**Значение мистики в соотношении**

**догматики и этики в православном богословии**

**Вступление**

**Актуальность темы исследования.**

В настоящее время как с отечественных, так и с зарубежных богословских кафедр, а также из уст многих иерархов звучат заявления о том, что современная система православного догматического богословия искажена, устарела, не отвечает духовным запросам личности, не дает той силы в познании вероучительных истин, которую она давала в древности. Все реже и реже зажигаются светильники благочестия: египетские, палестинские, сирийские пустыни, русские, белорусские, сибирские леса превратились в места, необитаемые для подвижников, а о прошлом напоминают только пустые пещеры и разваленные монастыри. Особое место занимает исторический путь догматического богословия Русской Православной Церкви. И действительно, ввиду неоднозначного исторического пути самой Церкви этот недостаток ощущается особенно остро, особенно в трагическом для Церкви и Российского государства XX веке. На эту проблему указывает, например, архиепископ Смоленский и Вяземский в своем докладе «Процесс преодоления схоластического влияния в русском богословии», прочитанном на международной церковной конференции «Богословие и духовность» в Москве в 1987 г., посвященной тысячелетию Крещения Руси.

Одновременно начала вырождаться и христианская этика. В духовных школах она сводится к теоретическому усвоению нравственного богословия, которое также оторвано от святоотеческого наследия. В обыденной христианской жизни христианская этика начала превращаться в обрядоверие. Многие «правила» превратились в формальное исполнение, а такие средства ко спасению, как пост и молитва, для одних стали самоцелью, а другими вообще игнорируются.

Понимание православной мистики, мистического содержания догматических вероучительных истин, мистического понимания христианского подвига или христианской этики вообще не изучается, или этому уделяют мало внимания. И более того, понятие мистики многими до сих пор восприниманется только через призму негативного отношения. Об этой проблеме еще в начале двадцатого века говорил и русский философ Н.А. Бердяев[[1]](#endnote-1).

Предмет исследования данной статьи состоит в том, чтобы на основе исторического развития богословской мысли, святоотеческого наследия и мистического опыта православной церкви показать, что догматика и этика тесно взаимосвязаны с мистикой и составляют единое целое. Как показывает история, неправильное понимание или восприятие православной мистики, которые имели место в истории христианской церкви и Русской Православной в частности, приводит и к искажению христианского вероучения и образа жизни. И в истории церкви это повторялось неоднократно, так как механизмы заблуждения имеют одни и те же корни.

**I часть**

**Основное содержание работы**

**Проблематика мистики**

Отношение к мистике со стороны общественного сознания неоднозначно, и здесь можно выделить несколько подходов. Первый – это отношение на уровне обыденного сознания[[2]](#endnote-2). Второй – это эзотерическое понимание мистики[[3]](#endnote-3). Третий – определение мистики со стороны научного атеизма с позиций диалектического материализма. Четвертый – современное понимание мистики, так называемая «научная мистика». И, наконец, пятый – это определение и понимание мистики со стороны конфессиональных религий, в данном случае – православное понимание мистики. В этой статье представляет интерес исследование научного подхода и православного понимания мистики.

С научным пониманием мистики связан в настоящее время круг проблем. До сих пор нет единого определения мистики, нет единого мнения в отношении происхождения и сущности мистики, мистических явлений и мистического опыта ни в западном богословии, ни в религиозной философии, ни в обыденном сознании.

Первое, на что обращает внимание ученый при изучении современных исследований по мистике, – это неопределенность и противоречивость в отношении представления о мистике[[4]](#endnote-4).

Volker Leppin, немецкий богослов, считает, что греческое слово «мystik» как прилагательное употреблялось еще во времена античности, но как существительное вошло в обиход французского языка в XVII в., а затем оттуда распространилось в XVIII-XIX вв. по всей Европе и вошло во всеобщее употребление. Термин «мистицизм», в свою очередь, происходит от древнегреческого слова mustikos, означающего «посвященный в мистерии». Оно укрепилось и стало употребляться в христианских кругах для обозначения ветви христианского богословия, признающей возможность прямого общения души с Богом.

Особый интерс к исследованию мистики появился в XIX в. в Европе и не угасает до сих пор, но проблема мистики и мистицизма не решена и до сегодняшнего дня.

Так, немецкий исследователь Korbinian Schmidt в своей книге «Mystische Erfahrung: Einheit oder Vielfalt» пишет: «Мистика – это одно из таких понятий, которое до сих пор не имеет еще общепризнанного определения, но которое тем не менее у всех на устах»[[5]](#endnote-5). Более того, вопрос определения понятия мистики – это проблема не только сегодняшнего дня. Так, тот же ученый, цитируя Немецкий теологический словарь за 1941г., в котором исследователи затрагивали подобный вопрос, отмечает: «Что нужно понимать под М[ystik]? В исследовании этого вопроса не могут достигнуть никакого согласия до сих пор»[[6]](#endnote-6). Поэтому автор считает, что мистика в определенном смысле – это искусственное понятие, которое употребляется в современном религиоведении для определения более старых или новых форм различных религий. Профессор философии религии Йелльского университета Луи Дюпре в своей книге «Мистицизм» приводит характерный пример: «Ни одно определение не смогло быть достаточно емким, чтобы охватить все опыты, которые в том или ином смысле называются «мистическими». В 1899г. Дин У.Р. Инг составил список из двадцати пяти определений»[[7]](#endnote-7).

Русские иследователи мистики начала XX в. также признают проблему определения этого понятия. Так, П. Минин пишет: «Мистицизм – понятие весьма растяжимое. Оно охватывает собой чрезвычайно многочисленный и разнообразный класс явлений. Поэтому нельзя говорить о мистицизме, не установив предварительно, что мы будем разуметь под этим понятием и какие задачи будем преследовать при изучении этого явления»[[8]](#endnote-8).

Эта же проблема осталась нерешенной и до настоящего времени. Так, современный автор научных работ по мистике Е.Г. Балагушкин признает, что «представления о мистике и мистицизме довольно неопределенны и во многом противоречивы, и не только в обыденном сознании, но даже в религиоведении, претендующем на высокий статус «науки о религии», ко многому обязывающий, в том числе точности используемых понятий. На это досадное обстоятельство указывал почти столетие тому назад Ульям Джеймс»[[9]](#endnote-9). Кроме этого, в отношении мистики остаются нерешенными и другие проблемы, и в первую очередь это касается мистического опыта. Так, за последние сто лет вопросы, связанные с мистикой и мистическим опытом, вызывали далеко идущий интерес у многих теологов, ученых, философов. Значительный вклад в исследование этой темы в XX веке внесли английские ученые, такие как Evelyn Underhill, Rudolf Otto, Walter T. Stace[[10]](#endnote-10). В своих трудах они подняли проблему философского и гносеологического уровня, которая вызывает интерес до сего дня. В осмыслении мистического опыта они склонялись к пониманию его единства, считая, что мистика всех религий и частных практик имеет некое единое ядро. Но спустя полтора десятка лет другой английский ученный Steven T. Katz выступил за разнообразие мистического опыта. И в настоящее время немецкий исследователь Korbinian Schmidt в своей книге «Mystische Erfahrung: Einheit oder Vielfalt», пытаясь решить эту же проблему мистики, ставит тот же вопрос: «Имеется единственный мистический опыт, который превосходит границы религий, культуры и времени, или мистический опыт настолько разнообразен, как и различаются религии, в которых он встречается?»[[11]](#endnote-11) Немецкий богослов Volker Leppin, в своей книге «Die Christliche Mystik» видит проблему христианской мистики в том ключе, что когда человек 21-го века слышит о мистике, то первая возникающая у него ассоциация оказывается связанной не с христианской мистикой, а с феноменом восточных религий и их медиативной практикой[[12]](#endnote-12). Это происходит потому, считает богослов, что протестантское и католическое богословие уже долгое время пропитано рационализмом.

Современный английский исследователь мистики William Harmless вообще считает, что «мистика – это составная часть человеческой природы, что большинство из нас является фактически «подавленными» мистиками»[[13]](#endnote-13).

Что же касается современного отечественного религиоведения, то проблему мистики рассматривали С.С. Аверинцев, Л.Н. Митрохин, Е.Г. Балагушкин, П.С. Гуревич и другие. Но изучение и исследование в то время проводились с позиций научного материализма, поэтому они смогли отобразить мистику лишь в свете диалектического материализма. Новый подход к мистике начали вырабатывать с 90-х гг. прошлого века. В этом ключе мистику начали исследовать Е.Г. Благушкин, З.А. Абдурашидова и др. В 2008г. Российская Академия Наук и Институт философии выпустили научный сборник «Мистицизм: теория и история», где были опубликованы статьи по исследованию феномена мистики и мистического опыта. Особого внимания здесь, пожалуй, заслуживает статья Е.Г. Балагушкина «Аналитическая теория мистики и мистицизма».

Что же касается взаимосвязи научного определения мистики и ее православного понимания, то здесь нужно отметить, что во всех этих научных исследованиях характерна одна особенность, а именно: почти нигде не рассматривается опыт православных подвижников и аскетов.

Так, известный протестантский богослов Альберт Швейцер в своем труде «Мистика апостола Павла» пишет: «Мистика находит свое выражение в эллинистическом богословии Игнатия и Евангелии от Иоанна; в сочинениях Августина и в текстах, приписываемых Дионисию Ареопагиту; ее можно найти у Гуго Се-Викторинского и других схоластов, у Франциска Ассизского, Мейстера Экхарта, Сузо, Таулера и других отцов немецкой богословской мистики; она говорит устами Якоба Беме и других протестантских еретиков-мистиков; мистическими являются гимны Терстегена, Ангелуса Силезиуса и Новалиса; в работах Шлейемахера мистика стремится выразить себя на языке Церкви»[[14]](#endnote-14).

Это можно объяснить тем, что в современном западном понимании понятие мистики связывается с индивидуальным мистическим опытом, а не с общецерковным соборным сознанием и опытом, который интерпретирует мистику в свете Божественного откровения. Вот как это понимает западный исследователь: «Западное христианство, главным образом под влиянием Августина, со временем пришло к пониманию мистического как относящегося к субъективному душевному состоянию. Например, Жан Жерсон, канцлер Сорбонны в XV веке, понимал под мистической теологией «опытное знание о Боге, достигаемое в объятих соединяющей любви». Здесь мы видим формулировку, соответствующую современному использованию термина в качестве указания на состояние сознания, превосходящее обыденный опыт благодаря соединению с трансцендентной реальностью»[[15]](#endnote-15).

**Научное определение мистики**

В настоящее время существует много научных определений мистики. Для примера можно рассмотреть некоторые из них. Так, например, в философском энциклопедическом словаре за 1983 г. помещено определение мистики в редакции С.С. Аверинцева. Под мистикой он понимает религиозную практику, имеющую своей целью переживание в экстазе непосредственного единения с Абсолютом[[16]](#endnote-16). С этим определением согласны и многие современные философы и религиоведы. Так, доцент кафедры истории философии Санкт-Петербургского государственного университета Л.В. Цыпина в своем докладе «Христианская мистика: концептуальное своеобразие и исторические типы» считает, что «данное определение представляется наиболее удачным из всего массива известных определений»[[17]](#endnote-17). Но как бы к нему ни относились философы и религиоведы, это определение составлено в духе диалектического материализма и не совсем точно отражает сущность мистики в целом, тем более в православном понимании. Другой словарь «Dictionary» в разделе «Мистика Христианская» дает более точные понятия, определяя мистику как опыт непосредственного переживания соединения с Богом: «Человеческая душа стремится не только к знанию о Боге, но и к живому соединению с Ним. Такое соединение есть цель всего бытия человека, поскольку Бог есть Всесовершенное Существо и соединение с Ним есть источник духовного блаженства»[[18]](#endnote-18). Конечно, «опыт» по сравнению с практикой отражает более правильное отношение к мистике, особенно православной, но православная мистика не ограничивается только одним опытом.

В современном западном философском понимании под мистикой понимается «сакральная религиозная практика, направленная на достижение непосредственного сврехчувственного общения и единения с Богом в экстатически переживаемом акте Откровения, а также система теологических доктрин, ставящих своей задачей концептуализацию и регулирование этой практики»[[19]](#endnote-19). Свое определение дает «Cвободная энциклопедия – Википедия»: «Христианский мистицизм – это стремление к общению с Богом, единению с Ним или же к осознанному познанию Бога через прямой опыт, интуицию, инстинкт или озарение <…> Этот подход и способ жизни отличается от других форм христианской практики своей целью достижения единства с Божественным»[[20]](#endnote-20).

В этом же ключе определяет мистику и английская исследовательница Evelyn Underhill. По ее мнению, мистика это «выражение или проявление врожденного стремления человеского духа к совершенной гармонии сверхчувственного порядка вещей, точно так же, как может звучать теологическая формула этого порядка»[[21]](#endnote-21).

Перечисленные исследования – каждое со своей стороны – дают существенную характеристику мистики и в общенаучном понимании этого явления предлагают ее всестороннее определение, но все вместе и каждый в отдельности не отражают сущность православной мистики. Такие понятия, как религиозная практика, переживание в экстазе, общение с Абсолютом и другие не употребляются в православном богословии. Также православный опыт богопознания и богообщения не ограничивается экстазом, и более того, экстаз – это крайне редкое явление даже в аскетической православной практике. Наконец, стремление человека к богопознанию отражает только одну сторону мистики.

Особенность научного понимания мистики состоит в том, что представители этого лагеря не признают реальности духовного мира, личного духовного бытия души, Бога как личности. Главным китерием истины они признают суждение человеческого разума. Бог является понятием ноуменальным, и о Нем можно говорить как об идельном принципе Абсолюта или Божества.

Таким образом, понимание мистики было неоднозначно на протяжении XIX-XX вв. как по форме, так и по содержанию, и в настоящее время нет единого подхода к этой проблеме. Но природа человека такова, что он, действительно, не может обойтись без мистики: он состоит из души и тела, и это взаимообщение так или иначе всегда проявляется, так как человеческий дух всегда стремится к своему Первообразу. Однако потерянный вследствие грехопадения путь к Богу человек не может найти с помощью рационального исследования или даже посредством того опыта, который ему предлагает современная научная мистика.

**Православная мистика**

Понимание православной мистики имеет формальную и содержательную сторону. В первом случае мистика связана с употреблением самого термина, а во втором – с пониманием содержания и сущности мистики. В настоящее время в православном богословии нет официального формального определения мистики, и то, что сейчас православное богословие понимает под мистикой, не всегда имело идентичное значение в истории Церкви. Но одно несомненно: учение о стремлении человека к Богу и непосредственному общению с Ним всегда было неотъемлемой частью христианского вероучения и христанского образа жизни.

Мистика в православном понимании толкуется с позиции ортодоксального богословия, проверенного многочисленным и многократным опытом как каждого верующего христанина, так и в особенности проверенного мистическим опытом тысячи христианских подвижников: апостолов, мучеников, исповедников, аскетов. Такого количества и качества мистического опыта, какой дает нам православная церковь, нет ни в научной базе научного осмысления мистицизма, ни в практике любой религии мира. Как говорил Н.А. Бердяев, «про христианство одинаково можно сказать, что оно самая мистичная религия в мире»[[22]](#endnote-22). Христианство, исходя из опыта миллионов верующих людей, доказывает существование и души как субстанции, и духовного мира как действительной, живой, реальности, и Бога как личности, и постоянное живое и сознательное общение между Богом и человеком как таинственный мистический процесс.

Нетрудно заметить, что православное восприятие мистики и мистицизма фактически сводится к боговедению или богопознанию (мистика как процесс общения и единения с Богом) и богословию (мистицизм как система богословских дисциплин, задающих направление этому процессу). Все известные варианты мистики имеют неразрывную и органическую связь с определённой религиозной догматикой и этикой, даже если эта связь явно не прослеживается или вовсе отрицается. По свидетельству исследователей мистического опыта самых разных религиозных традиций, мистика всегда имеет глубокие догматические корни, и вообще всей духовно-аскетической жизни гармонично сопутствует догматическое сознание, причём даже в том случае, когда оно формально отвергается. В равной мере данное положение относится и к этическому содержанию духовной жизни.

