климент (Зеделъгольм), иеромон.* О пустынножительстве в Рославльских лесах / Приложение к жизнеописанию архимандрита Моисея // Домашняя беседа. 1862. Вып. 20–23.
387. *Климков О.С.* «Евангельская философия» Тихона Задонского в контексте русской духовной культуры // *Litera*. 2017. № 2. С. 54–73.

- [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=23298](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=23298) (дата обращения: 02.05.2020).
388. *Климков О., свящ.* Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов. СПб., 2001.
389. Князь А.Н. Голицын и архимандрит Фотий в 1822–1825 гг. // Русская Старина. 1882. Т. 33. С. 765–780. Т. 34. С. 205–222. Т. 35. С. 275–286.
390. *Ковшов М.В.* Сотериологическое измерение богообщения в богословии апостола Павла на примере Послания к Римлянам // Христианское чтение. СПб., 2011. № 1 (36). С. 115–138.
391. *Козарезова О.О.* Мистическое богословие Григория Паламы и традиция исихазма в аскетике преподобного Паисия Величковского. М., 2016.
392. *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. М., 2007.
393. *Кондаков Ю.Е.* Архимандрит Фотий (1792–1838) и его время. СПб., 2000.
394. *Кондаков Ю.Е.* Духовно-религиозная политика Александра I и русская православная оппозиция (1801–1825). СПб., 1998.
395. *Кондаков Ю.Е.* Князь А.Н. Голицын: придворный, чиновник, христианин. СПб., 2014.
396. *Кондаков Ю.Е.* Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. СПб., 2005.
397. *Коновалов К.В.* Влияние исихазма на антропологические и гносеологические воззрения Максима Грека (Михаила Триволиса). Барнаул, 2014.
398. *Концевич И.М.* Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. М., 1993.
399. *Корсунский И.Н.* Преосвященный епископ Феофан, бывший Владимирский и Суздальский. Биографический очерк. М., 1895.

400. *Коцюба В.И.* «Александровский мистицизм» и христианская антропология // Вопросы философии. 2011. № 3. С. 90–100.
401. *Кравченко В.В.* Владимир Соловьев и София. М., 2006.
402. *Кравченко В.В.* «Мистицизм в русской духовной культуре XIX – начала XX вв.» Санкт-Петербург, 1998.
403. *Крайняя О.А.* Досифей Китаевский (Киевский) // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 16. С. 79–81.
404. *Куплетский Б.М.* Неоплатонизм и христианство. Казань. 1881.
405. *Лабзин А.Ф.* Дух и Истина // Сионский вестник. СПб., 1817. Ч. VI. С. 305–330.
406. *Лабзин А.Ф.* Материалы к библиографии. Библио-бюро Стрижева–Бирюковой // Литературоведческий журнал. № 35. М., 2014
407. *Лаут Э.* Истоки христианской мистической традиции от Платона до Дионисия // Материалы кафедры богословия, 2014–2015. Сергиев Посад. 2016. С. 361–452
408. *Лаут Э., прот.* Современные православные мыслители: от «Добротолюбия» до нашего времени. М.: Паломник, 2020.
409. *Лауэнштайн Д.* Элевсинские мистерии. М., 1996.
410. *Лебедев А.П.* Очерки внутренней истории Византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках. СПб., 1998.
411. *Левицкий Ф.Н.* Священник Феодосий Левицкий и его сочинения, поднесенные императору Александру Первому: Материалы к истории мистицизма в начале XIX в. СПб., 1911.
412. *Леонид (Кавелин), архим.* Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. М., 1862; 1876.
413. *Леонид (Кавелин), архим.* Последние русские православные пустынножители // Домашняя беседа. 1862. Вып. 20–23.
414. *Леонид (Поляков), иером.* Литературная деятельность схиархимандрита Паисия Величковского // Вестник русского западно-



- европейского патриаршего экзархата. Париж, 1973. № 81–82, 83–84. С. 69–105; 203–237.
415. *Леонид (Поляков), иером.* Старец Паисий Величковский как учитель аскетике // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 10. С. 44–55.
416. *Литаврин Г.Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в.). СПб., 2000.
417. *Литаврин Г.Г.* Византия и славяне (сборник статей). СПб., 1999.
418. *Лодыженский М.В.* Сверхсознание и пути к его достижению. СПб., 1906.
419. *Лодыженский М.В.* Свет незримый: Из области высшей мистики. СПб., 1912.
420. *Лонгинов М.Н.* Новиков и московские мартинисты. М., 1867.
421. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М., 2001.
422. *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978.
423. *Лосский В.Н.* Боговидение / Пер. С французского В.А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко. М.: АСТ, 2006.
424. *Лосский В.Н.* Богословие и боговидение. М., 2000.
425. *Лосский В.Н.* «Видение Бога» в Византийском богословии // Богословские труды. М., 1972. № 8. С. 187–194.
426. *Лосский В.Н.* Догматическое богословие // Богословские труды. М., 1972. № 8. С. 131–183.
427. *Лосский Н.О.* Обоснование мистического эмпиризма // Вопросы философии и психологии. М., 1904. Т. 74. С. 342–343.
428. *Лосский В.Н.* Оптинские старцы // Даниловский благовестник. М., 1992. № 2–3. Ч. 1. С. 33–53.
429. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
430. *Лосский В.Н.* Паламитский синтез // Богословские труды. М., 1972. № 8. С. 195–203.

431. *Лосский В.Н.* Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита // Богословские труды. М., 2009. № 42. С. 110–136.
432. *Лурье В.М.* Луч света в темном веке: Симеон Новый Богослов и догматика византийских Dark Ages // *Einai: Философия, религия, культура*. СПб., 2015. Т. 4, № 1/2 (7/8). С. 406–430.
433. *Лурье В.М.* Послесловие // *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997.
434. *Лясковский В.Н.* Братья Киреевские: жизнь и труды их. В 2-х частях. СПб., 1899.
435. *Майнарди А.* Житие и автобиография в литературном наследии старца Паисия Величковского // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 2014. Т. 63. С. 205–219.
436. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979.
437. *Макарий (Булгаков), митр.* Введение в православное богословие. Тутаев, 1999.
438. *Макаров Д.И.* Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003.
439. *Макаров Д.И.* Мариология Феофана Никейского в контексте византийской богословской традиции VII–XIV вв. С приложением переводов трактатов Никифора Влеммида и св. Каллиста I Константинопольского. СПб., 2015.
440. *Макаров Д.И.* Очерки российской историографии паламизма (1860–1998 гг.) // *Античная древность и средние века*. Екатеринбург, 1999. Вып. 30. С. 338–353.
441. *Макаров Д.И.* Паламизм до святителя Григория Паламы, спор о Филиокве и примат папы в византийской экклесиологии XII–XIV вв.: некоторые наблюдения. Екатеринбург, 2017.
442. *Малевич Т.В.* Теории мистического опыта: историография и перспективы. М., 2014.