Для православного понимания духовной жизни характерен синтез догматики, этики и мистики, то есть полное единодушие между этими составляющими, по слову св. Симеона Нового Богослова: «*… если кто не имеет непогрешительной веры* (догматика) *и добрых дел* (этика)*, на того никак невозможно низойти благодати Святого и поклоняемого Духа* (мистика)*…*»[[23]](#endnote-23).

В святоотеческом подходе богословие рассматривается как составная органическая часть всецелого служения человека Богу – не умозрительная, интеллектуальная дисциплина, а опытное богообщение, причастие[[24]](#endnote-24). Чрезвычайно важно, но еще недостаточно осознанно то, что в этом случае мистика и мистицизм, понимаемые как богопознание и богословие, обретают не только антропологическое, но и онтологическое основание и измерение. Они одновременно обращены и к «внутренней», и к «внешней» культуре человека и человеческого сообщества: индивиду и социуму, личности и обществу. Причины их сложной взаимосвязи коренятся в известной автономности индивидуальной человеческой природы и способе бытия человека как существа, реализующего своё бытие только в общении, поскольку «… бытие означает жизнь, а жизнь означает общение»[[25]](#endnote-25).

Все вышеизложенное перекликается с заявленной, но до сих пор так по существу и не развитой идеей «соборности» не только мышления и сознания, но всего человеческого бытия в целом, на которую, в частности, указывает С.Н. Трубецкой в своем известном труде «О природе человеческого сознания»[[26]](#endnote-26). Между тем в современном православном богословии проблема соотнесённости мистики и мистицизма, богопознания и богословия в вышеизложенной трактовке их воздействия на человеческое бытие должна, на наш взгляд, осознаваться в контексте сущностных свойств Церкви: «*…человек был создан, чтобы осуществить Церковь»,* потому именно с такой позиции возможно «*… различить отблеск истины Церкви даже в самых разных формах человеческого общения … , подчёркивая “церковную” природу всякой человеческой природы и отмечая тем самым состояние подлинности человеческого бытия до его изменения и повреждения*»[[27]](#endnote-27)*.* Только на этих основаниях можно понять и объяснить то влияние, которое религия всегда оказывала и продолжает оказывать на человека и человеческое сообщество, определяя тот или иной культурный и цивилизационный тип.

**Исторический экскурс**

В православном богословии изначально уже встречаются как сами термины из области мистики, так и различные формы понимания и осмысления мистического опыта. Мистика, мистерии, мистагогия – это термины греческого происхождения, и они встречаются на греческом языке как в античной литературе, так и в христианских трактатах начиная с самих текстов Нового Завета и до наших дней. В основе значения слова «мистика» («мystik») лежит греческое слово mysterion, что означает тайна. Другое этимологическое значение этого понятия – от глагола (myein) – означает «закрываться» по отношению к глазам и рту, и здесь в основе понимания мистики лежит отношение объективного мира к миру невидимому. Из латинского языка позаимствованы некоторые термины современной мистики, такие как arcano, occulta, sacramentum. Из них первые два термина употребляются исключительно в нехристианской, вернее даже антихристианской, эзотерической мистике.

В Новом Завете, и особенно в посланиях апостола Павла, в основном все понимание тайн выражается через греческое слово «мистирион» (Еф. 5:32; Кол. 2:2). Само содержание православного понимания мистического опыта наиболее полно раскрыто в христианстве через послания апостола Павла. В этом отношении его многие по праву считают основоположником учения о мистическом опыте. Католический богослов Альберт Швейцер считает, что апостол Павел «создает мистическое учение о бытии во Христе <…> Павел – единственный из христианских мыслителей, у которого есть только мистика единения с Христом»[[28]](#endnote-28).

В период мужей апостольских термин «мистика» также употреблялся, но в особом специфическом значении. На осмысление понятия мистики в это время указывает, в частности, русский исследователь истории Церкви периода мужей апостольских Л.И. Писарев в своей известной работе «Очерки из истории христианского вероучения патристического периода»[[29]](#endnote-29). Что касается самого содержания мистического учения и мистического опыта, то в период мужей апостольских оно уже начинается раскрываться в полной мере. Многие христианские категории, такие например, как вера, любовь, надежда, в учении мужей апостольских толкуются именно в мистическом понимании. Особого развития достигло учение о единении человека со Христом. Так, Л.И. Писарев, определяя мистическую направленность мировоззрения мужей апостольских на примере святого Игнатия Богоносца, пишет: «У последнего мистический оттенок носит мысль, когда он говорит, что Сам Христос живет в нас, и мы составляем храмы Его – настолько тесно связанные с Его целокупной личностью, что все мы в целом и по частям являемся «богоносцами, храмоносцами, христоносцами, святоносцами, во всем украшенными заповедями Иисуса Христа»[[30]](#endnote-30).

Климент Александрийский определяет путь истинного мудреца к совершенству и единению с Богом следующим образом: «Вера есть некое внутреннее благо, духовным и таинственным образом сообщаемое душе; она находит Бога не долгим путем особого рода философских исследований, а в простоте <…> Отсюда для христианина, возрожденного верой и возросшего в ее лоне, возникает настоятельная необходимость при содействии божественной благодати и в меру своих сил стремиться к познанию о Боге <…> Познание скоро довершает внутреннее очищение; оно вводит в нас желанную преобразующую силу <…> Неким таинственным образом оно из одного света вводит в свет новый и больший, и так до тех пор, доколе очищенный от малейшей скверны не возведен будет в высшие обители покоя. Познание и постижение, таким образом, научают истинно мудрого созерцанию Бога лицом к лицу, возводя душу к такому совершенству»[[31]](#endnote-31).

Кроме этого, у некоторых христианских писателей этого периода тайна «мистирион» начинается отождествлятся с откровением Христа, на что указывает, в частности иг. Феогност (Пушков)[[32]](#endnote-32). Так, Тертулиан в трактате «О душе» пишет: «Кому открылась истина без Бога? Кем познан Бог без Христа? Кто постиг Христа без Духа Святого? Кто стяжал Духа Святого без таинства веры?»[[33]](#endnote-33) или: «От Бога же, обещавшего и благодать Духа Святого всякой плоти, и то, что Его рабы и Его прислужницы будут прочествовать и видеть сны, должны считаться исходящими те сновидения, которые будут соединены с самою благодатью: достойные святые, проческие, содержащие откровение»[[34]](#endnote-34). Святые отцы III-IV вв. употребляют термины «тайноводство» или «тайноводственное учение»[[35]](#endnote-35). У них почти не встречается такое понятие, как мистическое богословие, но они во всей полноте выработали и сформировали учение об основных мистических категорях, таких, например, как богообщение, богопознание, богоуподобление, боговидение, обожение, Божественное откровение, благодать, духовные дарования. В учении святых отцов этого периода вся жизнь человека пронизана мистическими стремлениями и преживаниями, особенно осмыслением единения человека с Богом в мистическом акте любви. Особенно это проявляется в учении свт. Григория Нисского. Вот как об этом пишет Луи Дюпре: «Григорий описывает мистическую жизнь как инициированный божественным эросом процесс гнозиса, приводящий к исполнению естественного желания души соединиться с Богом, образ Которого она носит. Несмотря на сходство души с Богом по происхождению, ее мистическое восхождение является медленным и болезненным процессом, завершающимся в темном неведении – в мистической ночи любви»[[36]](#endnote-36).

Наконец, в трудах свт. Дионисия Ареопагита употребляется термин «мистическое богословие» как таинственное восхождение души к непостижимому Богу. Этот процесс в православном вероучении получил название апофатического, или отрицательного богословия. В корпусе сочинений свт. Дионисия Ареопагита особое место занимает трактат «О мистическом Богословии», наиболее ярко выражающий идею духовной жизни человека как мистического восхождения души к Богу. Сходными идеями наполнены и все его сочинения. Так, например, обращаясь к Тимофею, своему ученику, он говорит: «Ты же, дорогой Тимофей, усердно прилежа мистическим созерцаниям, оставь как чувственную, так и умственную деятельность и вообще все чувственное и умозрительное, все не сущее и сущее, и изо всех сил в неведении устремись к соединению с Тем, Кто выше всяких сущностей и ведения»[[37]](#endnote-37). Понятие мистического богословия свт. Дионисий раскрывает и в послании к Титу: «Подобает разуметь, что богословское учение двояко: одно – неизреченно и таинственно, другое – явленно и постижимо <…> Одно убеждает и делает связной истину говоримого, другое же действует и утверждает в Боге ненаучными тайноводствами»[[38]](#endnote-38). В комментариях на это послание прп. Максим Исповедник замечает: «Символическому же богословию не свойственно убеждать и доказывать, однако оно может производить некоторое неявное эффективное божественное действие, каковое утверждает и как бы основывает во Христе способные к видению таинственного созерцательные души посредством мистических, или символических, загадок – посредством не словом объясняемых таинств, но молчанием и откровением осияний Божиих просвещая ум для уразумения неизреченных таинств»[[39]](#endnote-39).

Св. Максим Исповедник продолжил развивать это направление богословской мысли христианского вероучения. В своем аскетическом трактате «Мистиагогия» он, толкуя сочинение свт. Дионисия «О церковной иерархии», раскрывает догматическое и мистическое содержание Божественной Литургии, которую он в буквальном смысле слова называет «мистической Евхаристией»[[40]](#endnote-40). Свое же сочинение он пишет для того, чтобы и другие упражняли и развивали «свои способности в исследовании вещей божественных. Тогда посредством этого всесветлый луч тайнодействий, соразмерно постигаемый ими, становится доступным для них, и они, обволакиваемые любовью, привязываются к нему»[[41]](#endnote-41). Мистика свт. Дионисия и прп. Максима Исповедника получила свое развитие в трудах последующих богословов, притом не только восточных, но и западных. Особого расцвета и, можно сказать, завершения она получила в трудах свт. Григория Паламы. Епископ Порфирий (Успенский), первым начавший переводить труды святителя на русский язык, называет учение свт. Григория и афонских исихастов мистическим[[42]](#endnote-42). И действительно, мистическое содержание своего учения раскрывает сам святитель Григорий Палама на Константинопольском соборе 1341г.: «Наша добродетель и наше подражание Богу делают нас только способными к единению с Богом, а самое единение это, неизглаголанное, производит благодать. Посредством ее Бог весь приобщается ко всем достойным, и все святые всею полнотою своею приобщаются к Богу, всего воспринявши в себя Бога и за восхождение к Нему в награду получивши Его Самого, так что Он, по причине соединения души с телом, удостаивает и самое тело Своего присутствия»[[43]](#endnote-43).

На этом процесс развития православного мистического богословия завершается, а после падения Константинополя приходит в относительный упадок, но полностью не теряется, а проходит через трудные дни испытаний для православного востока, и им питаются истинные подвижники благочестия, и все те, кто ищет истинный путь богопознания, обращаются к этому источнику христианского знания.

В период упадка Византийской империи многие православные богословы перехали на запад и перенесли с собой и греческую философию, и мистическое богословие. Это в первую очередь Георгий Гемист Плифон (1355-1452); Георгий Трапезундский (1396-1486); Виссарион Никейский (1396-1472). Запад, восприняв восточно-православную мситику и сочетав ее со своими собственными наработками, начал создавать новые формы в собственной преработке и в соответствии со своим сложившимся миропониманием. Так, в XII в. католические монахи аббатсва Сен-Виктор соединили мистику блаженного Августина с греческой мистической теологией и сформировали новый путь мистики, который резко отличался от восточного, а затем разделился на три основные ветви, вплоть до эзотерического понимания мистики.

Расхождение между восточной и западной мистикой наметилось еще со времени блаженного Августина. Первоначально движущая сила мистики заключалась в онтологическом аспекте: человек создан по образу и подобию Божьему, и он, как образ, постоянно стремится к своему Первообразу. Греческое богословие понимало человека – творение – как личность, которая отлична от Личности Бога, но тождественна ему по образу и подобию. Имея нечто родственное с Богом, человек стремится исполнить свое призвание соединиться с Богом в мистическом единстве Богопознания и Богоуподобления. С помощью подвига и постоянного отрицания внешнего мира и его образов душа очищается от греха и становится способной к единению с Богом. Но ни у свв. отцов Каппадокийцев, ни у Дионисия нет и намека на то, что душа растворяется в Боге и теряет себя как личность. Человек становится Богом по благодати, но не по существу. И хотя человек онтологически подобен Богу, но природа человека не одно и то же, что природа Бога, она тождественна Богу, но сотворена. И по причине своей тождественности с Богом душа становится сопричастной Божественной Славы, достигая наивысшего единения в Любви, в которой сочетаются и природа, и воля Бога, ибо Бог есть Любовь. Таким образом, душа родственна с Богом и уподобляется Творцу в Его Божественных свойствах.

В то же время Блаженный Августин описывает Божественный образ, скорее, в психологическом восприятии. Бог для души есть источник и наивысшая цель. И здесь душа имеет как бы внешнее сходство, душа устремляется к Богу как своему «архетипу»[[44]](#endnote-44) и постепенно соединяется с Богом. Здесь на первое место выступает принцип аналогии, а не тождества. Но как свт. Дионисий, так и блаженный Августин не выходят за рамки догматики и сохраняют сам стрежень богословия.

В свою очередь, когда восточное богословие попадает на почву западного представления, оно уже значительно искажается. Первая ветвь западного мистического богословия была представлена мистикой католической церкви. В этом отношении значительный вклад внес известный католический теолог–мистик Жан Жерсон (1363-1429), который находился под влиянием свт. Дионисия Ареопагита и воспринимал его традиции. В 1400г. он написал двухтомный труд «О Мистической теологии». Английский исследователь мистики William Harmless по этому поводу пишет: «Средневековый католический богослов Жан Жерсон (1363-1429) в своем труде «Мистическая теология» дал следующее определение мистики: «Мистическая теология – это опытное познание Бога, которое проходит через объятия всеобщей любви»[[45]](#endnote-45). Переживание любви к Богу у него носит менее созерцательный характер и более чувственный, такой же, как и в мистике Франциска Ассизского, а затем Игнатия Лойолы. Жан Жерсон своим учением дал толчок для развития нового направления в мистике – индивидуализма. Так, мистика образа у него отступает перед более личным и более индивидуальным мистицизмом любви.

Вторая ветвь западной мистики – мистики индивидуализма – началась с постепенного процеса выхолащивания догматическо-богословского учения. Этому способствовало два фактора: упадок духовно-нравственного состояния общества и «соблазн» философией. Так, в это время западное богословие уже восприняло философию Аристотеля в толковании неоплатонизма.

«Соблазн философией» сначала привел к схоластическому богословию, когда все веручительные истины и догматы начали проходить «проверку» оправдания разумом. «Система церковных догматов должна была найти свое оправдание пред разумом»[[46]](#endnote-46), – отмечает В. Вильденбанд. Затем человек, превознесшийся ученостью, «стал искать в самом себе мерило для познания и суждения о вещах»[[47]](#endnote-47), в том числе и божественных. Это вызвало произвол в богословских суждениях, а духовно-нравственный упадок породил, в свою очередь, чувство свободы, уверенность в своих собственных силах и неограниченную надежду на собственный разум. Человек начал в прямом смысле слова боготворить свой разум; выросли новые потребности, новые стремления, и человек поставил перед собой новые задачи. Он взбунтовался против Бога, против диктата католической церкви. Мистические идеи он начал искать не только в философии, но и в сектах, которые были заражены гностическими идеями. Эта мистика учила, что истина, в том числе и христианская, не может быть найдена в догматах богословской науки, так как эти догматы потеряли силу, и в лучшем случае являются лишь внешними «символами» истины, сама же истина «покоится в глубине верующей души, заключающей в себе самой глубочайшее и единственно истинное познание Бога»[[48]](#endnote-48). В результате этого возникли учения, которые извратили христианское миропонимание. Основные положения заключались в следующем: Бог творит природу из своей сущности, значит вся природа божественна; если вся природа божественна, значит она имеет божественные достоинства; следовательно, Бог и природа могут меняться местами. Далее возникло понимание того, что если «Бог во всем», то и «все есть Бог», Бога как личности не существует, и человек также имеет божественную природу. Образ Божий в человеке дает считать человека тождественным по природе с Богом, следовательно, человек потенциально может стать Богом. Таким образом, мистика как стремление к богоуподоблению превращается в стремление к богостановлению по существу. В мистическом единстве стирается граница между человеком и Богом, и человек становится сам Богом. Это была мистика Реформаторства, протестансткая мистика.

Наконец, возникла и третья ветвь западной мистики. Кроме созерцания, человек начал искать земной выгоды и чувственных удовольствий в том числе и в мистике. Он начал изучать природу и увидел, насколько могуществен его разум в ее познании. В связи с этим возникли и новые потребности и вопросы, нельзя ли подчинить себе всю природу и властвовать над ней в своих целях? Ведь если человек в потенции Бог, то почему нельзя? К этому его побуждала не только философия и гностическое учение, но и возникшая и процветавшая в это время еврейская мистика каббалы. Постепенно человек начал искать рычагов управления природой и другими людьми. Таким образом возникли оккультные учения, которые породили крайние формы мистицизма и эзотеризма. Суть оккультно-мистических учений сводилась к тому, что в человеке скрыты тайные «божественные» силы, и их нужно активировать с помощью определенных методов, ритуалов, медитации, общения с духами природы, в том числе и с демонами, и тогда человек приобретет такое могущество, что сможет проникать своим разумом в любые тайны природы и сможет властвать над природой неограниченно.

Таким образом, мистика в своем развитии на западе разделилась на три ветви: католическая мистика, протестантская мистика, которая затем трасформировалась в научную мистику, и эзотерическая мистика.

**Состояние мистики на востоке**

В отличие от западного направления мистики, в восточном богословии сохранилось истинное предание, и, хотя внешние трудности не давали возможности развитию богословской мысли, они же и не давали возможности развития вольнодумства и произвола, как это имело место на западе.

Развитие богословской мысли и православное понимание мистики пришло в упадок после падения Константинополя. Православное богословие потеряло научно-теоретическую базу, однако от этого не выродилось. На протяжении долгого времени оно оказывало воздействие на ищущие Бога умы как внутри Константинопольского Патриархата, так и на Руси, куда в основном и переместился духовный центр православия после падения Константинополя. Условия для развития богословской мысли на Руси нельзя было назвать благоприятными. В допетровские времена русское богословие еще не оформилось в системную область знаний, а с петровскими реформами в Россию проникло западное понимание не только мистики и догматики, но и вообще всего христианского богословия. И только в конце XIX – начале XX вв. произошел аткивный подъем развития богословия именно в его православном понимании. Русское богословие начало осознавать чужеродную примесь и активно искать пути очищения. Это происходило и в отношении православного понимания мистики. Здесь нужно отметить, что этому во многом способствовала связь русского богословия, русского православия с Афоном. Афон сыграл огромную роль в сохранении православного понимания как богословия, так и самого образа жизни не только в России, но и во всем православном мире. После падения Константинополя развитие богословской мысли почти прекратилось, но православие, выражаясь светским языком, не потеряло нучно-технической базы. Афон сохранил православные традиции, в том числе и мистическую православную традицию, которая в XIV в. получила название исихазма. Многие монастыри Руси, монастырские уставы, мистико-аскетические традиции, возрождение умного делания были связаны с Афоном[[49]](#endnote-49).

Огромную роль в развитии богословской мысли на Руси сыграл афонский монах прп. Максим Грек (+1530г). Кроме этого, с Афоном связаны издатели и переводчики Добротолюбия на славянский язык: Паисий Величковский (+1794г.) и его ученик Платон, а также монахи-святогорцы из Вятской губернии и монахи Пантелеймоновской обители Сергий и Азар[[50]](#endnote-50). В XIX веке на Афоне началось мощное возрождение монашеской жизни при поддержке Русским Престолом паломников из России. Это не осталось без влияния и в России: увеличилось количество изданий Свято-Пантелеймонова монастыря, усилился перевод аскетической литературы с греческого на русский язык. Кроме этого, свт. Феофан Затворник перевел весь свод Добротолюбия на русский язык. Возможно, все эти обстоятельства и оказали воздействие на православное понимание богословия в конце XIX – начала XX вв. в России.

**Православное понимание мистики в России в начале XX века**

В конце XIX – начале XX века в России активно начала развиваться мистико-аскетическая мысль, базирующаяся на святоотеческом понимании догматики, мистики и этики. В этом контексте осмысление мистики также получило православное понимание. И это на том фоне, что в то время отношение к мистике было неоднозначным, а порой даже враждебным не только в научно-философской среде, но и среди богословов, а также в обыденном сознании верующего человека.

Если термин «мистика», начиная с XVII века, стал употребляться как имя существительное во Франиции, а затем распространился по всей Европе, то в XIX веке термин «мистика» начал прочно входить в обиход православного богословия, но не в западной интерпретации, а именно в свете святоотечского понимания.

Многие иерархи, богословы Русской Православной Церкви обратили внимание на те идеалы, которыми жила православная церковь в первые века христианства. Это стало возможным в силу того, что изучение святых отцов стало доступным как в оригинале, так и в переводе. Историю Церкви, древних монастырей, жития святых, мучеников, аскетов начали изучать по источникам. Все это стало производить «открытия» в умах многих исследователей христианского вероучения: догматического мистического и этического, – и стало понятно, что много христианских идей и идеалов или забыто, или искажено. Все эти идеалы во всей своей совокупности как раз и можно определить термином «мистика». Но в связи с тем, что понятие мистики на западе имело иной смысл и содержание, православные богословы стали делать акцент на том, что истинное понимание мистики может быть только в интерпретации святоотеческого наследия восточной церкви. Факически по содержанию это есть истинный путь богопознания, истинный путь ко спасению. В таком понимании русские богословы стали раскрывать православное понимание мистики с начала XX века и до сего дня.

Так, например, И.В. Попов начинает свою статью «Идея Обожения в древней церкви» таким образом: «Идея обожения, которая в современном богословии является совершенно забытой, составляла самое зерно религиозной жизни христианского востока»[[51]](#endnote-51). А ведь идея обожения связывает воедино все категории христианского вероучения и является высшей формой мистического учения. «Идея обожения, – продолжает И.В. Попов, – была центральным пунктом религиозной жизни христианского востока, вокруг которой вращались все вопросы догматики, этики и мистики. Она облечена, быть может, в такие формы древней философии, которые недоступны нашему пониманию непосредственно без комментариев. Но ее зерно – жажда физического обновления – составляет существенную часть всякой религии»[[52]](#endnote-52).

Другой исследователь Л.И. Писарев в предисловии к своему труду «Очерки из истории христианского вероучения патристического периода» обращает внимание на то, что «все наши курсы догматического богословия – известные системы догматики преосвященных: Макария, митрополита Московского; Филарета, архиепископа Черниговского; Сильвестра, епископа Каневского, и протоиерея Малиновского», как вся совокупность христианских вероучительных истин, построена и изучается «вне связи с историческими условиями, при котрых сложился этот материал, как единое целое общехристианского сознания»[[53]](#endnote-53). Поэтому он и ставит задачу – провести «историческое обозрение фактов религиозного сознания, как оно отразилось в древней христианской письменности, в творениях свв. отцов и учителей Церкви»[[54]](#endnote-54). Потребность в таком подходе, как считает автор – и с этим нельзя не согласиться, – вполне сегодня назрела еще и потому, что «современные рационалистичесике секты, «растущие как грибы после дождя», как выражался Игнатий Богоносец по адресу гностиков, составляют плоть от плоти и кровь от крови современных течений протестантского богословия, а свои более глубокие корни скрывают еще в древности – в тех еретических сектах, которые были антитезой для богословствования свв. отцов и учителей древней Церкви»[[55]](#endnote-55). Что же касается непосредственно мистического учения, то и оно, по словам П. Минина, «представляет, можно сказать, еще девственную ниву, или черзвичайно мало возделанную. Эта нива еще ждет своих работников»[[56]](#endnote-56). Как считает автор, «ни догматическое учение, ни этика, ни Богослужение с его символикой, ни основные формы религиозной жизни – аскетизм, монашество – не могут быть осмыслены без углубления в мистические истоки духовной жизни Востока»[[57]](#endnote-57).

Особое внимание соотношению догмата, мистики и этики уделял М.А. Новоселов, философ и богослов XX в., имя которого, к сожалению, не стало известно широкому кругу его современников в связи с гонениями на Церковь, развязанными советским правительством. В своей книге «Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве» он отмечает: «...три элемента существенны в христианстве – догматический, этический и мистический; где выпадает один из них, там неизбежно замечается не только неполнота, но и искажение Христовой Истины, там невозможно и правильное духовное развитие. Особенно ярко сказывается это в тех случаях, когда явно и решительно отрицается один (а тем более два) из указанных выше трех элементов»[[58]](#endnote-58). Синтез догматики, этики и мистики М.А. Новоселов обосновывает, опираясь на Священное Писание. В таинстве Крещения, о котором говорит ап. Петр во 2-й главе Деяний, исследователь выделяет единовременно и догматический, и этический, и мистический аспекты: «Слыша это (т. е. речь ап. Петра – прим. М.А. Новоселова), они умилились сердцем и сказали Петру и прочим апостолам: «Что нам делать, мужи братия?» Петр же сказал им: «Покайтесь (момент этический), и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа (момент догматический) для прощения грехов; и получите дар Святого Духа (Деян.2:37-38) (область мистическая)»[[59]](#endnote-59).

Таким образом, сущность мистики начала осмысляться и возрождаться в том православном понимании, которое имело место в период от начала существования Церкви до XIV века.

И в настоящее время, хотя и нет единого формального определения мистики, но понимание ее основных категорий и идей в современном богословии строится в русле православного вероучения.

Православная мистика – это не только форма религиозного сознания, но и образ жизни, и она отражает сущностные характеристики религии. В этом понимании православная мистика имеет два подхода. Первый – это сочетание общецерковного учения о Божественном Откровении и образа жизни каждого христианина, духовный путь которого руководим Святым Духом. И второе понимание мистики как высшей формы религиозного сознания и образа жизни, как идеал христианской жизни – это когда человек вступает в непосредственное общение с Богом, насколько это только допустимо в условиях земной жизни. С одной стороны, мистика охватыват всю жизнь христианина, и для этого есть формальные условия и признаки, с другой, благодать Божия способна выходить за рамки всех границ побеждать уставы естества.

Христос призывал всех: «Будьте совершенны, как соверешен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48), но степени соврешенства бывают разными, и если человек более хочет «быть совершенным» (Мф. 19:21), то он, как верный раб, войдет в Царствие Небесное. Апостол Павел также учит о превосходнейшем пути христанской жизни (1Кор. 12:31). Прп. Иоанн Лествичник по этому поводу также пишет: «Из всех созданных Благим и Преблагим и Всеблагим Богом <…> разумных существ <…> одни суть други Его, другие истинные рабы, иные рабы непотребные, иные совсем чуждые Его, а другие, наконец, хотя и немощны, однако противятся Ему»[[60]](#endnote-60).

**Мистическое содержание**

Мистический путь начинается как подлинный способ человеческого бытия, становление его как личности, определяющей свое отношение к жизни временной и жизни вечной. Мысленно выходя за пределы временной жизни, человек начинает размышлять и осмысливать назначение, смысл и цель своего бытия. И тогда он вдруг замечает и осознает неопределенные внутренние проявления, состояния, переживания своего «я» и чувствует в себе, с одной стороны, силу, которая влечет его к бесконечности, а с другой – иную силу, которая пытается это стремление заглушить. Таким образом, в человеке проявляется взаимодействие его душевных и телесных сил как общение между душой и телом.

Человек как уникальное творение Божие, состоящее из души и тела, изначально предопределен для постоянного общения с духовным миром. Как об этом говорит свт. Лука Войно-Ясенецкий, «дух человеческий имеет общение с миром трансцендентным, вечным, живет в нем и сам принадлежит вечности»[[61]](#endnote-61). Поэтому в человеческом сознании постоянно возникают и проявляются духовные явления как реакция и результат общения между душой и телом человека. Эти явления носят как душевно-психологический, так и духовно-мистический характер. «Между телом и духом существует постоянная связь и взаимодействие. Все то, что происходит в душе человека в течение его жизни, имеет значение и необходимо только потому, что всякая жизнь нашего тела и души, все мысли, чувства, волевые акты, имеющие начало в сенсорных восприятиях, теснейшим образом связаны с жизнью духа. В духе отпечатлеваются, его формируют, в нем сохраняются все акты души и тела»[[62]](#endnote-62), – пишет свт. Лука.

Но человек также осознает и иное стремление к бесконечному, стремление к Богу. Так, Н.А. Бердяев отмечает: «В мистике во все времена раскрывался мир внутреннего человека и противостоял миру человека внешнего <…> Мистическое погружение в себя есть всегда выход из себя, прорыв за грани. Всякая мистика учит, что глубь человека – более чем человеческая, что в ней кроется таинственная связь с Богом и миром»[[63]](#endnote-63).

Также и свт. Лука указывает на то, что христианская религия – это постоянное восхождение человека к Богу. «Христианское вероучение зиждется на самых высоких и светлых понятиях – о Боге, о человеке и взаимоотношениях их. Христианская религия учит об исключительном достоинстве человеческой личности. Человек есть образ и подобие Божие. Образ Божий в человеке – это отражение свойств Творца: разум, воля, свобода, влечение к добру. Подобие – это уподобление Творцу, как в смысле духовного совершенствования, так и возделывании и преобразовании природы»[[64]](#endnote-64).

Человек как творение Божие постоянно тяготеет к своему Творцу, и между человеком и Богом также постоянно существует взаимное общение, имеющее сугубо индивидуальный характер и содержащее в себе великую тайну человеческого бытия. Это общение можно назвать мистикой человеческого духа.

Мистика заключена в основных религиозных положениях всякой традиционной религии, вероучении, этике, ритуале. Мистика – первичный элемент любой религии. Говоря о религии, свт. Лука отмечает: «Религия – есть общение с Богом (воссоединение). И об этой именно религии должна идти речь. Религия – как переживание – очень сложна. Непосредственное и специфическое переживание, дающее общение с Богом, – есть молитва <..>, как мистическое устремление, как полет духа, как духовный экстаз, как вера и чувство…»[[65]](#endnote-65).

Религия – это духовный институт, где каждый человек предопределен к богообщению. Каждый человек есть живая клетка единого организма религии, или, как учит христианская церковь, единого Тела Христова. Эти клетки постоянно находятся в общении как друг с другом, так и с Первоисточником – Богом. И это общение с Богом есть личное общение, которое воспринимается на уровне личного сознания. Это процесс постоянный, но трудно поддающийся осознанию даже со стороны самого человека, непосредственно в нем участвующего. Этот процесс есть процесс мистический, и он составляет основу православного понимания мистики.

Еще из текста Священного Писания Ветхого Завета видно, как Бог постоянно общался в мистических видениях с человеком. Так, мы постоянно встречаем в тексте Священного Писания такие выражения, как «Бог явился...», «Господь сказал...»: «И явился ему Господь у дубравы Мамре ...» (Быт.18:1); «Господь явился Аврааму и сказал ему…» (Быт.12:7). Все эти явления имеют мистический характер и заключают в себе наставления и повеления Бога для человека, то есть возвещают волю Божию человеку. Так, во Второзаконии Господь говорит народу израильскому через Моисея: «Итак, люби Господа, Бога твоего, и соблюдай, что повелено Им соблюдать, и постановления Его и законы Его и заповеди Его во все дни». (Втор. 11:1). На основе этих явлений и по прямому повелению Божьему формировалась ветхозаветная религия и религиозные отношения между человеком и Богом.

Таким образом, мистика отражает связь человека с Богом, но если религия – это связь всего человечества или церкви с Богом, которая имеет определённые законом, установленные правила, то мистика – это личная таинственная связь человека и Бога. Между Богом и человеком существует связь и притом постоянная, и эта связь представляет собой глубокий и таинственный процесс. Как человек состоит из души и тела и между ними постоянно существует связь и взаимоотношение, так же и постоянно человек общается с Богом.