443. *Малиновский Н., прот.* Очерк православного догматического богословия. Сергиев-Посад. 1912.
444. *Мандзаридис Г.* Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2003.
445. *Марк (Лозинский), игум.* Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам еп. Игнатия (Брянчанинова). М., 1997.
446. *Медведев И.П.* Современная библиография исихастских споров в Византии XIV в. // Античная древность и средние века. Екатеринбург, 1973. Вып. 10. С. 270–274.
447. *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Изд. 2-е, испр. Минск, 1992.
448. *Мейендорф И., прот.* Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. Париж, 1990.
449. *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. Изд. 2-е, испр. и доп. для рус. пер. / Пер. Г.Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. СПб., 1997.
450. *Мейендорф И., прот.* История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. и общ. редактор И.В. Мамаладзе. М.: Институт ДИ-ДИК, 2000.
451. *Мейендорф И., прот.* Рим. Константинополь. Москва: Исторические и богословские исследования. М., 2005.
452. *Мельников Д.В. (иеромонах Гавриил).* Иоганн Арндт и черновики св. Тихона Задонского «О истинном христианстве» // Вестник Воронежского государственного университета. 2018. № 2. С. 35–38.
453. *Минаков А.Ю. А.С.* Стурдза: интеллектуальная биография православного мыслителя // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 176–194.
454. *Минин П.* Главные направления древне-церковной мистики. Сергиев Посад, 1915.
455. *Минин П.М.* Мистицизм и его природа. Сергиев Посад, 1913. Перизд.: Киев, 2003.

456. Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов Третьей международной научной конференции (3–5 декабря 2009 г., Владимир). СПб., 2010.
457. *Михаил (Десницкий), митр.* Плач человека христианина над духовным пленением Израиля, над разорением внутренняго Иерусалима, над опустошением живаго Храма Божия. СПб., 1798.
458. *Михайлов П.Б.* Василий Великий, свт. // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 7. С. 131–191.
459. *Михайлов П.Б.* Естественное созерцание в богословии преп. Максима Исповедника // Альфа и Омега. М., 2011. № 3 (62). С. 42–51.
460. *Михайлов П.Б.* Категории богословской мысли. М., 2013.
461. *Михайлов П.Б.* Тайна истории у Оригена: Конфликт интерпретаций // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. М., 2014. Вып. 1 (56). С. 16–30.
462. *Михайлов П.Б.* Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские отцы. М., 2011.
463. *Модест (Стрельбицкий), игум.* Святый Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о Фаворском свете и действиях Божиих. Киев, 1860.
464. *Модзалевский Б.Л.* Александр Федорович Лабзин. СПб., 1904.
465. *Модзалевский Б.* К биографии Новикова. Письма его к А. Лабзину, Х. Чеботареву и др. 1797–1815 // Русский библиофил. 1913. №3–4.
466. *Муравьев А.Н.* Путешествие по святым местам русским. СПб., 1863. — [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Andrej\\_Muravev/puteshestvie-po-svjatym-mestam-russkim-chast-4/](https://azbyka.ru/otechnik/Andrej_Muravev/puteshestvie-po-svjatym-mestam-russkim-chast-4/)
467. *Надлер В.К.* Император Александр I и идея священного союза. Рига, 1886–1892. Т. 1–5.

468. *Недетовский Г.И.* Варлаамитская ересь // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1872. Т. 1. С. 316–357.
469. *Нестерова О.В.* Allegoria pro tyrologia: Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М., 2006.
470. *Никольский Н.К.* О преподавании патристики в Санкт-Петербургской духовной академии в 40–50-х годах XIX столетия // Христианское чтение. СПб., 1906. № 11. С. 878–888.
471. *Никон (Рождественский), архиеп.* «Козни врагов наших сокруши...»: Дневники. Минск, 2004.
472. *Новоселов М.А.* Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантизме. М., 2004.
473. *Овсянников Е.М., свящ.* Кирилл Лукарис и его борьба с римско-католической пропагандой на Востоке. Новочеркасск, 1903.
474. Огонь и свет в сакральном пространстве: Материалы международного симпозиума / Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 2011.
475. *Орлов И.А.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе: Историко-догматическое исследование. СПб., 1888; Краснодар, 2010.
476. *Орлов Л.* Религиозный мистицизм в царствование Александра I в связи с историей русского сектантства / Архив МДА. ОР РГБ. Ф. 172. Оп. 328, ед. хр. 3.
477. *Орловский И.И.* Пустынничество в Рославльских лесах. Смоленск, 1904.
478. *Орловский И.И.* Пустынники в Рославльских лесах // Жизнеописание отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков. М., 1907. Март. С. 127-169. Репринт. Издание Введенской Оптиной пустыни 1997г
479. *Острогорский Г.А.* Афонские исихасты и их противники (К истории поздневизантийской культуры) // Записки Русского Научного Института в Белграде. Белград, 1931. Вып. 5. С. 368–370.

480. *Острогорский Г.А.* История византийского государства. М., 2011.
481. *Остроумов Н.* Религиозно-мистическое общественное движение в России в конце XVIII в. и первой четверти XIX в., его история и разбор / Архив МДА. ОР РГБ. Ф. 172, оп. 330, ед. хр. 19.
482. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. М., 2009.
483. Очерк из истории религиозного мистицизма в царствование Александра I // Русская старина. 1894. № 6. С. 120–134.
484. *Панайотис Н.* Обожение: Основы и перспективы православной антропологии. М., 2011.
485. *Парфений (Агеев), инок.* Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле. Ч. 2. М., 1855. Ч. 3. М., 1867.
486. *Пентковский А.М.* Кто же составил Оптинскую редакцию рассказов странника? // Символ. Париж, 1994. № 32. С. 259–278.
487. *Пентковский А.М.* От «Искателя непрестанной молитвы» до «Откровенных рассказов странника» // Символ. Париж, 1992. № 27. С. 137–166.
488. *Перцель И.* Симеон Новый Богослов и богословие божественной сущности // Einaï: Философия, религия, культура. СПб., 2015. Т. 4, № 1/2 (7/8). С. 374–405.
489. *Пестов Н.Е.* Современная практика православного благочестия. В 2-х тт. СПб., 2003.
490. *Петр (Екатериновский), еп.* О монашестве. Сергиев Посад, 1904.
491. *Петр (Екатериновский), еп.* Объяснение книги святого пророка Исаии в русском переводе, извлеченное из разных толкований. В 2-х тт. М., 1887.
492. *Петр (Екатериновский), еп.* Указание пути ко спасению. Опыт аскетике. Сергиев Посад, 1905.

493. *Петр (Пиголь), игум.* Григорий Синаит и его духовные преемники. М., 1999.
494. *Петр (Пиголь), игум.* Преподобный Паисий Величковский и исихастская традиция // Монастырский вестник. М., 2014. № 1. С. 87–110.
495. *Петровский С.А.* Очерки из истории русского масонства в XVIII веке // Христианское чтение. СПб., 1889. № 7–8, С. 123–163; № 9–10, С. 353–389; № 11–12, С. 571–602 (*Петровский С.А.* Очерки из истории русского масонства в XVIII веке. СПб., 1890; 2009).
496. *Писарев Л.И.* Очерки из истории христианского вероучения патристического периода: Век мужей апостольских. СПб., 2009. 576 с.
497. *Питанов В.Ю.* Грани оккультизма: от герметизма до магии и экстрасенсорики [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://pitanov.info/grani-okkultizma-ot-germetizma-do-magii-i-ekstrasensoryki> (дата обращения: 20.04.2020).
498. *Полисадов В.П., свящ.* Христианство и неоплатонизм // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1853.
499. [Полубенский И.П.]. О внешнем богослужении и наружных действиях человека христианина: [в 3 т.] / Соч. Московской единоверческой церкви священника Ивана Петрова. М., 1803.
500. *Попов И.В.* Труды по патрологии. В 2-х тт. Сергиев Посад, 2004–2005.
501. *Попов Т.Д.* Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. М., 1916.
502. *Порфирий (Успенский), еп.* Восток христианский. История Афона: 3 ч. Киев, 1871.
503. *Порфирий (Успенский), еп.* История Афона. М., 2007. Т. 1.
504. *Порфирий (Успенский), еп.* История Афона. Ч. III. Отделение первое, Киев, 1877; Отделение второе, СПб., 1892.
505. *Порфирий (Успенский), еп.* Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1845 г. Ч. I. Отд. 1. Киев, 1877.

506. *Поселянин Е.* Очерки из истории русской церковной и духовной жизни в XVIII веке. СПб., 1902.
507. Преподобный Исаак Сирий и его духовное наследие: мат-лы Первой междунар. патрист. конф. Общецерк. аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, Москва, 10–11 окт. 2013 г. М., 2014.
508. *Пржегорлинский А.А.* Исихия как «призвание каждого христианина» в писаниях св. Феолипта и в традиции поздневизантийского исихазма // Мир Православия. Волгоград, 2006. Вып. 6. С. 187–203.
509. *Протопопов Г.* Опыт исторического обозрения мистических сект в России // Труды Киевской духовной академии. 1867. № 4; 1868. № 2.
510. *Прохоров Г.М.* Исихастская келейная литература в Древней Руси: Смещение на Север // *Он же.* Некогда не народ, а ныне народ Божий: Древняя Русь как историко-культурный феномен. СПб., 2010. С. 205–214.
511. *Прохоров Г.М.* Нил Сорский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2, Ч. 2. С. 133–141.
512. *Прохоров Г.М.* Преп. Нил Сорский и его место в истории русской духовности // Прп. Нил Сорский и прп. Иннокентий Комельский. Сочинения / Ред. Г.М. Прохоров. СПб., 2008. С. 5–42.
513. *Прохоров Г.М.* Сочинения Давида Дисипата в древнерусской литературе // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1979. № 33. С. 32–54.
514. Путь к совершенной жизни: О русском старчестве / Ред. А.Л. Беглов, Е.Ю. Агафонов. М., 2005.
515. *Пыпин А.Н.* Исторические очерки общественного движения при Александре I. СПб., 1871.
516. *Радченко К.* Религиозное и литературное движение в Болгарии в период до турецкого владычества. Киев, 1898.
517. *Рамм Б.* Квиетизм // Философская Энциклопедия. Т. 2. М., 1962.
518. *Розанов В.В.* Около церковных стен. М., 1995.



519. *Романенко Е.В.* Нил Сорский и традиции русского монашества: Нило-Сорский скит как уникальное явление монастырской культуры Руси XV–XVII вв. // Исторический вестник. М.; Воронеж, 1999. № 3–4. С. 89–152.
520. Ростопчин Ф.В. «Мысли вслух на Красном крыльце». Сочинения. СПб., Издание Александра Смирдина. 1855г.
521. *Руденская Т.В.* Русское старчество как духовный феномен Православия // Вестник Оренбургского государственного университета. Оренбург, 2011. № 120. С. 15–20.
522. *Саврей В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. Изд. 3-е. М., 2011.
523. *Саврей В.Я.* Каппадокийская школа в истории христианской мысли. М., 2013.
524. *Савчук В.* Святой Паисий Величковский и возрождение исихастской традиции в Румынской Церкви в XIV–XX вв. // Труды Киевской Духовной академии. К., 1999. Вып. 2. С. 152–215.
525. Саровская пустынь. Подробное описание пустыни с момента ее основания. М., 1908.
526. Свт. Игнатий (Д.А. Брянчанинов, 1807–1867): Библиографический указатель. СПб., 2007.
527. *Сегень А.Ю.* Московский Златоуст: Жизнь, свершения и проповеди Филарета (Дроздова), митрополита Московского. М., 2013.
528. *Сегень А.Ю.* Филарет Московский. М., 2011.
529. *Семека А.В.* Русское масонство в XVIII в. Ростов на Дону, 1997.
530. *Семенников В.П.* Книгоиздательская деятельность Н.И. Новикова и Типографической компании. Петроград, 1921.
531. *Семенников В.П.* Собрание старающихся о переводе иностранной литературных книг, учрежденное Екатериной II 1768–1783 гг. СПб., 1913.