Преп. Макарий учит, что Господь «благоволил же о едином человеке, с ним вступив в общение, в нем почивая. Видишь ли, в этом сродство Бога с человеком и человека с Богом? Как небо и землю сотворил Бог для обитания человеку, так тело и душу человека создал Он в жилище Себе»[[66]](#endnote-66).

И эта связь, живая, сознательная, целеустремленная, личная (персональная, т. е. представляющая собой общение личности с Личностью), как раз отражает и определяет сущность мистики.

На наш взгляд, следует отметить еще одно очень существенное явление, характерное для православной мистики, которое не учел ни один из авторов научных определений этого понятия, – это то, что не только человек стремится к общению с Богом, но и Бог снисходит добровольно в сердце каждого человека, что и составляет взаимообщение. Преп. Макарий Великий по этому поводу учит: «Нет иной такой близости и взаимности, какая есть у души с Богом и у Бога с душою»[[67]](#endnote-67).

«Я есмь испытующий сердца и внутренности; и воздам каждому из вас по делам вашим» (Откр. 2: 23). «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр.3: 20)… – вот в этом и сущность таинственности этого процесса. И в основу православного понимания мистики можно с уверенностью поставить слова Христа: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17:3). Итог же для совершенной формы мистики богопознания – обожение в Царствии Небесном, ибо достигшие жизни вечной «узрят лице Его, и имя Его будет на челах их» (Откр. 22:4). Таким образом, в мистическом процессе пересекаются и богопознание, и наследование жизни вечной в Царствии Небесном как реальном месте обожения всего человека.

Таким образом, православная мистика – это постоянный процесс взаимообщения Бога и человека, в результате которого человек получает от Бога личное откровение и силу для достижения вечной жизни. «Посему душа <...> нигде не находит себе упокоения, как только в Едином Господе. И Господь ни к кому не благоволит, как только к единому человеку»[[68]](#endnote-68), – учит преподобный Макарий Египетский.

В основе общения человека с Богом лежат две воли: воля Бога как самобытного Творца человека и Его желания, чтобы все спаслись, «в разум истины пришли», «ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин.3:16), и воля человека, которую Он же вложил при его сотворении как стремление к своему Творцу.

Божественное откровение в мистическом опыте играет существенную роль, и можно сказать, что без Божественного откровения мистика как таковая состояться не может. Это будет пустое напряжение психических сил и переживаний человека, и даже если человек войдет в состояние экстаза, и будет слышать голоса и видеть видения, то все это будут иллюзии измененного состояния сознания или же бесовская прелесть, ведущая к погибели. Мистический акт только тогда совершается, когда человек, вняв призыву Бога, устремляется к Нему через личный опыт: молитвы, аскетического делания, богомыслия, созерцания или участия в богослужении. И во время этого духовного делания он получает от Бога откровение, которое и осознает как откровение, которое оставляет добрый след в душе и благотворно влияет на душу человека, хотя тот до конца может и не осознавать его содержание и значение в его жизни. Главным критерием истинности мистического единения и настоящего Божественного откровения является изменение образа мыслей и образа жизни человека и, особенно, как учат святые отцы, наличие покаяния. Бог есть главное действующее лицо в мистическом процессе. Он посылает Сына и сообщает о жизни вечной. Он дарует путь богопознания как средство к вечной жизни. На пути богопознания Бог открывается человеку, а не человек открывает Бога или подвергает Бога исследованию. Человек, подчиняя себя Богу, познает Его благость. Человек может через познание себя как образа Божия познавать и Бога, но все, что он познает, познает через волю Божию, через откровение Божие. Познать Бога без Бога человек не способен.

Итак, основным и исходным пунктом православной мистики есть признание бытия Бога как Личности и бытия души человека, которая вместе с телом образует человека как индивидуума и как личность, неповторимую и вечную. Главной особенностью человеческой личности является наличие врожденной потребности в богообщении, богопознании, боговидении как самом тесном единении души человека с Богом. Отсюда наличие в человеке постоянного стремления к Богу. Бог же является бесконечным Совершенством, поэтому и стремление к Богу в человеке есть стремление к совершенству, и, наоборот, стремление к совершенству есть стремление к Богу. Это стремление представляет собой не единичный акт, но процесс постоянный и таинственный. Для этого у человека есть органы восприятия Божественного общения: око сердечное и ухо душевное.

Каждый человек, тем более христианин, имеет врожденную потребность в богообщении. Царь Давид говорит об этом: «Сердце мое говорит от Тебя: «ищите лица Моего»; и я буду искать лица Твоего, Господи». (Пс. 26:8). И еще в другом месте: «Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже! Жаждет душа моя к Богу крепкому, живому: когда приду и явлюсь пред лице Божие!» (Пс.41:2-3).

Таким образом, есть два основных закона духовного совершенства. Первый: Бог по великой любви Своей промышляет о человеке и ведет его всеми путями ко спасению, к общению с Собой, и в этом общении наиболее ярко проявляется любовь Бога к человеку. «Из всех евангельских догматов самым главным является догмат о том, что Бог из-за любви к человеку Сам становится человеком <...>, именно из-за любви к человеку, дабы призвать его к бессмертию и совершенству <...> Сын Божий становится Сыном Человеческим, дабы сыны человеческие стали сынами Божиими». И в этой догматике логически развивается и вся христианская мораль»[[69]](#endnote-69), – пишет свт. Лука. Второй закон – это основная духовная потребность человека – неудержимое стремление к Богу к самому тесному единению с Ним, в этом есть высшее благо для человека. В процессе богообщения человек и получает неизреченные переживания и откровение тайн божественного домостроительства о роде человеческом. На пути богообщения и богопознания человеку всегда содействует сам Бог или непосредственно открывая ему тайны, или в виде знаков, символов, или возвещая Свою волю через ангелов или святых. Это процесс мистический, и его можно назвать православной мистикой. Начинается он от купели Крещения.

Православный христианин в купели Крещения получает Благодать Святого Духа, который постоянно управляет его поведением, направлением мысли, состоянием чувств. Так, Марк Подвижник отмечает: «Благодать непрестанно пребывает с человеком <...>, действует она многообразно, как хочет, промышляя о пользе человека. Иногда огонь возжигается и разгорается более, иногда же тише и умереннее. Самый свет по временам более возгорается и сияет, иногда же удаляется и бывает сумрак <…> Некоторым же во свете явилось знамение креста, и впечатлелось во внутреннем человеке. Некогда случилось, что человек в молитве пришел как бы в исступление и видит себя стоящим в алтаре в церкви <…> В другое время являлось как бы некоторое светлое одеяние, какого нет на земле в веке сем <…> В иное время (сей свет) непрестанно был виден в сердце, и отверз внутренний, глубочайший и сокровенный свет, открылся новый, светлый мир вместе с Господом хвалящийся и славословящий»[[70]](#endnote-70); «Господь может тем же образом являться и всем при Нем находящимся, но одним так, другим иначе, по мере веры каждого, открывая им различные созерцания»[[71]](#endnote-71). Свт. Григорий Палама также осмысливает мистическую сторону христианской жизни: «Делателям Правды и поклонникам Истины Он являет Себя и вверяется им и Своим озарением радует их»[[72]](#endnote-72). Однако на человека воздействует и иной духовный мир, мир падших духов, который через искушение и внушение различных греховных помыслов старается совратить его с пути богопознания. Авва Исайя по этому поводу замечает: «Не доверяй себе, хотя бы казалось тебе, что имеешь нечто доброе пред Богом; ибо нас отовсюду окружают враги»[[73]](#endnote-73).

Таким образом, человек постоянно находится в общении с духовным миром. Это общение имеет свои законы, свои особенности. Оно малоизреченно и усваивается иногда интуитивно и бессознательно, но иногда сознательно и явно. Но оно чисто индивидуально, и то, что происходит в душе каждого человека, идущего путем богопознания, покрыто тайной для окружающих, а порой даже для самого человека. Эта тайна иногда приоткрывается, но уловить ее, показать, описать в полной мере невозможно, и эта относительность богопознания отражена, в том числе, и в апостольских посланиях. Так, апостол Павел пишет: «Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится… Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицем к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан». (1 Кор. 9:10-12)

Таким образом, полное понимание этой тайны богопознания к человеку приходит только в будущей жизни. Это и есть мистический путь православного христианина. Он состоит из видимой стороны и невидимой. Так, например, Церковь систематически призывает христианина к покаянию. Но как именно в человеке происходит осознание глубины своего падения, как он ее начинает видеть и как в нем происходит переворот, изменение духовного и нравственного состояния, когда он вдруг начинает каяться, подобно блудному сыну, – это описать невозможно. В жизни каждого христианина этот процесс занимает особое место.

«Бог, будучи бесконечною благостью и всесовершенною любовью, всегда желает приобщить человека к полноте Своей жизни, ввести его в действительное общение с Собою и тем открыть для человека неиссякаемый источник вечной жизни и вечного блаженства»[[74]](#endnote-74), – отмечает известный богослов рубежа XIX-XX столетий, профессор Санкт-Петербургской духовной академии С.М. Зарин. – Но степень богопознания и богообщения всецело зависит от духовно-нравственного состояния самого человека: «Живой союз любви человека с Богом возможен и в действительности бывает тогда, когда Бог находит в человеке черты сходства с Собою, в его нравственном состоянии и направлении видит единство, общность с содержанием Своей Божественной жизни»[[75]](#endnote-75).

Не всякий человек может в равной степени приобщиться к процессу богопознания и не каждый в равной степени может познать Бога – здесь все зависит от духовно-нравственного совершенства самого человека, от веры, стремления, напряжения свих духовных и телесных сил человека: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5:8).

**Основные аспекты православной мистики**

Мистика имеет свои аспекты, в которых выражает существенную сторону духовного бытия человека как личности. К основным аспектам мистики можно отнести онтологический, гносеологический психологический и аксиологический аспекты. Все они тесно переплетаются между собой и в чистом виде не выступают, но и имеют свои особенности. Все они касаются основных духовных врожденных качеств человека, его способностей и потребностей.

Главный – **онтологический** – **аспект мистики** составляет образ Божий в человеке, по которому он создан Богом и является как бы духовной матрицей или духовным генетическим кодом личности.

Бог создал человека по Своему образу, и благодаря этому человек носит в себе врожденную идею о своем Создателе и обладает врожденной потребностью устремляться к уподоблению Богу.

Авва Дорофей по этому поводу говорит: «Бог, сотворив человека, всеял в него нечто Божественное, как бы некоторый помысл, имеющий в себе, подобно искре, и свет, и теплоту. Помысл, который просвещает ум и показывает ему, что доброе и что злое: это называется совестью, а она естественный закон»[[76]](#endnote-76).

Сотворение человека по образу Бога является фундаментальной истиной и точкой отсчета для восприятия человеком онтологических начал Творца. «Человек имеет духовное богоподобие не только как разумно-нравственное существо, одаренное познанием истины, волей к добру и ведением красоты, но прежде всего как ипостасный дух. В своем личном самосознании он имеет образ божественной ипостаси»[[77]](#endnote-77), – отмечает русский богослов рубежа XIX-XX вв. прот. Сергий Булгаков.

Человек сотворен по образу ипостасного Бога, и перед ним стоит онтологическая задача – самому стать совершенной ипостасной личностью и достигнуть состояния обожения в мистическом опыте и сойтись с «Ним в едину Ипостась»[[78]](#endnote-78). И, как считает о. Сергий Булгаков, «человек, созданный по образу Божию, через осуществление в себе богоподобия, предназначен к обожению»[[79]](#endnote-79). Обожение же осуществляется не только по отношению к душе, но и к телу, которое также предопределено к вечному блаженству: «Обожение не есть физическое или магическое действие над человеком, но внутреннее благодатное действие в человеке, которое совершается при участии человеческой свободы <...> Это есть жизнь во Христе, совершаемая Духом Святым. Здесь человеческое усилие таинственно сочетается с Божественным даром богосыновства. Силою обожения. Усилие это должно взять всего человека»[[80]](#endnote-80). Нося в себе образ Божий, человек свидетельствует о бытии Божием. Так, известный русский богослов, профессор библейской истории Казанской духовной академии Я.А. Богородский в своей статье «Происхождение человека» пишет: «В этом выразилось намерение Его сотворить существо во свидетельство о Себе, существо, которое в области мира удостоверяло бы бытие Творца. И в самом деле, ни одна тварь во всем чувственном мире не свидетельствует так ясно и столь громко о бытии Божием, как свидетельствует человек одним бытием своим»[[81]](#endnote-81). Но человек также создан и по подобию Божиему. С одной стороны, подобие относится к онтологии человека. Что касается подобия Божия в человеке, то, по мысли Я.А. Богородского, «когда Бог положил в Своем совете создать человека, как подобие свое, то это значило, что Он вознамерился даровать ему некоторые из таких свойств, которые принадлежат Его собственному существу. Эти свойства суть: духовность (по душе), разумность, свобода, вечное продолжение личного бытия и все те добрые начала природы человека, которые побуждают его стремиться к Богу, приближаться к Нему и в которых лежит основание едва вместимых для человеческого ума слов Спасителя мира: «будьте совершенны, якоже Отец ваш небесный совершен есть» (Мф. 5:48)»[[82]](#endnote-82).

**Другой аспект мистики – гносеологический**. Он вытекает из подобия Божия в человеке. Фактор подобия есть не только онтологический, но и гносеологический, и это не только наличие стремления к Богу, но непосредственно сам путь духовного совершенства как путь богопознания, путь богоуподобления. Заповедь Божия «будьте совершенны» – это и практическое достижение с помощью особого рода знания совершенства. Гносеологический и онтологический аспекты тесно переплетаются между собой в единой цели. И цель пути духовного совершенства есть обожение. Одно из средств гносеологического познания есть созерцание.

«Созерцание», которое иногда мы понимаем как богомыслие, является в своем первичном значении результатом высокой степени подвижничества. Нам, находящимся в миру и житейской суете, оно почти недоступно. Св. Макарий Великий так переводит это состояние: «Всякий должен знать, что есть очи, которые внутреннее сих очей, и есть слух, который внутреннее сего слуха. И как эти очи чувственно видят и распознают лицо друга или любимого, так очи души достойной и верной, просвещенным божественным светом, духовно видят и распознают истинного Друга сладчайшего и многовожделенного Жениха-Господа, как скоро душа озарена достопоклоняемым Духом. И таким образом, душа, мысленно созерцая вожделенную и единую неизглаголанную красоту, уязвляется божественною любовию, настраивается ко всем духовным добродетелям, и вследствие сего приобретает беспредельную и неистощимую любовь к вожделенному для нея Господу»[[83]](#endnote-83).

Относительно осмысления созерцания у прп. Феодора Студита читаем: «Монах есть тот, кто на единого взирает Бога, Бога единого желает, Богу единому прилежит, Богу единому угодить старается, мир имеет к Богу, и мира между другими виновником бывает <…> Тогда душа пребывает в покое от пагубных страстей: что и есть мир иметь к Богу через Господа нашего Иисуса Христа, в коем установившись, душа радуется радостию великою и услаждается сладостию ненасытимую, любя входить в помышление о Боге и углубляться в созерцании неизреченных Его величий, до забвений себя самой»[[84]](#endnote-84).

Человек предрасположен к мистической деятельности в том числе и посредством интеллекта. Он способен воспринимать, перерабатывать и до определенной степени осознавать мистическую информацию. Конечно, есть ряд аспектов духовной жизни, которые не доступны его сознанию и находятся за его пределами, но человек может их воспринимать подсознательно, и в этом процессе участвуют все составные части головного мозга. Свт. Дионисий Ареопагит так осмысливает степень возможности познания человеком мистического: «Божественное открывает себя и бывает воспринимаемо в соответствии со способностью каждого из умов». В комментарии на это место св. прп. Максим Исповедник пишет: «Не потому, говорит он, Бог открывается каждому в соответствии с его силой, что Ему жалко открыть больше, но – чтобы соразмерностью боговедения соблюсти справедливость; ибо это свойство справедливости – отмерять каждому по достоинству. Знание о Боге ведь безмерно, но мы-то нуждаемся в мере. Ведь если бы нам было открыто непомерно, нам было бы не спастись, – как и телесному оку не выдержать прямого взгляда на солнце»[[85]](#endnote-85). Преподобный говорит, что знание о Боге безмерно, т.е. Бог воздействует на человека одинаково. Подсознание воспринимает это воздействие, но осознать премудрость Божию человек может только в той степени, в какой он готов, не только физически, но и духовно.