532. *Серафим (Соболев), архиеп.* Самодержавие и спасение России. М., 2008.
533. *Сергиевский Н.А.* Святитель Тихон, епископ Воронежский и Задонский и всея России чудотворец. Его жизнь и подвиги, чудеса, прославление по смерти и творения. М., 1898.
534. *Сергий (Василевский), архим.* Высокопреосвященнейший Филарет, в схимонашестве Феодосий (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий, и его время. Казань. 1888.
535. *Сергий (Василевский), архим.* Высокопреосвященный Антоний (Амфитеатров), архиепископ Казанский и Свияжский. Казань. 1885. Т. 1.
536. *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. Казань, 1898 (Репринт. изд.: М., 1991).
537. *Сергий (Четвериков), иеросхим.* Молдавский старец Паисий Величковский. Париж, 1988.
538. *Сидоров А.И.* Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия // *Он же.* Святоотеческое наследие и церковные древности. М., 2013. Т. 3. С. 69–204.
539. *Сидоров А.И.* Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. V–LXXVIII.
540. *Сидоров А.И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998.
541. *Сидоров А.И.* Монументальный труд по святоотеческой аскетике С.М. Зарина // *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. III–XXXII.
542. *Сидоров А.И.* «Триады» святителя Григория Паламы // *Журнал Московской Патриархии.* М., 1992. № 5. С. 33–34.
543. *Сидоров А.И.* У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной, аскетической и монашеской письменности. М., 2002.

544. *Сидорова Н.И.* Мистицизм в русской религиозной культуре первой четверти XIX века. Дис. ... канд. исторических наук. Саратов, 2010.
545. Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия / Под ред. С.С. Хоружего. М., 1995.
546. *Синицына Н.В.* Максим Грек // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. 43. С. 39–47.
547. *Синицына Н.В.* Максим Грек. М., 2008.
548. *Скабалланович Н.А.* Византийское государство и Церковь в XI в.: От смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина: В 2-х кн. СПб., 2004.
549. *Скабичевский А.М.* Аскетические недуги в нашей современной передовой интеллигенции // Русская мысль. М., 1900. Кн. 10. С. 19–37.
550. *Скворцов И.М. прот.* О Плотине. Журнал Министерства народного просвещения. часть VIII, СПб., 1835. С. 1–17.
551. *Скурат К.Е.* Учение о спасении святителя Афанасия Александрийского. Сергиев Посад, 2006.
552. *Сладкопевцев П.* Материалы для истории мистицизма и масонства в России // Странник. 1878. № 3–4.
553. *Смирнов А., прот.* Детство, отрочество, юность, годы ученья и учительства в Троицкой лаврской семинарии митрополита Филарета (1782–1808 г.). М., 1893.
554. *Смирнов Д.В.* Квиетизм // Православная энциклопедия. Т. XXXII. М., 2013. С. 259–287.
555. *Смирнов И.* Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Ареопагита // Православное обозрение. М., 1872. С. 852–875.
556. *Смирнов П.А.* Жизнь и учение преосвященного Феофана, Вышенского затворника. Шацк, 1905.
557. *Смолич И.* Жизнь и учение старцев // Богословские труды. М., 1992. № 31. С. 97–174.

558. *Снегирев И.М.* Жизнь Московского митрополита Платона. М., 1890. Ч. I.
559. *Соколов И.И.* Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита. М., 1904.
560. *Соколов И.И.* Святой Григорий Палама, архиепископ Фессалонийский, его труды и учение об исихии: По поводу исследования Г.Х. Папамихаила *Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς...* // Журнал министерства народного просвещения. СПб., 1913. № 4. С. 378–393; № 5. С. 159–186; № 6. С. 409–429; № 7. С. 114–139.
561. *Соколов Л.А.* Епископ Игнатий Брянчанинов: Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения. Киев, 1915.
562. *Соловьев В.С.* Мистика и мистицизм // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. СПб., 1896. Т. 19. С. 454–456.
563. *Соловьев В.С.* Сочинения. В 2-х тт. М., 1990.
564. *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // Собрание сочинений В.С. Соловьева. СПб., 1912. С. 1–168.
565. Софиология и неопатристический синтез: Богословские итоги философского развития (сборник статей) / Сост. К.М. Антонов, Н.А. Ваганова. М., 2013.
566. Станевич Е.И. Беседа на гробе младенца о бессмертии души. Рукопись Свято-Трицкой Срегиевой Лавры. Дополнительная библиотека опись 1906г отдел 1., №171. Фонд 304. II. Новая версия сайта user warning: in S: stsl.ruhtdocsincludes cache.inc on line 108. № 171. Оригинальное издание доступно здесь: <http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=2&manuscript=214> (дата обращения: 01.12.2017)
567. *Стеллецкий Н.С.* Князь А.Н. Голицын и его церковно-государственная деятельность // Труды Киевской духовной академии. 1900. Июль. С. 353–414.
568. *Степашкин В.А.* Серафим Саровский. М., 2018.

569. *Стефан (Лобачевский)*. Св. Антоний Великий: Его жизнь, писания и нравственно-подвижническое учение. Одесса, 1906.
570. *Стрижев А.Н.* Александр Федорович Лабзин (1766–1825). Материалы к библиографии // Литературоведческий журнал. М., 2014. № 35. С. 225–263.
571. *Стрижев А.Н.* Фома Кемпийский в России // Богословские труды. М., 2005. № 40. С. 368–384.
572. *Сухова Н.Ю.* Вертоград наук духовный: Сборник статей по истории высшего духовного образования в России XIX – начала XX века. М., 2007.
573. *Сухова Н.Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М., 2006.
574. *Сухова Н.Ю.* Система научно-богословской аттестации в России в XIX – начале XX в. М., 2009.
575. *Сушков Н.В.* Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М., 1868.
576. *Сырку П.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 1.
577. *Сюзюмов М.Я.* Рецензия на сочинение прот. Иоанна Мейендорфа «Введение в изучение святителя Григория Паламы» // Византийский временник. М., 1963. Т. 23. С. 262–268.
578. *Тареев М.М.* Религиозный синтез в философии В.С. Соловьева // Христианское чтение. СПб., 1908. № 1. С. 42–86.
579. *Тахиаос А.-Э.* Возрождение византийского мистицизма старцем Паисием Величковским (1722–1794). Фессалоники, 1994.
580. *Тахиаос А.-Э.* Представления преп. Паисия Величковского об аскетических и мистических сочинениях и их переводе // Афонское наследие: научный альманах. Киев; Чернигов, 2015. Т. 1–2. С. 324–335.
581. *Тахиаос А.-Е.* Преподобный Паисий Величковский. Автобиография. Житие. Сергиев Посад, 2006.

582. *Тахиаос А.-Э.* Присутствие русских монахов на Афоне XI–XX вв. Фессалоники, 2015.
583. *Тахиаос А.* Присутствие русских монахов на Афоне XI–XX вв. — Электронный ресурс: <http://afonit.info/biblioteka/russkij-afon/a-n-takhiaos-prisutstvie-russkikh-monakhov-na-afone-xi-xx-vv> (дата обращения: 30.08.2017).
584. *Терлецкий В.Н.* Масонство в его прошлом и настоящем. Полтава, 1911.
585. *Терновский Ф.* Материалы для истории мистицизма в России // Труды Киевской Духовной академии. Киев, 1863. Т. 3.
586. *Титлинов Б.В.* Гавриил Петров, митрополит Новгородский и Санктпетербургский: Его жизнь и деятельность, в связи с церк. делами того времени. Петроград: тип. М. Меркушева, 1916.
587. *Томсинов В.А.* Сперанский. М., 2006.
588. *Трубецкой Е.Н.* Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства, М.: Типография «Русская печатня», 1917.
589. *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание В.С. Соловьева. В 2 т. М., 1994–1995.
590. *Трубецкой Е.Н.* Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи. М., 1916.
591. *Турилов А.А., Бернацкий М.М.* Переводы сочинений свт. Григория Паламы на славянский язык до XVIII в. (ст. Григорий Палама, свт.) // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 13. С. 26–28.
592. Тысячелетие крещения Руси: Международная Церковная научная конференция «Богословие и духовность» (Москва, 11–18 мая 1987 года). Москва, 1989.
593. *Успенский Ф.И.* История Византийской империи. XI–XV века. М., 1997.

594. *Успенский Ф.И.* Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892.
595. *Успенский Ф.И.* Синодик в неделю Православия: Сводный текст с приложениями. Одесса, 1893.
596. *Федоров В.А.* Русская православная церковь и государство. Синодальный период (1700–1917). М., 2003.
597. *Филарет (Амфитеатров), архиеп. Рязанский и Зарайский.* Беседы на пятую, шестую и седьмую главы св. Евангелиста Матфея. СПб., 1831.
598. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об Отцах Церкви. СПб., 1859. Т. 1. Репринт: М., 1996.
599. *Филарет Черниговский (Гумилевский), свт.* Православное догматическое богословие. Чернигов, 1865. Т. 1.
600. *Флоренский П., свящ.* Не восхищение непщева (К суждению о мистике). Сергиев Посад, 1916.
601. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. У водоразделов мысли. М., 1990.
602. *Флоровский Г., прот.* Византийские отцы V–VIII веков. М., 1993.
603. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV в. М., 1992.
604. *Флоровский Г.В.* Восточные отцы V–VIII вв. Париж, 1933.
605. *Флоровский Г., прот.* Житие Преподобного Симеона Нового Богослова // Путь. Париж, 1929. № 16. С. 95–103.
606. *Флоровский Г., прот.* Отцы первых веков. Кировоград, 1993.
607. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
608. *Флоровский Г., прот.* Святой Григорий Палама и традиция отцов // Альфа и Омега. М., 1996. № 9. С. 107–116.
609. *Фокин А.Р.* Афанасий I Великий // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 22–49.

610. *Фокин А.Р.* Евагрий Понтийский – основоположник восточно-христианской мистико-аскетической традиции // Мистицизм: теория и история. М., 2008. С. 72–97.
611. *Фокин А.Р.* Иоанн Кассиан Римлянин // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 24. С. 319–340.
612. *Фокин А.Р.* Концепции «единения», «растворения» и «обожения» в мистике св. Максима Исповедника // Философия религии: аналитические исследования. М., 2017. Т. 1. № 1. С. 30–45.
613. *Фокин А.Р.* «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.
614. *Хант А.* По этому поводу: Монах как плачущий: преподобный Исаак Сирий и монашеская идентичность в VII столетии и в последующее время // Преподобный Исаак Сирий и его духовное наследие. М., 2014. С. 213–224.
615. *Хеллер Д.* Сакраментология в герменевтической перспективе // Православное учение о церковных таинствах: V международная богословская конференция Русской Православной Церкви, Москва, 13–16 ноября 2007 г. Т. 1.: Таинства в целом. Крещение и Миропомазание. Евхаристия: литургические аспекты. М., 2009. С. 67–81.
616. *Хибарин И.* Литературно-переводческая деятельность старца Паисия Величковского // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 12. С. 58–62.
617. *Хитров М.И., прот.* Феофан, затворник Вышенский. М., 1905.
618. *Хондзинский П., прот.* Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. // Вестник ПСТГУ. М., 2011. Вып. 1 (33). С. 22–36.
619. *Хондзинский П., прот.* Богословие истории в трудах святителя Филарета, митрополита Московского и Коломенского // Приглашение к истории: Сборник статей. М., 2003. С. 63–72



620. *Хондзинский П., прот.* Восток и Запад в «русском синтезе» святителя Филарета, митрополита Московского // Филаретовский альманах. М., 2008. Вып. 4. С. 9–39.
621. *Хондзинский П., прот.* Два труда об истинном христианстве – святитель Тихон Задонский и Иоганн Арндт [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Tihon\\_Zadonskij/](https://azbyka.ru/otechnik/Tihon_Zadonskij/) (дата обращения: 02.05.2020).
622. *Хондзинский П. и др.* Игнатий (Брянчанинов) // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 21. С. 74–89.
623. *Хондзинский П., свящ.* Келейный дневник святителя Филарета (Дроздова) // Филаретовский альманах. М., 2004. Вып. 1. С. 6–70.
624. *Хондзинский П., прот.* «Ныне все мы бодем теологией»: Из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., 2013.
625. *Хондзинский П., прот.* Русская патрология. Синодальный период. М., 2017.
626. *Хондзинский П., прот.* Русская Laientheologie в эпоху Александра I // Филаретовский альманах. М., 2012. № 8. С. 18–30.
627. *Хондзинский П., свящ.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М., 2010.
628. *Хондзинский П., свящ.* Святитель Филарет Московский и святитель Григорий Палама // Филаретовский альманах. М., 2009. Вып. 5. С. 61–89.
629. *Хондзинский П., прот.* Учение святителя Феофана о благодати и «чистой любви» в контексте идей блж. Августина // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 6 (44). С. 21–29.
630. *Хондзинский П., прот.* Laientheologie или христианская философия? // Вестник ПСТГУ: Серия 1. 2013. № 3 (47). С. 42–59.
631. *Хоружий С.С.* Идея неопатристического синтеза как недошедшее послание // Вопросы философии. М., 2014. № 7. С. 154–160.