**Аксиологический аспект** мистики своим основанием сочетается с православной аскетикой. Сущность его заключается в том, что образ Божий в человеке в результате грехопадения затемнен и его нужно очистить. Процесс обновления образа Божьего в человеке идет путем изменения образа жизни и переосмысления земных ценностей по сравнению с ценностями вечными. Этому учит православная аскетика. В аксиологическом аспекте мистика открывает нам закон догматического сознания того, что духовный мир не однородный, но имеет иерархию и разделен на два противоборствующих лагеря. Это убеждение дано нами из Божественного откровения и подтверждено многократно в мистическом опыте.

**Психологический аспект** мистики – это выработка определённых навыков мышления. С началом христианской жизни вначале меняется образ мыслей, а затем и образ жизни. Это, в том числе, и борьба с помыслами. Мистический акт – это различие помыслов, которые от Бога и которые от диавола. Это работа совести и в то же время и интеллектуальная работа.

«Когда упражнением в добродетели мы взойдем к созерцанию и когда украсим и очистим нашего внутреннего человека, изыскивая скрытое в нас самих божественное сокровище и вновь рассматривая находящееся внутри нас Царство Божие, тогда мы распинаем себя миру и страстям»[[86]](#endnote-86), – отмечает свт. Григорий Палама. Псхологическое мышление неразрывно связано с мозгом человека. Об этом учили и некоторые свв. отцы. Так, интересное сопоставление раннехристианского понимания строения мозга и мистики можно найти у египетского аскета III в. Евагрия Понтийского: «Когда, наконец, ум начинает чисто и бесстрастно молиться, тогда бесы нападают на него уже не слева, а справа. Они образно представляют ему славу Божию и принимают вид чего-либо угодного чувству, так что ему кажется, будто он уже совершенно достиг цели молитвы. Это, как сказал преизобилующий ведением муж, происходит от страсти тщеславия и от беса, прикасающегося к определенному месту мозга»[[87]](#endnote-87).

**Догматическое сознание православной церкви.**

Божественное Откровение, данное в евангельском благовести Иисусом Христом, стало семенем или той закваской, которая, попав на почву души человека, начала бродить и приносить плоды. Во всей полноте в человеческом естестве заработали все душевные и телесные силы, просветился его разум в познании Божественного промысла о мире и человеке. Загорелся пламень стремления души к Богу. Человек начал ощущать в себе живительную силу, и в глубине его сознания и подсознания просветлился образ Божий. Такие внутренние силы, как воздействие Божественной благодати, осознаны были человеком и оформлены в словесные формулы, которые затем получили название догматов.

«Догматы, – по определению св. прп. Иустина Поповича, – это богооткровенные истины веры, содержащиеся в Святом Откровении и хранимые, изъясняемые и сообщаемые Церковью как Божественные, животворящие и неизменные правила спасения»[[88]](#endnote-88). Догмат самым непосредственным образом связан с мистическим процессом богообщения как воздействия на человека Божественного разума через Божественное Откровение, так и в усвоении Благодати Божией и невидимым руководством человека Святым Духом на его жизненном пути. Прот. Сергий Булгаков, осмысливая догмат о Св. Троице, отмечает неразрывную связь догматики и мистики: «Догмат Св. Троицы есть не только вероучительная формула, но живой и непрестанно развивающийся христианский опыт, факт жизни христианина. Ибо жизнь во Христе соединяет со Св. Троицей, дает ведение любви Отчей и даров Святого Духа. Нет христианской жизни вне познания Св. Троицы»[[89]](#endnote-89).

Христианское вероучение сочетает в себе основные религиозные положения догматики, этики (или морали) и мистики, что соответствует трем составляющим религии: Бога, человека и связи, или общения, между Богом и человеком. Догматическая сторона как учение о Боге, определение Божества, усваивается умом, логическим пониманием; этика как поведение человека и переживание общения с Богом принадлежит чувству; но степень напряжения, понимания, переживания и осознания общения с Богом – это сила воли, и самое главное в этом общении – это личное откровение Бога человеку. Это таинственный, мистический, процесс, и познается только опытно. Св. Марк Подвижник, автор ряда мистических и аскетических сочинений, по этому поводу пишет: «Призывай Бога, чтобы Он отверз очи сердца твоего, и тогда увидишь пользу молитвы и чтения, уясняемого опытом»[[90]](#endnote-90).

Уже на заре христианской эпохи многие осознавали значимость единства веры и жизни, догмата и духовно-нравственного состояния, их единства, взаимосвязи и освящения благодатью Святого Духа. Так, в своей церковной истории Евсевий Памфил пишет: «Мы, верующие в Него (Христа), чтим Его не только устами и звуком слов, а всем нашим душевным складом; мы предпочитаем исповедание Его самой нашей жизни <...> Мы народ новый и имя христиан действительно недавнее, только что узнанное всеми народами, но жизнь наша и весь наш образ поведения, согласный с догматами благочестия, не недавно придуманы нами, но были соблюдаемы с самого возникновения человечества; древние боголюбивые люди по естественному побуждению жили именно так»[[91]](#endnote-91). Это почитание Бога является основой христианской жизни человека, изначальным утверждением основ его бытия.

**Развитие догматического мышления**

Каждый крестившийся и принявший благодать Святого Духа уже не имеет покоя, так как он исполнен действием благодати Святого Духа и становится на опытный путь богопознания. Первое, что он начинает делать, – это изменять образ жизни и изучать Благую весть Евангелия. С этого и начиналась проповедь Христа: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное». (Мф. 4:17). И вот здесь каждый по мере своих духовных и телесных способностей усваивает тайны Небесного Царства. Постепенно на личном опыте и в общении с единомышленниками начинает вырабатываться богословская мысль – первая попытка привести в систему христианское вероучение. Эта потребность возникла тогда, когда начали иссякать те духовные дарования и обильный источник откровения, который имел место в апостольский период. «Богословская мысль здесь идет как бы ощупью, не по одним каким-либо определенным руслам, но разбрасываясь во все стороны, делая неловкий шаг вперед и вновь отступая назад»[[92]](#endnote-92), – так считает исследователь догматического богословия профессор А. Спасский. Уже из книги Деяний видно, что церковь встала на путь борьбы, подвига, в котором, по законам Евангельского духовного развития, и заключался путь духовного совершенства церкви в целом и каждого христианина в отдельности. И на этом пути усовершенствование богословской мысли совершалось в направлении наибольшего сопротивления или со стороны внешнего мира, или со стороны духовного внутреннего противления. Все послания апостолов, и в особенности апостола Павла и апостола Иоанна Богослова, как раз и строились по этому принципу. Решая проблемы, возникавшие в первохристианских общинах, они решали и догматические, и этические, и мистические проблемы и трудности, которые возникали у их современников. Обладая обильным даром благодати Духа Святого, они оставили потомкам непреложные вероучительные истины, которые затем были богословски обработаны, приведены в систему и стали основой догматического вероучения церкви. Те проблемы и трудности вероучительного или этического характера, которые возникали у первых христиан, по сути универсальны, так как универсальна и человеческая природа. В каждом христианском поколении эти проблемы возобновляются, и их необходимо решать. Кроме этого, в процессе исторического развития человечество и сама христианская Церковь постоянно сталкивается и новыми проблемами духовного характера. Ведь искушения никогда не прекращались, и в различные исторические периоды Церковь Божия оказывалась гонима. Каждый раз, когда возникали новые проблемы и требовались решения, Бог посылал богомпросвещенных людей и посредством обильного дарования Святого Духа и давал им откровения, как устроить Свою Церковь. И соборным решением Церковь как столп и утверждение истины стоит до сих пор, и врата ада не могут ее одолеть. Но фактом остается то, что прежде утверждения богословской мысли в качестве непреложной истины – догмата, проходила напряженная работа как богословской мысли, так и испытания ее на опыте жизни. Здесь фундаментальные исследования вероучительных истин всегда были испытываемы и проверяемы жизнью – не только аскетической, но, в первую очередь, мистической. Так, А. Спасский указывает: «Каждый церковный писатель строит свою систему богословия, пытается самостоятельно проникнуть в глубину христианского учения о Триедином Боге и разъясняет его сообразно духу времени, своему философскому образованию и индивидуальным наклонностям»[[93]](#endnote-93). И здесь еще важно добавить, что развитие богословской мысли зависит, безусловно, также и от чистоты жизни христианского писателя и его мистического внутреннего устороения. Каждый черпает «свое содержание из Св. Писания и Св. Предания, то есть, из тех же источников, которыми пыталась и вся позднейшая догматическая деятельность церкви»[[94]](#endnote-94). Также каждый церковный исследователь получает удостоверение в правильности своего богословского построения и от соборного одобрения, и от проверки на опыте, и от божественного личного мистического откровения. Характер Божественного откровения строится всегда по принципу того, что каждое новое откровение никогда не должно противоречить предыдущему и не противоречить общецерковному Откровению. Это критерий истины каждого Божественного откровения. Развитие богословской мысли всегда шло в связи с построением богословских систем, которые состоят из теоретического построения и практического воплощения в жизнь. И когда между ними находится гармоническая взаимосвязь, они становятся живыми и действенными. Критерием их истинности являются свидетельства святости жизни Церкви и христиан, которые своей жизнью и откровениями, получаемыми от Бога, и духовными дарованиями доказывают истинность данной догматической системы. Когда же богословская система превращается в одно только теоретическое учение о Боге, не связанное живой нитью с конкретной жизнью каждого христианина, возникает схоластическое богословие, оторванное от жизни и не дающее ни силы, ни знания и не имеющее оправдания в мистической жизни христианина. Это приводит к возникновению ересей, расколов, сект. Все ереси, как правило, возникают из-за неправильного отношения к Божественному Откровению. Сначала возникают сомнения в истинности слов, сказанных в Евангелии, затем ересиархи «получают» свои личные откровения, которые противоречат Священному Писанию, но не противоречат личному убежеднию еретика. Личное мнение при этом становится для него критерием истины.

Мистическое оправдание догматики совершается в Церкви постоянно, в частности в церковном Богослужении и особенно в Литургии, когда человек не символически, а существенно усваивает догматы: на только букву, но дух и силу. В Литургии, где невидимо соединяется небо и земля, и происходит самый сильный накал, самый существенный мистический процесс в жизни человечества. В Литургии человек проходит мистическое испытание, процесс духовной трансформации. Богослужебные тексты, если рассмотреть весь годичный круг богослужения, содержат все догматические формулировки и все правила всех семи Вселенских соборов. Символические священнодействия священника, пение, иконы, роспись – все это формирует мощный духовно-мистический фон и имеет огромную силу воздействия на сознание и подсознание, на сердце и на всю природу человека. И если человек участвует в приобщении Святых Христовых Тайн, он существенно соединяется со Христом и становится одна плоть, а через это существенно становится единым Телом Христовым вместе со всеми молящимися. В суточном кругу богослужения сформировалась своя догматическая система богословия, которую усваивает не только мудрец или ученый, но и всякий, сознательно участвующий в Литургиии, становится богословом. Вне богослужения догматическая система превращается в теоретическое изучение богословия, в схоластику. Догматическое усвоение требует объязательной практики и опыта. Этот опыт и получает человек в богослужении.

Святитель Феофан по этому поводу пишет: «Наши храмы со своим, многознаменательным устройством, со своим благолепием и глубоко-таинственным богослужением – суть воистину училища премудрости Божественной, – всеобъятной, изъясняющей – и нынешнее, и грядущее, и наше, и всего мира состояние и действование. Возьми ты Всенощную, она представляет нам все течение миробытия от начала до пришествия в мир Христа Спасителя <…> Возьми Божественную Литургию: она представляет всю земную жизнь Господа и Спасителя нашего с Его рождением, возрастанием, исходом на проповедь, страданием, воскресением и вознесением на небо. А в этом не все ли, в лицах и действиях, изображается дивное домостроительство нашего Спасения?!»[[95]](#endnote-95); «Таково-то наше Богослужение! Итак, ходи на него неопустительно, – слушай, внимай, размышляй о том, что поется, читается и действуется в продолжении его, – и будешь все более и более умудряться во спасении в Боговедении. Бывают же такие, кои, не умея читать, а только поучаясь в том, что предлагает святое Богослужение, до того умудряются, что ясно и определенно могут объяснить всякую истину святой веры нашей»[[96]](#endnote-96).

**Мистическое оправдание аскетизма**

В тесном единстве с догматикой и мистикой находится и православная этика: духовно-нравственные законы, или Заповеди Божии, даны человеку Богом также посредством Откровения. В Православной Церкви они составляют необходимое условие для достижения богообщения и боговидения и опытного усвоения догматов. По существу, исполнение Заповедей Божиих – это главное условие опытного усвоения догматов, данных нам в Откровении. Здесь этика пересекается с мистикой. Главное направление Заповедей Божиих для человека – это борьба со страстями и пороками, с его греховной природой. Страсти и пороки, с одной стороны, являются чем-то чужеродным человеку, с другой, если они переросли в навык, то как бы отождествляются с природой человека. И здесь православная этика указывает на непрерывную борьбу со страстями и искоренение их из человеческой природы: «Ведется внутрь нас непрерывная, междоусобная брань»[[97]](#endnote-97). Эта борьба иногда именуется отречением от ветхого человека, от его падшей природы.

После борьбы и очищения человек становится способным познать Бога, получить благодатные, мистические духовные дарования и войти в единение с Богом. В этом отношении православная этика как будто перекликается с мистикой неоплатонизма, которая учит что «нравственная деятельность человека должна носить отрицательный характер, характер очищения»[[98]](#endnote-98). Это очищение имеет трехступенчатый характер: очищение от чувственности, отрешение от мышления и экстаз как отрешение от самосознания, что равносильно слиянию с Единым. Исследователи мистики неоплатонизма утверждают, что неоплатоническая мистика является образцом для всех видов мистики по ее отношению к этике. «Неоплатоническая этика является типичной для мистицизма. В ней мы находим черты, которые роднят между собой мистиков всех времен и стран. Эти черты суть отрицательное отношение к практической деятельности, тяготение к созерцанию, экстаз. Меняются направления этих ступеней жизни, варьируется теоретическое обоснование этики, но основная линия поведения и его тенденция остаются одними и теми же, без всякого изменения»[[99]](#endnote-99), – отмечает исследователь мистики неоплатонизма П. Минин. Но по существу, эта схожесть чисто внешняя. Ни по внутреннему содержанию, ни по конечной цели мистика христианская и мистика неоплатоническая ничего общего не имеют. По учению неоплатонизма, высшей формой мистической деятельности и ее конечным моментом является экстаз: «В своем конечном моменте экстаз, по Плотину, есть отречение человека от сознания и самосознания, отречение от своего «я» как определенной индивидуальности. При этом та высшая простота, которой достигает на этой ступени душа, рассматривается как синоним Обожения»[[100]](#endnote-100). В православной мистике цель и итог мистических откровений никакого отношения к экстазу не имеют, и более того экстаз как православная мистическая категория играет второстепенную роль, иногда даже не желательную. По учению прп. Иоанна Кассиана Римлянина, «конец нашего обета, как сказано, есть Царство Божие, а назначение наше, т.е. цель – чистота сердца, без которой невозможно достигнуть оного конца»[[101]](#endnote-101). И этот путь – путь духовного совершенства – не только одно желание человека и напряжение человеческих сил, но и мистическое содействие благодати Божией. «Невозможно достигнуть евангельского совершенства, без этих усилий и трудов, также и этими одними трудами никто не может достигнуть совершенства без благодати Божией <…> Ибо Он Больше, чем мы, желает и ожидает нашего совершенства и спасения»[[102]](#endnote-102), – продолжает прп. Иоанн Кассиан.