632. *Хоружий С.С.* Исихазм в Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы // Страницы. 1997. № 2: 1. С. 48–61.
633. *Хоружий С.С.* Исихазм: эволюция рецепции // Исихазм: Аннотированная библиография. М., 2004. С. 40–50.
634. *Хоружий С.С.* Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // *Он же.* Православная аскеза – ключ к новому видению человека. Сборник статей. М., 2000. – Режим доступа: <http://philosophy1.narod.ru/katr/horuzhy1.html#2> (Дата обращения: 10.01.2018).
635. *Хоружий С.С.* Очерки синергической антропологии. М., 2005.
636. *Хоружий С.С.* После перерыва: Пути русской философии. СПб., 1994.
637. *Хоружий С.С.* Этические принципы исихазма и современные поиски неклассической этики // Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи. М., 2012. С. 626–636.
638. *Целенгидис Д.* Вклад свт. Григория Паламы в исихазм. Богословские основания жизни во Святом Духе. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://palama.ru/esxatologiya/vklad-svt-grigoriya-palamy-v-isixazm-bogoslovskie-osnovaniya-zhizni-vo-svyatom-duxе.html>
639. *Цуркан А.В.* Ориген: Проблема взаимодействия религии и философии. М., 2002.
640. *Чемус Р.* Сердечная молитва у Игнатия Брянчанинова // Страницы. М., 1998. № 3: 4. С. 510–518.
641. *Четвериков С., прот.* Духовные наставления и житие старца Паисия. Молдавский старец Паисий Величковский: Его жизнь, учение и влияние на православное монашество. М., 2013.
642. *Четвериков С.И., прот.* Молдавский старец Паисий Величковский. Его жизнь, учение и влияние на православное монашество. Париж, 1976. Париж, 1988. Париж, 2013.

643. *Четвериков С., прот.* Описание жизни блаженной памяти оптинского старца иеросхим. Амвросия в связи с историей Оптиной пустыни и ее старчества. Шамордино, 1912.
644. *Четвериков С., прот.* Путь умного делания и духовного трезвения: (Старчествование архимандрита Паисия Величковского на Афоне и в Молдовлахии) // Путь. Париж, 1926. № 3. С. 65–83.
645. *Чистович И.А.* История перевода Библии на русский язык // Христианское чтение. 1872. № 5. С. 71–150.
646. *Чистович И. А.* Неоплатоническая философия и отношение ее к христианству // Христианское чтение. СПб., 1860. № 2. С. 551–588.
647. *Чистович И.А.* Очерк из истории религиозного мистицизма в царствование Александра I // Русская старина. 1894. № 6. С. 120–134.
648. *Чистович И.А.* Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. СПб. 1894.
649. *Чистович И.А.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868.
650. Что такое молитва Иисусова по преданию православной веры: беседы инока-старца с мирским иереем, вызванные «Сборником о молитве Иисусовой». Сердоболь: Издание Валаамского монастыря, 1938. С. 559.
651. *Шафф Ф.* История христианской церкви. Том 1. Апостольское христианство. 1–100 г. по Р. Х. М., 2010.
652. *Шахнович М.И.* Современная мистика в свете науки. Л., 1965.
653. *Шахов А.А.* Гёте и его время. Лекции по истории немецкой литературы 18 века. СПб., 1903. 295 с.
654. *Шварц И.Г.* Лекции. Донецк, 2008.
655. *Шереметевский В.В.* Голицын князь Александр Николаевич // Русский биографический словарь. Гоголь – Гюне. М., 2001.
656. *Шеррард Ф.* Греческий Восток и латинский Запад. Исследование христианской традиции. М., 2006.

657. *Шильдер Н.К.* Император Александр I: его жизнь и царствование. В 4 т. СПб., 1897–1898.
658. *Ширинский-Шихматов П.А.* О жизни и трудах иеромонаха Аникиты, в мире князя Сергея Александровича Ширинского-Шихматова. СПб., 1838.
659. *Шишков А. М.* Метафизика света: Очерк истории. СПб., 2012.
660. *Шмеман А., протопр.* Введение в богословие: Курс лекций по догматическому богословию (1949–1950 гг.). М., 1993.
661. *Шумило С.В.* Малоизвестные факты биографии прп. Паисия Величковского во время пребывания его на Афоне (по архивным источникам) // Афонское наследие: научный альманах. Киев; Чернигов, 2016. Т. 3–4. С. 175–185.
662. *Шуфрин А.М.* Гнозис, Богоявление, Обожение: Климент Александрийский и его источники. М., 2013.
663. *Щетинин А.* Русский религиозный мистицизм последней четверти XVIIIв. и первой четверти XIXв. / Архив МДА. ОР РГБ. Ф. 172, оп. 436, ед. хр. 16.
664. Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Санкт-Петербург, 1890–1907 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/brokgauz/>
665. Энциклопедия мистицизма. СПб., 1996.
666. Энциклопедия мистических терминов / Авт.-сост. С. Васильев и др. М., 2001.
667. *Яцимирский А.И.* Возрождение византийско-болгарского религиозного мистицизма и славянской аскетической литературы в XVIII в. Харьков, 1905.
668. A Greek-English Lexicon compiled by H.G. Liddell, R. Scott, rev. by H.S. Jones. Oxford: Clarendon press, 1996.
669. A Guide to Christian Mysticism // The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism / Ed. J. Lamm. Malden (Mass.), 2013.

670. *Ackerman J.* Elijah, Prophet of Carmel. Washington, ICS Publications, 2003.
671. *Adams H.W.J.* Saint Antony of Egypt // Cistercian Studies Quarterly. Wrentham, 1979. Vol. 14.
672. *Alexander (Golitzin).* Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition. Thessaloniki, 1994.
673. *Andia Y., de.* Hésychia et contemplation chez Isaac le Syrien // Collectanea Cisterciensia. Fleurus, 1991. Vol. 53. N 1. P. 20–48.
674. *Balthasar H.U., von.* Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenner. Einsiedeln, 1961.
675. *Banks R.* Paul's Idea of Community: The Early House Churches in their Historical Setting. Exeter, 1980.
676. *Bathrellos D.* The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor. Oxford, 2004.
677. *Behr J.* Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement. Oxford; New York, 2000.
678. *Bouyer L.* Mysterion and Mysticism: An Essay on the History of a Word // Mystery and Mysticism. London, 1956. P. 18–32.
679. *Brock S.* The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life. Kalamazoo, 1987.
680. *Brontesi A.* L'incontro misterioso con Dio: Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi. Brescia, 1970.
681. *Bundy D.* The Philosophical Structures of Origenism: The Case of the Expurgated Version (S1) of the «Kephalaia Gnostica» of Evagrius // Origeniana Quinta. Leuven, 1992. P. 577–584.
682. *Bunge G.* The «Spiritual Prayer»: On the Trinitarian Mysticism of Evagrius of Pontus // Monastic Studies. 1987. N 17. P. 191–208.
683. *Casiday A.M.C.* Tradition and Theology in St. John Cassian. Oxford, 2007.

684. *Chadwick O.* John Cassian: A Study in Primitive Monasticism. Cambridge, 1968.
685. *Chauvet L.-M.* The Sacraments: The Word of God at the Mercy of the Body. Liturgical Press, 2001.
686. *Coffey D.* The Palamite Doctrine of God: A New Perspective // St. Vladimir's Theological Quarterly. New York, 1988. Vol. 32. P. 329–358.
687. *Connolly J.L.* John Gerson, reformer and mystic. London, 1928.
688. *Crouzel H.* Origène et la "connaissance mystique". Paris, 1961.
689. *Damian Th.* A Few Considerations on the Uncreated Energies in St. Gregory Palamas' Theology and His Continuity with the Patristic Tradition // The Patristic and Byzantine Review. New York, 1996/1997. Vol. 15. N 1/3. P. 101–112.
690. *Daniélou J.* La Trinité et le mystère de l'existence. Paris, 1968.
691. *Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris, 1944.
692. *Daniélou J.* Vie de Moïse. Introduction // Sources Chrétiennes. Paris, 1987. Vol. 1 bis.
693. *Dapaah D.S.* The Relationship Between John the Baptist and Jesus of Nazareth: A Critical Study. University Press of America, 2005.
694. *De Villiers, Pieter G.R.* Union with the transcendent God in Philo and John's Gospel // Hervormde Teologiese Studies. 2014. Vol. 70, N 1. P. 1–8.
695. *Dempf A.* Evagrius Ponticus als Metaphysiker und Mystiker // Philosophisches Jahrbuch. Bonn, 1970. Bd. 77. S. 297–319.
696. *Deppe K.* Der wahre Christ: Eine Untersuchung zum Frommigkeitsverständnis Symeons des Neuen Theologen und zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Messalianismus und Hesychasmus. Göttingen, 1971.
697. Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Paris, 1932–1995. 45 vols.
698. *Dinzelbacher P.* Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. München, 1994.

699. *Dinzelbacher P.* Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Stuttgart, 1981.
700. *Dodd Ch. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, 1953.
701. *Emilsson E.* Plotinus. New York, 2017.
702. *Fanning S.* Mystics of the Christian Tradition. New York: Routledge Press, 2001.
703. *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.
704. *Fraigneau-Julien B.* Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien. Paris, 1986.
705. *George M.* Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs. Göttingen, 1988.
706. *Guichardan S.* Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV et XV siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios. Lyon, 1933.
707. *Guillaumont A.* Aux origines du monachisme chrétien: Pour une phénoménologie du monachisme. Bégrolles-en-Mauges, 1979.
708. *Guillaumont A.* Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien. Bégrolles-en-Mauges, 1996.
709. *Guillaumont A.* Le mystique syriaque Isaac de Ninive // *Idem.* Études sur la spiritualité de l'Orient Chrétien. Bégrolles-en-Mauges, 1996. P. 211–225.
710. *Hagman P.* Understanding Asceticism: Body and Society in the Asceticism of St. Isaac of Nineveh. Åbo, 2008.
711. *Hansbury M.* «Insight without sight»: Wonder as an Aspect of Revelation in the Discourses of Isaac the Syrian // *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies.* Toronto, 2008. Vol. 8. P. 60–73.

712. *Harl M.* Les trois livres de Salomon et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le Cantique des Cantiques d'Origène aux chaînes exégétiques grecques // Text und Textkritik. Ein Aufsatzsammlung / Hrsg. J. Dummer. Berlin, 1987. S. 249–269.
713. *Harmless W.* Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism. Oxford; N. Y., 2004.
714. *Harmless W.* Mystics. Oxford University Press, 2007.
715. *Harmless W.* Mystics. Oxford, 2008.
716. *Hausherr I.* Penthos: La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien. Roma, 1944.
717. *Heidrich P., Lessing H. U.* Mystik, mystisch // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Stuttgart, 1984. Bd 6. S. 268–279.
718. *Hotz R.* Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West. Gütersloh, 1979.
719. *Hunter E.* Isaac of Nineveh: The Persian Mystic // Iqbal Review. Karachi, 1988. Vol. 29. N 3. P. 91–95.
720. *Ivanov V.I.* Dostojewskij: Tragödie – Mythos – Mystik. Tübingen, 1932.
721. *Jugie M.* De theologia Palamitica // Theologia dogmatica christianorum orientalium. Paris, 1933. T. 2. P. 47–183.
722. *Kakridis Y., Taseva L.* Gegen die Lateiner: Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung. Freiburg im Br., 2014.
723. *Kallistos (Ware).* The Spirituality of the Philokalia // Sobornost. 1991. № 13 (1). P. 6–24.
724. *Kittel G.* Theological Dictionary of the New Testament. Grand Rapids, 1967. Vol. 4.
725. *Klejna F.* Antonius und Ammonas: Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefe // Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck, 1938. Bd. 61. P. 309–348.