Христианская этика строит идеал христианской жизни, и человек, равняясь на этот идеал, строит и свою личную жизнь. И здесь и идеал, и равнение на идеал совершается человеком в мистическом единстве с Богом. Прот. Сергий Булгаков по этому поводу пишет: «Этика для православия религиозна, он есть образ спасения души, указуемый религиозно-аскетически»[[103]](#endnote-103). Человек и учится, и воспринимает, и усвояет законы духовной жизни под воздействием благодати Божией. В этом отношении православная этика имеет видимую сторону: нравственное учение и внешнее поведение человека, и внутреннюю сторону, и внутреннее устроение человека, и его невидимую связь с благодатью Божией.

«Посему, тех, которые пребывают в служении и усердно все делают из ревности по вере, из любви к Богу, со временем сие самое приводит к ведению самой Истины; потому что Господь открывает душам их и учит их сопребыванию Духа Святаго»[[104]](#endnote-104), – пишет по этому поводу прп. Макарий Египетский.

Началом и концом христианского этического учения является Христос как идеал христианской жизни и Его призыв искать и наследовать Царство Небесное, для того чтобы там соединиться со Христом в мистическое единство. Прп. Иоанн Лествичник говрит: «Христианин есть тот, кто, сколько возможно человеку, подражает Христу словами, делами и помышлениями, право и непорочно веруя во Святую Троицу»[[105]](#endnote-105). Содействие благодати Святого Духа в деле спасения человека – непреложный факт, но он чисто индивидуален, непосредственен и невыразим. Это личный мистический путь каждого христианина в Царство Небесное. Он требует как духовного делания, так и духовного созерцания. «Как полагает Евагрий, – отмечает А.Р. Фокин, – подобно тому, как физическому человеку для того, чтобы хорошо видеть, необходимо два глаза, так и духовному человеку для того, чтобы достичь совершенства, необходимо одновременно и делание, и созерцание»[[106]](#endnote-106). Победа над страстями и пороками – это только первая часть духовно-нравственного восхождения. Побеждая греховные страсти и навыки, человек вместо них насаждает в сердце своей души христианские добродетели, среди которых первое место занимает добродетель любви. Любовь – это мистическая добродетель, так как она соединяет человека с Богом. Преп. Иоанн Кассиан Римлянин, говоря о чистоте сердечной как цели христианской жизни, уточняет, что это цель общая для всех, а цель совершенных или частная цель аскета есть усовершенствование в любви. Совершенство для аскета и состоит как раз в том, чтобы устранить от себя все препятсвия к Любви Божией и посредством послушания познать, что воля Божия есть любовь, и посредством любви соединиться с Богом: «И так посты, бдения, отшельничество, размышление о Священном Писании нужны для главной цели, т.е. чистоты сердца, которая есть любовь»[[107]](#endnote-107).

Именно в любви человек и может в полной мере уподобляться Богу. Уподобляясь Богу, человек познает Его, и, познавая, соединяется с Ним, в первую очередь, в воле. Человеческая воля, подчиняясь во всем Богу, согласуется с Ним так, что образует как бы единую волю. Прп. Иоанн Лествичник пишет: «Как олень, палимый жаждою, желает вод, так иноки желают постигать благую волю Божию»[[108]](#endnote-108).

Так как воля Божия есть любовь, то человек и Бог становятся единым целым в любви. Этот процесс самый реальный и одновременно самый мистический в жизни человека. Уже здесь, в условиях реальной земной жизни, человек видимо и ощутимо в результате аскетического делания меняется, обновляется, преображается и духовно, и телесно и получает духовные дарования и способности видеть и творить чудеса. Христос искупил, освободил человека из власти греха и даровал ему способности достигнуть не только естественного состояния, но и сверхъестесвенного – не только способности быть свободным от греха, но и достичь состояния, когда человек не только не хочет, но и не может грешить. К этому сверъестественному состоянию и призывается каждый человек, ибо в этом состоянии человек имеет возможность быть единым с Богом. Это и есть состояние высшей степени богопознания, это состояние обожения человека – самое совершенное в мистическом отношении состояние человека.

По этому поводу патролог И.В. Попов пишет: «Религиозное упование христианского Востока очень точно выражают следующие сотериологические формулы: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом»; «Сын Божий соделался Сыном Человеческим, чтобы сыны человеческие соделались сынами Божиими»; «Господь принял на Себя наше и, принеся сие в жертву, уничтожил это и облек нас в Свое»[[109]](#endnote-109). Искупление Христа распростряняется на весь род человеческий, но лишь тот достигает его, кто прилагает усилия, кто примет благодать святого крещения, станет единым телом со Христом в Его Святой Церкви и постоянно будет наблюдать, чтобы благодать Божия не отступила от него, того только усилия и будут иметь успех.

Этот путь аскетический, он и есть наиболее мистический. На этом пути Божественная благодать как сверхъестественная сила направляет человека к праведности, управляет волей, и желанием и действиями человека. Человек получает истинные откровения, различной степени озарения, духовные дарования и сверхъестественные способности. Это самая мистичная сторона христианской жизни. «Идея обожения <…> была центральным пунктом религиозной жизни христианского Востока, вокруг которой вращались все вопросы догматики, этики, мистики»[[110]](#endnote-110), – отмечает И.В. Попов.

Основным средством достижения этих добродетелей является, в первую очередь, молитва, которая, с одной стороны, представляет собой средство, с другой – саму добродетель, с третьей – дар Божий. Другие средства: покаяние, пост, целомудрие, бдение, дела милосердия. Начинается путь с борьбы со страстями и отсечения от себя греховных привычек и насаждения в сердце добрых навыков, как это хорошо изображено в поучении прп. Аввы Дорофея. В этом делании отражается психологическая и аксиологическая суть этики, и пересекаются психология и аксиология православной мистики.

Итак, главной христианской добродетелью является любовь. Любовь есть средство для стяжания других добродетелей, есть начало христианской жизни, ее середина и конец. Любовь есть главная заповедь Божия и цель жизни каждого христанина. Любовь и есть главный догмат православной церкви. «Бог есть любовь», как учит св. евангелист Иоанн Богослов.

В любви пересекаются и соединяются все аспекты мистики, все христианские добродетели, и, наконец, все догматические истины исходят из того, что Бог есть любовь. В любви и происходит то мистическое единство человека и Творца, к которому так стремится человеческая душа. Без любви нет созерцания, нет и обожения. Именно состояние обожения есть состояние абсолютной свободы и блаженства в Любви Божией.

Таким образом, этика, догматика и мистика составляют единое цельное православное богословие. И когда догматика превращается в теоретическую систему богословия – схоластику, этика – в пустой морализм, а мистика – в магию и суеверие, нарушается гармония и искажается вероучение. Вне христианской догматики этика превращается в философские категории, о которых можно говорить, но по которым нельзя жить. Такая этика не имеет никакой силы, и тогда вектор морализма получает обратное направление: зло преращается в добро, добро – в зло, или же, как учит оккультизм, добро и зло становятся «одним целым».

Схематически структуру православной мистики с учетом анализа православного вероучения можно определить следующим образом:

1. Богообщение как постоянный мистический процесс присущ каждому человеку. Бог как Любовь постоянно промышляет над человеком и через откровения как общего, так и личного характера сообщает ему свою волю. Человек наделен врожденной потребностью стремления к Богу, которая онтологически заложена в него как в творение Божие, созданное по образу и подобию Божьему. Обладая свободной волей, человек постоянно, неудержимо и добровольно стремится к Богу, если его духовные силы не омрачены грехом. Это присуще каждому человеку вне зависмости от религии. Христанин же, в отличие от не крещенных в Купели Крещения, получает благодать Святого Духа, который неотъемлемо пребывает постоянно в человеке и руководит невидимо его волей, деяниями и помышлениями. Кроме это, человек становится мистически единым телом Христовым посредством членства в Церкви Христовой. Это дает возможность человеку обновлять и преображать всю свою природу, как духовную, так и телесную. И если жизнь человека есть путь в Царствие Небесное, то на этом пути он преисполнен мистичесих процессов. Руководство Духом Святым проявляется в виде откровений, озарений, чудес. Все это посылается каждому человеку, по мере духовного устроения – так, чтобы не повредить его духовному росту. Один может воспринимать откровение в виде сновидений, другой – через духовника, третий – непосредственно от Бога через видение. Человек стремится к богообщению посредством веры, молитвы, любви, надежды, которые могут приобретать такую силу и способность, что также могут творить чудеса. Любовь простирается до полной самоотверженности, до мистической жертвенности, положения жизни за други своя. В таком случае эти христианские категории приобретают мистический характер. Это испытали на себе многие аскеты-подвижники.

Одним из главных условий пути в Царствие Небесное является Богопознание, которое совершается на всех уровнях: богопознание через молитву, размышление, чтение, созерцание. Богопознание требует чистоты сердца («Блаженны чистые сердцем»), которая дается через познание воли Божией, через исполнение заповедей Божиих. Исполнение заповедей Божиих вырабатывает послушание и познание воли Божией. Также тщательное исполнение заповедей Божиих дает возможность осознать свою немощь и приобрести смирение – самую мистическую и необходимую христианскую категорию. Наконец, человек должен уподобиться Богу в самом главном – в любви. Если человек исполняет эти задачи и идет по этим ступеням, он ступает на третью ступень постепенного обновления, преображения своей природы – не только духовной, но и телесной. Это степень обожения, и она начинается на земле, но завершения она достигнет только в будущей жизни. И только тогда человек познает всю полноту Бога лицом к лицу. Главным мистическим явлением на этой ступени является Свет Божий, нетленный Фаворский свет, который освещает душу человека и может иметь даже видимый ощутимый характер радости и блаженства. Это тот свет, которым был освещен Моисей, это можно увидеть и при изучении жития подвижников, например Серафима Саровского. Вот как об этом писал свт. Григорий Палама в изложении оправдания исихастов, прочитанном на Константинопольском соборе в 1341г.: «От дарований Духа, в душе живущих для Бога, бывают духовные отражения и настороения, и умервщления страстности <…> Ежели тело вместе с душою тогда будет участвовать в наслаждении неизреченными благами, то и ныне оно по возможности своей участвует в благодати, даруемой Богом таинственно и неизглаголанно очищенному уму, и само, будучи лучше настроено и освящено, ощущает в себе божественное <…> Ум подвижника, отринувшего житейские блага в чаянии благ жизни будущей, не знающей заботливости о земном, сам неизреченно ощущает божественную благость и телу своему передает сие ощущение по мере преуспеяния в своей благости. А бывающая тогда радость служит душе и телу несомненным удостоверением в том, что провождается житие бессмертное… Когда же достойные сподобятся духовной и сверхъестественной благодати, тогда чувством и умом видят сверхчувственное и превышающее ум, что ведомо одному Богу и испытывающим сие, по слову св. Григория Великого»[[111]](#endnote-111). И далее он пишет: «Это мы узнали из писаний, это мы приняли от наших отцов, это мы изведали своим малым опытом»[[112]](#endnote-112).

Таким образом, опытный путь богопознания от начала и до конца – путь мистический, так как постоянно в человеческом сердце происходят тайные процессы, которые он переживает и может до конца и не понять, но с каждым усилием он исполняется духовной силы, мужества и стремления идти дальше к Богу.

Таким образом, на этом пути духовного совершенства соединены в неразлучное единство догматика, мистика и этика. Но если изъять из этого христианского опыта мистику, мистический процесс богообщения, то все потеряет свое значения, точно так же, как если бы от релиии отнять понимание Бога как личности.

**II часть**

**Причины и основные принципы ложных форм христианского богословия**

Ереси, расколы, секты возникали во все времена истории христианства и своим истоком могли иметь причину в искажении всех трех составляющих религии: догматического учения, этики и мистики. Так, свт. Феофан Затворник пишет: «У нас и вера, и жизнь, и благочестие – все окружено искушениями»[[113]](#endnote-113).

Уже свт. Кирилл Иерусалимский предупреждает, что христианин, для того чтобы сохранить веру непорочную и не уклониться в ересь, должен искать благодати и твердо держаться как догматов, так и чистоты жизни: «Нужна нам благодать Божественная, мысль бодрая и очи осмотрительные, дабы по неведению не съесть вместо пшеницы плевел, и не потерпеть нам вреда. Образ Богопочитания заключается в сих двух принадлежностях, в точном познании догматов благочестия, и в добрых делах: догматы без добрых дел не благоприятны Богу; не приемлет Он и дел, если они основаны не на догматах благочестия. Ибо, что пользы – знать хорошо учение о Боге, и постыдно любодействовать? С другой стороны, что пользы – быть так, как должно, воздержну и нечестиво богохульствовать? Посему познание догматов и бодрствование души есть величайшее приобретение»[[114]](#endnote-114).

**Заблуждения в догматическом вероучении.**

Христос открыл Божественные истины и дал силу и благодать их воспринимать и жить по ним. И начиная уже с апостольского века, многие приходящие в Церковь воспринимали вероучительные истины как посредством сердца, так и посредством ума. Они постепенно уразумевали и составляли определенные формулировки этим истинам. Таким образом, вероучительные истины облеклись в словесную и письменную форму. Как считает свт. Иларион (Троицкий), «Христос не писал курса догматики. Главнейшие догматы христианства точно сформулированы были через столетия после земной жизни Спасителя»[[115]](#endnote-115). Догматическое исповедание с тех пор стало необходимым условием принадлежности к Церкви. Свт. Кирилл Иерусалимский учит: «Прежде всего да положится в основание души вашей учение о Боге… Если же кто положит в основание сердца своего учение о единовластительстве Божием, и уверует в оное, тот истребит всю пагубу злого идолопоклонства и еретического обольщения»[[116]](#endnote-116). Исторически заблуждения в догматическом веручении возникали с двух сторон: когда извращалась сущность, содержание догматов или когда догматы оформлялись в систему, и сама система догматизировалась.

Пример извращения христианских догматов дают нам уже в I во II вв. гностические движения. Безусловно, они особенно интересны тем, что все последующие еретические движения и заблуждения повторяли в своей основе основные заблуждения гностиков.

Вторым примером догматического заблуждения служат догматические споры первых трех веков, в результате которых были отвергнуты еретические догматические заблуждения, и в Церкви сформировалась православная догматическая система.

Наконец, третьей формой догматических заблуждений стало изложение догматического богословия в виде схоластических систем, и этим системам приписывался статус неизменности и непогрешимости.

**Философско-гностические заблуждения и ересь толстовства.**

Гностицизм по своему составу неоднороден, в нем насчитывается множество течений. Так, выделяют «научный», или философский, гностицизм, а также гностицизм примитивный, или практический. «Научный» гностицизм предполагал попытку объединить христианство и философию в единую научно-богословскую систему. Основателями этого течения являются Аристобул (Александрийский иудей, живший во 2-м в. до Р.Х) и Филон, которые пытались совместить богословскую систему иудаизма и философии. «Аристобул являет собой первый пример соприкосновения иудейской общины с греческой философией»[[117]](#endnote-117), – отмечает Люк Бриссон, один из исследователей гностицизма.

Филон пытался найти точки соприкосновения между иудаизмом и греческой философией: «Филон сыграл особо важную роль как посредник между иудейской мыслью и греческой философией; это его начинание во многом определило последующее сближение между христианством и неоплатонизмом. Судя по всему, и Плотин, и св. Августин подверглись его влиянию»[[118]](#endnote-118). В истории христианской мысли подобные вопросы взаимоотношений между религией и философией решали Иустин Философ, Климент Александрийский, Ориген, Августин, свт. Дионисий Ареопагит. Особенно остро эта проблема встала в схоластике XIII в., и до сих пор она полностью не решена. Со стороны языческих философов этой проблемой занимался Плотин и неоплатоники. Свои идеи Плотин оформил в философскую систему, которая впоследствии имела заметное влияние на христианскую мысль и была постоянным соблазном для многих христианских богословов и мыслителей. Вот как об этом высказывается современный христианский мыслитель Люк Бриссон: «Эта история в простоте своей прекрасно отражает, с одной стороны, тот интерес, который будут проявлять друг к другу христианская вера и языческая философия, а с другой стороны – то обоюдное недоверие, которое они постоянно будут испытывать при любом соприкосновении»[[119]](#endnote-119).