726. *Kordochkin A.* John Climacus and the Spiritual Tradition of the IV–VII Cent. PhD diss., University of Durham. Durham, 2003.
727. *Larchet J.-C.* La divinisation de l’homme selon St. Maxime le Confesseur. Paris, 1996.
728. *Larchet J.-C.* La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène. Paris, 2010.
729. *Larchet J.-C.* St. Maxime le Confesseur (580–662). Paris, 2003.
730. *Lasson A.* Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der Religiösen Spekulation in Deutschland. Wiesbaden, 2003.
731. *Leppin V.* Die christliche Mystik. München, 2007.
732. *Lilla S.* Clement of Alexandrina: A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford: Oxford university press, 1971.
733. *Louth A.* Denys the Areopagite. London, 1989.
734. *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford, 2007.
735. *Magee G.A.* The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism. Cambridge University Press, 2016.
736. *McGinn B.* The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. New York: Crossroad, 1991–2017.
737. *Metzger B.M.* The Language of the New Testament // The Interpreter’s Bible / Ed. G.A. Buttrick. New York, 1951. Vol. 7.
738. *Meyer Ph.* Palamas // Realencyklopädie für protestantische Theologie / Hrsg. A. Hauck. Hamburg, 1904. Bd. 14. S. 599–601.
739. *Mick L. E.* Understanding the Sacraments Today. Liturgical Press, 2006.
740. *Mohrmann C.* Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens // Harvard Theological Studies. Oxford university press, 1954. Vol. 47. N. 3. P. 141–152.
741. *Molland E.* The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938.

742. *Murphy C.M.* John the Baptist: Prophet of Purity for a New Age. Liturgical Press, 2003. 185 p.
743. *Murphy F.X.* Evagrius Ponticus and Origenism // *Origeniana Tertia* / Ed. R.P.C. Hanson, H. Crouzel. Roma, 1985. P. 253–269.
744. *O’Laughlin M.* Origenism in the Desert: Anthropology and Integration in Evagrius Ponticus. Harvard, 1987.
745. *Olson R.E.* The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition & Reform. InterVarsity Press, 1999.
746. *Osborn E.* Irenaeus of Lyons. Cambridge university press, 2003.
747. *Panikulam G.* Κοινωνία in the New Testament: A Dynamic Expression of Christian Life. Rome, 1979.
748. *Perczel I.* Denys l’Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien // Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21–24 septembre 1994 / Ed. de Andia Y. Paris, 1997. P. 341–357.
749. *Phillips J.* Exploring 2 Corinthians: An Expository Commentary. Kregel Academic, 2002.
750. *Plested M.* The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition. Oxford university press, 2004.
751. *Poor S., Smith N.* Mysticism and Reform, 1400–1750. University of Notre Dame Press, 2015.
752. *Quasten J.* Patrology. Westminster, 1986. Vol. 1.
753. *Reitzenstein R.* Das Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Heidelberg, 1914.
754. *Richardson A., Bowden J.* The Westminster Dictionary of Christian Theology. Westminster, 1983.
755. *Rindoš J.* He of Whom it is Written: John the Baptist and Elijah in Luke. New York: Peter Lang, 2010.
756. *Runia D.* Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers. Leiden, 1995.

757. *Runia D.* Philo in Early Christian Literature. Minneapolis, 1993.
758. *Russell N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford: Oxford university press, 2004.
759. *Schultze B.* Maksim Grek als Theologe. Roma, 1963.
760. *Sherwood P.* An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor. Roma, 1952.
761. *Sinkewicz R.E.* The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defence of the Holy Hesychasts // Христианский Восток. М., 1999. № 1 (7). С. 374–390.
762. *Solignac A.* Mystère // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1980. N. 10. Col. 1860–1874.
763. *Steidle B.* Neue Untersuchungen zu Origenes Περὶ ἀρχῶν // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Berlin, 1941. Vol. 40. S. 236–243.
764. *Stewart C.* Cassian the Monk. Oxford; New York, 1998.
765. *Stewart C.* Evagrius Ponticus on Monastic Pedagogy // Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West: Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia / Ed. J. Behr. Crestwood; N. Y., 2003. P. 241–271.
766. *Stoutzenberger J.* Celebrating Sacraments. Saint Mary's Press, 2000. 319 p.
767. *Suchla B.R.* Dionysius Areopagita: Leben–Werk–Wirkung. Freiburg, 2008.
768. *Summer M.O.* St. John Climacus: The Psychology of the Desert Fathers. London, 1953.
769. *Swindoll Ch.* Elijah: A Man of Heroism and Humility. Nashville, 2000.
770. *Tollefsen T.T.* The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. Oxford: Oxford University Press, 2008.
771. *Tsirpanlis C.N.* Praxis and Theoria: The Heart, Love and Light Mysticism in Saint Isaac the Syrian // The Patristic and Byzantine Review. Kingston, 1987. Vol. 6. P. 93–120.

772. *Turner H.* Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood. Leiden, 1990.
773. *Völker W.* Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita. Wiesbaden, 1958.
774. *Völker W.* Scala Paradisi: Eine Studie zu Iohannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen. Wiesbaden, 1968.
775. *Vorgrimler H.* Sacramental Theology. Liturgical Press, 1992.
776. Wörterbuch der Mystik / Hrsg. P. Dinzelbacher. Stuttgart, 1998.
777. Παπαμιχαήλ Γ.Χ. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης ἠθικο-πατρολογικὴ συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν Ἠσυχαστικῶν ἐρίδων τοῦ ἰδ' αἰῶνος. Διατριβὴ ἐπὶ ὑφηγεσίᾳ. Πετρούπολις; Ἀλεξάνδρεια, 1911.
778. Ταχιάος Α. Ὁ Παΐσιος Βελιτσκόφσκι (1722–1794) καὶ ἡ ἀσκητικοφιλογικὴ σχολή του. Θεσσαλονίκη, 1984.

### СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

PG – Patrologiæ Cursus Completus. Series Graeca / Acc. J.P. Migne. Vol. 1–161. Parisiis, 1857–1866.

PL – Patrologiæ Cursus Completus. Series Latina / Acc. J.P. Migne. Vol. 1–221. Parisiis, 1844–1864.

GNO – Gregorii Nysseni opera. Vol. 1–10. Leiden: Brill, 1960–1992.

МДА – Московская духовная академия

ОР РГБ – Отдел рукописей Российской государственной библиотеки

СПбДА – Санкт-Петербургская духовная академия

**СПИСОК ПУБЛИКАЦИЙ 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. Зарождение и развитие понятия «мистика» в доникейском богословии // 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. 99–122.

### **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 г. Рекомендовано к публикации Издательским советом РПЦ. ИС Р19-916-0598. (21 печатный лист).

### **Словарные статьи**

1. Новый Акрополь, Российское Теософское Общество, Теософия, Теософское Общество // Новые религиозные культы, движения и организации в России. М., 1997.
2. Новые религиозные движения, культы и организации (в соавторстве) // Конфессии, культы, религиозные движения: Справочное пособие для государственных служащих. М.: Изд-во Мэрии г. Москвы, 1998.