Особенно эта проблема развивалась тогда, когда вырождалась духовная жизнь и мистические процессы жизни и богопознания превращались в рационалистическое познание; по слову Священного Писания, «Слово Гоподне было редко в те дни, видения были не часты». (1Цар. 3:1)

Наглядным примером может служить разложение схоластики в XIII в. в Европе. В это время западная система христианского богословия была догматизирована и превратилась из мистического богословия в «научное» богословие, которое пыталось найти оправдание перед лицом разума.

И здесь прав Н.А. Бердяев, который считает, что «в догматах условным языком рассказывается о мистических встречах. Догматы мертвеют и вырождаются во внешний авторитет, когда теряются их мистические истоки, когда они воспринимаются внешним, а не внутренним человеком, переживаются телесно и душевно, а не духовно»[[120]](#endnote-120).

Немецкий современник Бердяева В. Виндельбанд также отмечает, что «схолатическое же направление стремилось не к чему иному, как к такому философскому учению, в котором система церковных догматов должна была найти свое оправдание перед разумом»[[121]](#endnote-121). Но в результате этого стремления богословие пропиталось многими философскими идеями античных философов, и особенно неоплатонизма, что в дальнейшем привело к Реформации и возникновению эзотерической и оккультной философии.

Эти заблуждения повторялись постоянно. Так, в XIX в. в России возникло движение толстовцев, последователей учения Л.Н. Толстого. Резкие суждения Л.Н. Толстого, касающиеся веры, вытекали из того, «что мыслитель слишком доверился своему разуму, который и завел его во многом за пределы правды и содержания»[[122]](#endnote-122). Как известно, Л.Н. Толстой написал обширное сочинение в области религии «Соединение и перевод четырех Евангелий». Это сочинение, так считали его современники, смущало умы многих даже верующих, ибо немало людей смотрели на него как на некоторое новое «откровение». По его словам, он ставит задачу «проверить все и отделить истину от лжи» – задачу, которая поглотила много времени и кропотливого труда на склоне лет великого художника»[[123]](#endnote-123). Толстой ставит пред собой цель – познать Евангелие разумом и на этом познании строит свое мировоззрение и морально-этическое учение. «Я хочу понять так, – пишет он, – чтобы быть приведенным к неизбежно необъяснимому <…> Я хочу понять только так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне, как необходимость разума, а не как обязательство верить. Что в учении есть истина, это мне несомненно; но несомненно и то, что в нем есть ложь, и я должен найти истину и ложь и отделить одно от другого. И вот я приступаю к этому»[[124]](#endnote-124). В своих исследованиях он более доверяет еретикам, чем святым отцам. В частности, он берет некоторые идеи и понимание толкования Евангелия в духе гностического еретика Маркиона. «Еретики маркиониты утверждали: «это иудаисты написали: не пришел разорить закон, но исполнить. Христос же не так сказал, ибо говорит: не пришел исполнить закон, но разрушить»[[125]](#endnote-125). Как считает Д. И. Богдашевский, профессор Киевской духовной академии, будущий арх. Василий, Толстой «подобно маркионитам, желает привести во вражду два завета, и потому делает злонамеренные выдумки»[[126]](#endnote-126). Ересь Маркиона, симпатизировавшего гностицизму, но стоявшего несколько особняком, по своему идейному содержанию сильно напоминает возникшее несколько столетий спустя и взбудоражившее всю Россию учение Л.Н. Толстого. Так, Маркион считал, что Бог Ветхого и Бог Нового Заветов – это абсолютно разные боги: в Ветхом Завете злой бог, а в Новом – добрый. Как следствие, «злой бог» Ветхого Завета «изобрел», по Маркиону, крайне унизительный и неудобный способ размножения, в то время как «добрый бог» до такого бы никогда «не додумался бы». «Было бы совершенно невозможно, – излагает учение Маркиона проф. А.Л. Дворкин, – чтобы Божественный Спаситель мог быть рожден от женщины, поэтому Маркион отметал все, связанное с рождением Иисуса как позднейшую вставку <...> Маркионитская церковь строго отрицала брак, чтобы не помогать низшему творцу в этом отвратительном деле. Отрицая любое иносказание в Ветхом Завете, Маркион отрицал и все пророчества, так как пророки были вдохновлены тем же самым злым и несовершенным творцом»[[127]](#endnote-127). Кончилось тем, что Маркион создал свой канон Нового Завета, и из существующих Евангелий признал только Евангелие от Луки. Л.Н. Толстой же, как известно, будучи сам многодетным отцом, сперва проповедовал безбрачие как наивысшую по сравнению с семейной жизнью форму жизнеустройства, а затем, не довольствуясь каноническими Евангелиями, написал свое.

Толстой создал свою собственную мораль, основанную на разуме и на личных убеждениях, при этом он отвергает в корне благодать Святого Духа в Церкви и резко выступает против догматического вероучения. «Преклонившись пред созданною им же из Евангелия моралью, Л. Толстой далее совершенно отрекся от догматических основ Евангелия, называя их «изуверством» и «созданиями невежественных в христианстве». В объяснении возможности извращения Евангелия он создает целую фантастическую теорию заблуждений в первые века»[[128]](#endnote-128), – отмечает Н.Ф. Федоров.

Таким образом, как считает, например, прот. Георгий Флоровский, «учение Толстого есть скорее особого рода моральный позитивизм, отчасти напоминающий стоиков»[[129]](#endnote-129).

Толстой является ярким примером того, как искажение догматического вероучения приводит к искажению морали и мистики, а это, в свою очередь, ведет к ереси и расколу. «Начал он свое, по результатам богоборческое, дело, – отмечает Н.Ф. Федоров, – с искреннего сердечного искания истины и Бога, но в искании своем он разорил обязательный для этого дела религиозный союз сердца и разума: он доверился своему «старому и крепкому», но все же кичливому и разоряющему уму и пришел к полному разорению для себя тех религозных основ, стихийную силу которых он как художник чувствовал в могучей, родной ему русской народной натуре <…> В заблуждении своем он взамен отвергнутого им живого Бога создал умом своим абстрактные фетиши: человеческий свободный дух, общечеловеческое благо, и им умом своим хотел поклоняться»[[130]](#endnote-130).

Чем обернулось для России толстовство, сформулировал русский религиозный философ Н.А. Бердяев, что интересно, даже симпатизировавший Толстому, называвший его «моральным максималистом», а его учение считавший поиском «совершенной жизни»[[131]](#endnote-131). Однако в 1918 году бердяевская оценка толстовства была весьма категоричной: «Мировая война проиграна Россией потому, что в ней возобладала толстовская моральная оценка войны. Русский народ в грозный час мировой борьбы обессилили кроме предательств и животного эгоизма толстовские моральные оценки. Толстовская мораль обезоружила Россию и отдала ее в руки врага. И это толстовское непротивленство, эта толстовская пассивность очаровывает и увлекает тех, которые поют гимны совершенному революцией историческому самоубийству русского народа. Толстой и был выразителем непротивленческой и пассивной стороны русского народного характера. Толстовская мораль расслабила русский народ, лишила его мужества в суровой исторической борьбе, но оставила непреображенной животную природу человека с ее самыми элементарными инстинктами. Она убила в русской породе инстинкт силы и славы, но оставила инстинкт эгоизма, зависти и злобы. Эта мораль бессильна преобразить человеческую природу, но может ослабить человеческую природу, обесцветить ее, подорвать творческие инстинкты»[[132]](#endnote-132). В конце жизни Толстой отказывается от искусства и всецело уходит в проповедь своего учения, становившуюся все более агрессивной. Так, отвечая на свой же вопрос, «что надо делать человеку, осуждающему существующее устройство жизни и желающему изменить и улучшить его», Толстой рекомендует «не принимать участие в каком бы то ни было насилии, делаемом другими людьми» и объясняет это следующим образом: «…не только не быть полицмейстером, губернатором, судьей, стражником, сборщиком податей, царем, министром, солдатом, но и не участвовать в судах просителем, защитником, сторожем, присяжным» – все это, по Толстому, является насилием. Последователи Толстого – «толстовцы» – в стремлении следовать учению своего гуру уходили из городов, жили общинами, отказывались от какой-либо социальной активности, придерживались строгого вегетарианства. Патриотизм Толстой называет «варварским пережитком» и, вообще, явлением крайне негативным и даже противоестественным: «Патриотизм не может быть хороший. Отчего люди не говорят, что эгоизм может быть хороший, хотя это скорее можно бы было утверждать, потому что эгоизм есть естественное чувство, с которым человек рождается, патриотизм же чувство неестественное, искусственно привитое ему... И потому спасение Европы и вообще христианского мира не в том, чтобы, как разбойники, обвешавшись мечами... бросаться убивать своих братьев за морем, а напротив, в том, чтобы отказаться от пережитка варварских времен – патриотизма и, отказавшись от него, снять оружие и показать восточным народам не пример дикого патриотизма и зверства, а пример братской жизни, которой мы научены Христом»[[133]](#endnote-133). Таким образом, как следствие искажения догматики – неправильно понятой Толстым заповеди «Не убий» – мы видим еще одно чудовищное искажение морали – отрицание значимости понятия родины, отрицание патриотизма и насаждение равнодушия, и, как следствие, вообще нивелирования человеческой личности. Известен интерес Толстого к восточным учениям – буддизму и индуизму – вероятно, отсюда и подобное отрицание всего дорогого для человека: семьи, родины – и в конце концов обращение к безличной восточной нирване.

На протяжении многих веков вопрос отношения христианина к войне был очевиден: христианин обязан защищать веру, защищать Отечество, и воинское служение вовсе не есть нарушение заповеди «Не убий», ибо, презирая воинское служение, дезертируя от войны, человек приносит в жертву свою родину, своих ближних, на что не имеет никакого права; идя же на войну, он ежечасно рискует своей жизнью и приносит в жертву самого себя, положив «душу свою за други своя», по словам Евангелия. (Ин.15:13). Так, в XIV в., когда св. прп. Сергий Радонежский благословил Дмитрия Донского на Куликовскую битву, когда монахи, презрев монашеские обеты, встали на защиту Отечества, вряд ли кому-то приходило в голову осуждать прп. Сергия и русских воинов за то, что они погибели России предпочли «сопротивление злу силой». Об этом пишет русский философ уже XX в. И. Ильин в своей знаменитой книге «О сопротивлении злу силой», явившейся обоснованием духовной и социальной опасности толстовства: «Спросим же теперь, как же мог Преподобный Сергий Радонежский вдохновлять и вдохновить Дмитрия Донского к кровавому побоищу с татарами? Почему же он не считал необходимым ожидать всеобщего татарского покаяния и обращения? ... А ведь он послал еще двух своих иноков убивать татар... Что же, это все было отпадение от христианства и от Православия? И монахи Троице-Сергиевой Лавры, воевавшие в смутное время с воровскими шайками – тоже отпадали от Православия и творили противохристианское дело вослед за преподобным Сергием?»[[134]](#endnote-134).

Ильину понадобилось разъяснять этот вопрос современникам, поскольку в конце XIX – начале XX в. он перестал быть очевиден, во многом благодаря распространению толстовства, идеи «непротивления злу насилием». Ранее, еще в конце XIX в., против распространения толстовства выступает в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевский, приводя характерный исторический пример, чтобы аргументировать с помощью исторических источников христианское отношение к войне: «Это мнение Алексея Михайловича о Восточном вопросе – тоже «тишайшего» царя, но жившего еще два века тому назад, и его тогдашние слезы о том, что он не может быть царем-освободителем. Говорили, что на св. Пасху (1656 г.) государь, христосуясь с греческими купцами, бывшими в Москве, сказал между прочим к ним: «Хотите ли вы и ждете ли, чтобы я освободил вас из плена и выкупил?» И когда они отвечали: «Как может быть иначе? как нам не желать этого?» – он прибавил: «Так, – поэтому, когда вы возвратитесь в свою сторону, просите всех монахов и епископов молить Бога и совершать Литургию за меня, чтобы их молитвами дана была мне мощь отрубить голову их врагу». И, пролив при этом обильные слезы, он сказал потом, обратившись к вельможам: «Мое сердце сокрушается о порабощении этих бедных людей, которые стонут в руках врагов нашей веры; Бог призовет меня к отчету в день суда, если, имея возможность освободить их, я пренебрегу этим»[[135]](#endnote-135). Эту выдержку из исторического документа «Московское государство при царе Алексее Михайловиче и патриархе Никоне, по запискам архидиакона Павла Алеппского. Соч. Ив. Оболенского, Киев, 1876 г., стр. 90-91» Достоевский приводит для разъяснения христианского отношения к Восточному вопросу – освободительной войне на Балканском полуострове против турецкого ига. Он апеллирует к историческим источникам, чтобы показать необходимость защиты Отечества и оказания поддержки дружественным странам. «Подвиг самопожертвования кровью своею за все то, что мы почитаем святым, – продолжает он далее, – конечно, нравственнее всего буржуазного катехизиса. Подъем духа нации ради великодушной идеи – есть толчок вперед, а не озверение <...> Спросите народ, спросите солдата: для чего они подымаются, для чего идут и чего желают в начавшейся войне, – и все скажут вам, как един человек, что идут, чтоб Христу послужить и освободить угнетенных братьев, и ни один из них не думает о захвате»[[136]](#endnote-136). Поразительно, что эти патриотические идеи Достоевского Л.Н. Толстой воспринял как «проповедь войны». «У него какое-то странное смешение высокого христианского учения с проповедованием войны и преклонением пред государством, правительством и попами»[[137]](#endnote-137), – так пренебрежительно отзывался Толстой о Достоевском и о священнослужителях.

Характерно, что в последние годы своей жизни, окончательно сосредоточившись на проповеди своего учения, Толстой отказывается от искусства. Отказ от патриотизма приводит к отказу от искусства, – это, на наш взгляд, весьма показательно, ибо бесспорно утверждение Пушкина «гений и злодейство – две вещи несовместные». Насаждение антипатриотических идей нельзя назвать чем-либо иным, как злодейством; и тут невозможно не видеть вмешательства Божьего промысла, отнявшего у гения, распространяющего антипатриотические, то есть злодейские идеи, художественный талант. И. Ильин писал: «что означало бы «непротивление» в смысле отсутствия всякого сопротивления? Это означало бы *приятие зла*: допущение его в себя и предоставление ему свободы, объема и власти. Если бы при таких условиях восстание зла произошло, а несопротивление продолжалось, то это означало бы подчинение ему, самопредание ему, участие в нем и, наконец, превращение себя в его орудие, в его орган, в его рассадник, наслаждение им и поглощение им. Это было бы, в начале, добровольное саморастление и самозаражение; это было бы, в конце, активное распространение заразы среди других людей и вовлечение их в сопогибель»[[138]](#endnote-138) <...> полное отсутствие всякого сопротивления – и внешнего, и внутреннего, требует, чтобы прекратилось осуждение, чтобы стихло порицание, чтобы возобладало *одобрение зла*. Поэтому несопротивляющийся злу рано или поздно приходит к необходимости уверить себя, что зло – не совсем плохо и не так уж безусловно есть зло; что в нем есть некоторые положительные черты, что их притом немало, что они, может быть, даже преобладают. И лишь по мере того, как ему удается уговорить себя, заговорить свое здоровое отвращение и уверить себя в белизне черноты, угасают остатки сопротивления и осуществляется самопредание»[[139]](#endnote-139). Таким образом, от искажения догматики Толстой приходит к безнравственной идее несопротивления злу и – далее – к окончательному размыванию границ добра и зла.

Как пишет М.А. Новоселов, «раз Толстой говорит, что он отрицает догматы Церкви, мы смело можем заключить, что и мораль его ложна; она такова и есть – механическая смесь буддизма, стоицизма и других «измов» с урезанной и искаженной нравственностью Евангелия, благодатный дух которого заменен иудейским законничеством»[[140]](#endnote-140).

Однако в настоящее время практически каждому если не школьнику, то студенту-гуманитарию известна и личная драма самого Толстого: когда учение захватило власть над учителем, когда ближайший ученик Чертков не пустил к умирающему учителю священника, которого по просьбе самого Толстого позвала его дочь Александра и который ждал под дождем на станции Астапово до самой смерти писателя-еретика: может быть, все же дочь, сама давшая телеграмму, пустит его, вопреки воле главаря секты толстовцев Черткова, к умирающему отцу? Жуткая трагедия гуру, которому так и не дали раскаяться его последователи, заключена в последних словах Толстого: «Кроме Льва есть ещё много людей, а вы смотрите на одного Льва»[[141]](#endnote-141).

Понадобилось не одно десятилетие, чтобы русское общество смогло «переболеть» толстовством, и, слава Богу, что к середине XX века, то есть к началу Великой Отечественной войны, толстовская идея «непротивления» уже утратила популярность. Неизвестно, чем закончилась бы Вторая Мировая война и что ждало бы наше общество, если бы оно состояло из толстовцев.

Эта проблема осталась до сегодняшнего дня нерешенной: и в настоящее время толстовские идеи находят своих последователей. Неспроста, по всей видимости, идеи позднего Толстого в настоящее время обрели огромную популярность среди американской секты «Свидетелей Иеговы», пропагандирующей отказ от службы в армии, участия в выборах, почитание гимна, флага своей страны и, вообще, проявление любой личной активности, связанной с жизнью государства. Зарубежным лидерам секты важно подчинить себе людей и заставить их отказаться от всего, что составляет их национальную самоидентификацию, а также в случае войны получить целую армию готовых дезертиров. И, к сожалению, антигосударственные и антипатриотические идеи позднего Толстого в данном случае играют на руку сектантским лидерам. Секта Свидетелей Иеговы не приветствует получение высшего образования, поэтому адепты зачастую даже и не читали художественных произведений Толстого, ограничившись «кратким пересказом» «Войны и мира» в школе, не знают о величайшей мировоззренческой и житейской драме русского писателя, его стремлении к покаянию, его тяжелом духовном поиске, уходе из Ясной Поляны – в Оптину пустынь, не знают того, что «толстовство, как метко выразился Н. Бердяев, ниже самого Толстого»[[142]](#endnote-142), они не знают и, находясь под контролем секты, не узнают всего этого; они считают Толстого «своим» и называют его «первым свидетелем Иеговы», подтверждая свои убеждения публицистикой позднего Толстого. Огромная трагедия в том, что у них это получается: антипатриотические идеи писателя сыграли свою печальную роль в истории России. И сейчас члены секты «Свидетели Иеговы», обманутые своими лидерами, отрицая Отечество земное, теряют и Отечество Небесное.

Важно отметить, на наш взгляд, что нераздельность христианской догматики и нравственности замечали в свое время не только святые отцы и учители Церкви, но и писатели, и деятели науки и культуры. Так, лучшие образы праведников в русской классической литературе созданы с ориентиром на реальных святых: знаменитый старец Зосима в «Братьях Карамазовых» Ф.М. Достоевского имеет два прототипа: св. прп. Амвросий Оптинский и свт. Тихон Задонский; прототипом летописца Пимена в «Борисе Годунове» А.С. Пушкина является св. прп. летописец Нестор.

Так, современный историк и исследователь творчества Достоевского И.Л. Волгин отмечает: «Святость недостижима (труднодостижима), но без постоянной оглядки на нее недостижима и простая порядочность»[[143]](#endnote-143).

**Христианство и гностицизм**

Человек, просвещенный философией, принимая христианство, не всегда мог принять его в том виде, в каком оно было унаследовано от апостолов, и пытался его реформировать по своему усмотрению. Так, гностики в первую очередь не принимали догматов в православном изложении, но пытались создать свою альтернативную догматическую систему. Свт. Кирилл Иерусалимский, отзываясь на эту особенность своего времени, отмечает: «И не только между язычниками старался распространить сие диавол: но многие даже из христиан лжеименных, недостойно носящих сладчайшее имя Христово, дерзнули нечестиво удалить Бога от Его творений <…> Они дерзнули утверждать, что два божества, одно благое, другое злое. – Великая слепота!»[[144]](#endnote-144) С развитием гностицизма свв. отцы встали на защиту православной веры. Так, свт. Кирилл поучает: «Отвращайся всех еретиков <…>, отвращайся злочестивых догматов, отвращайся виновников зла, вместилища всякой нечистоты»[[145]](#endnote-145). И в другом месте: «Присоединись к овцам; убегай волков; от Церкви не отлучайся. Отвращайся даже тех, которые некогда подозреваемы были в сем. И если не узнаешь, что они долгое время раскаиваются; то скоро не вверяй себя им. Предана тебе истина о единовластительсве Божием; распознавай, как травы, учение. Будь искусным купцом»[[146]](#endnote-146).

Уже в то время многие борцы с гностицизмом отмечали, что гностические ереси и связанные с ними искажения догматов происходят в первую очередь от неправильного понимания религиозного познания и роли в нем человеческого разума, что ведет к искажению самого процесса богопознания. Христианский писатель сщмч. Ириней, епископ Лионский, уже во II в. заметил эту особенность. Так, он, в частности, пишет, что человек не просто может, он обязан изучать и познавать истину, но познавать ее в контексте божественного христианского Откровения: «Имея для себя правилом самую истину и открыто лежащее свидетельство о Боге, мы не должны в решениях вопросов вращаться по разным сторонам и отвергать твердое и истинное познание о Боге; напротив, гораздо приличнее нам направлять решение вопросов по этому образцу, упражняя себя в исследовании таинства и распоряжения Сущего Бога, возрастать 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»[[147]](#endnote-147). Познавая окружающий мир, человек не всегда может познать истинную природу вещей, и перед ним встает много неразгаданных тайн. Тем более для человека далеко не все познаваемо в вещах духовных и Божественных, и он постоянно требует вразумления, откровения от Бога. Божественное Откровение, данное человечеству Христом, устанавливает основополагающие истины для спасения, но во время его усвоения в течение жизни возникает множество частных вопросов и запросов души, на которые ответ может дать только частное Божественное откровение. «Если же не можем найти в Писаниях объяснения всего, чего мы ищем, все-таки мы не будем искать другого Бога кроме Того, Который есть. Ибо это величайшее нечестие. Мы должны предоставить это Богу, нас создавшему, справедливо уверенные, что Писания совершенны, так как они изречены Словом Бога и Духом Его, а мы как низшие и позднейшие по бытию, чем Слово Бога и Дух Его, потому и лишены знания Его Таинств. И не удивительно, если так бывает с нами в вещах духовных и требующих Откровения <…> Многого мы не знаем и предоставляем это Богу <…>, только Бог, создавший это, может открыть истину»[[148]](#endnote-148), – пишет сщмч. Ириней, епископ Лионский. Свою первую книгу против ересей он начинает следующими словами: «Некоторые, отвергая истину, вводят ложные учения и «суетные родословия», которые, как говорит Апостол, «производят большие споры, нежели Божие назидание в вере»; хитро подделанною благовидностию они обольщают ум неопытных и пленяют их, искажая изречения Господа и худо истолковывая то, что хорошо сказано: и под предлогом знания совращают многих и отвращают от Творца и украсителя вселенной, как будто они могут показать нечто более возвышенное и великое, нежели Бог, сотворивший небо и землю и все, что в них. При этом они нарочно искусными оборотами слов увлекают простых людей к пытливости, а между тем губят этих несчастных, не могущих отличить лжи от истины, возбуждая в них богохульные и нечестивые мысли против Творца»[[149]](#endnote-149). Здесь святой отец вскрывает основные положения, внутренние причины возникновения ересей: по причине своей гордости ересиархи выступают против догматов, ибо считают, что «могут показать нечто более возвышенное и великое, нежели Бог»[[150]](#endnote-150).

Также противоборством в отношении христианских истин и в настоящее время заражены разные так называемые тайные организации в виде многочисленных сект мистического толка, выступающих как наследие или, точнее, возрождение гностических движений в прямом смысле этого слова. И действительно, все их «вероучения» в своей основе имеют гностические идеи. О глубинных причинах и их проявлениях высказывались и высказываются многие богословы и православные религиозные философы.

Прот. Сергий Булгаков видит связь новых сектантских движений с древними ересями в их отвержении догматов и вероучительных истин православной церкви. Так, рассуждая о догмате Св. Троицы, он видит старых еретиков в тех, «которые отвергают троичность во имя унитаризма, воспроизводя савелианство или модализм или сближаясь с иудаизмом и исламом (тем обличая себя как религиозную реакцию)»[[151]](#endnote-151). С течением времени появляются и новые еретики, которые отвергают в разных формах догматы православной церкви. «И поистине, новейшие христиане без Христа (иезуанисты), стремясь сделать религию научной, достигли одного: они лишили христианство его духа и огня и сделали его скучным и посредственным. Христианство есть вера во Христа, Сына Божия, Господа нашего, Спасителя и Искупителя, это есть «победа, победившая мир, сия есть вера наша» (1Ин. 5:4-5)»[[152]](#endnote-152). Вот что по этому поводу пишет современный американский философ Самюэль Хантингтон: «Гражданская религия Америки есть надконфисиональная общенациональная религия, по своей форме стоящая над христианством, но при этом глубоко христианская по своему происхождению, «содержанию», идеологии и смыслу. Бог, о котором упоминают надписи на американских денежных знаках, – это христианский Бог. Следует отметить, что гражданская религия не использует в своих церемониях и своей символике и атрибуте двух слов – Иисус Христос. Американское кредо – это протестантизм без Бога, а американская гражданская религия – это христианство без Христа»[[153]](#endnote-153). Что же касается заблуждений среди христиан, которые находятся в лоне церкви, то, как считает святитель Феофан, их заблуждение состоит в том, что считающий себя православным человек «имеет силы и способы узнать истину и не узнает». Зато с усердием изучают зарубежные заблуждения «берут у других и передают». «Стали бы они брать чужую ложь и передавать своим, если бы знали свою истину? – вопрошает святитель. – Странный ходит у нас предрассудок, что как скоро мирянин, то ему нет нужды утруждать себя полным знанием Христианской истины <…> И расширяется у нас таким образом область лжи и царство отца ее. Иных увлекает страсть к самостоятельным возрениям, а сию самостоятельность мерят они независимостью от христианского учения, отчуждением от него, противлением ему. И это опять от незнания христианства, которое одно дает опору самостоятельности»[[154]](#endnote-154).

**Искажения в области православной мистики**

Ввиду того, что к области мистики относится много явлений как религиозного, так и нерелигиозного характера, наиболее существенные искажения мы находим в понимании мистических явлений.

В те времена, когда благодать Божия в изобилии вспомоществовала святым и в христианской церкви чудеса и сврехъестесвенные явления никем не оспаривались и не подвергались сомнениям, проблемы мистического понимания религиозных вопросов не стояли так остро. Они встали на повестку дня, когда начала вырождаться вера в Бога и стала заменяться наукой и философией. Эпоха Возрождения показала пример такого отступления от Бога. В результате борьбы со схоластическим богословием во многих умах, просвещенных философией, возникли и новые духовные потребности. Человек начал искать свободы от власти католической церкви. В результате этих поисков и борьбы он отверг авторитет церкви, а вместе с ней и авторитет Бога и, как выражается В. Вильденбанд, «стал искать в самом себе мерило для познания и суждения о вещах»[[155]](#endnote-155). Авторитетом для него стала античная философия и античный образ жизни с его идеалами; человеком овладел дух древности. «В этом же духе совершилось в эпоху Возрождения и воскрешение древних философов; но они не были лишь искусственно гальванизированы, а действительно воскрешены с плотию и кровию»[[156]](#endnote-156), – пишет В. Вильденбанд. Под влиянием древней философии, и особенно неоплатонизма, в Европе возникла потребность искания непосредственного религиозного просветления. И здесь возникла мысль: не может ли сам человек, своими силами, достичь того блаженства и утешения, которые дает религия? Стали вновь возникать секты, которые, будучи уже давно осуждены Церковью, все чаще начали появляться в XIV-XV вв. в Европе. Кроме этого, особого развития достигла еврейская мистика, каббала, которая также оказывала огромное влияние на мистический настрой человека. Постепенно мистическое стремление к самосовершенствованию, слившись с натурфилософией, переросло в оккультную философию. Главной задачей оккультизм поставил развить в себе скрытые силы «божественного достоинства» человека и получить власть над природой, человеком и самим Богом. Человек пытался с помощью оккультных средств и знания найти рычаги управления вселенной. В этом направлении мистика дошла до крайнего предела своего извращения, и открыто на место Бога человек поставил себя; Христа превратил в своего врага, а диавола – в светлого духа, дающего знание, бессмертие и власть. Форма и дух этих идей была заимствована из гностических систем Валентина, Кедрона, Карпократа и прочиих ересиархов. С разными видоизмениями по форме, а не по существу этот вид мистики будоражил умы многих философов XIX и XX вв., и в настоящее время тоже создает духовную угрозу посредством возникновения мистко-эзотерических сект.

Мистические идеи эпохи Возрождения, начиная с XVIII века, стали проникать и в Россию и здесь будоражить умы просвещенного общества. На волне противостояния этой нехристианской мистической экспансии стало вырабатываться негативное отношение к мистике вообще, а православное богословие избегало как формы, так и содержания мистического выражения. Такое отношение показало двойственность в восприятии мистики в православном обществе, о чем пишет Н.А. Бердяев: «Религиозная жизнь существует и для тех, кто не знает мистических истоков догматов, кто принимает их внешне-авторитарно. <…> Про христианство, однако, можно сказать, что оно самая мистическая религия в мире и что она – религия совсем не мистическая, а исторически бытовая и удивительно приспособленная к среднему уровню людей, к их житейской трезвости… эта двойственность – великий соблазн, и она должна быть осознана и осмыслена. Любой бытовик-христианин, искренно верующий и не лишенный религиозного опыта, священник или мирянин, скажет, что в христианстве нет ничего мистического, что мистика в христианстве всегда была знаком болезненности или еретичества, что мистиками были гностики и сектанты, а 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 Евангелие от Иоанна, послания апостола Павла и Апокалипсис – мистические книги, что религия Христа есть религия мистерии искупления, что есть признанная церковью мистика православная и мистика католическая. В христианстве есть глубокая, идущая от апостолов мистическая традиция»[[157]](#endnote-157).

Такое двойственное восприятие мистики существует и до сего дня. На наш взгляд, это и свидетельствует о том, что нарушено внутреннее единство между догматами, этикой и мистикой.

Более того, христианское понимание мистики имеет и свои особенности, различные в католичестве и в православии. И может быть, в этом и состоит главное отличие православия от католичества. В католичестве нарушен мистический опыт, а отсюда – и неправильный взгляд на догматы и на духовно-нравственную жизнь, когда она превращается в христианскую этику и в схоластическое учение о христианском поведении.

Основные различия в мистике востока и запада заключаются в их отношении ко Христу как Богу. Для католической церкви Христос – объект. Объективную характеристику мистике католического запада дал Н.А. Бердяев. «Для католического Запада Христос Объект, Он вне человеческой души, он предмет устремленности, объект влюбленности и подражания. Поэтому католический религиозный опыт есть вытягивание человека ввысь, к Богу»[[158]](#endnote-158). Поэтому если проанализировать мистический опыт католичиских мистиков, он покажется непонятным и, может быь, даже кощунственным для православного. Для православного сознания непонятно, как «католическая душа страстно влюблена в Христа, подражает страстям Его, принимает в своем теле стигматы»[[159]](#endnote-159). Католическая мистика полностью наполнена чувственностью, в ней любовь сопрягается с плотской страстью, и переживание любви к Богу переплетается с плотской любовью возлюбленного с возлюбленной. Богомыслие и созерцание наполнено чувственными образами воображения, томления, мления, страстного чувственного преживания боли и страдания. Романтика и сентиментальность чередуются со страстными порывами и чувственными переживаниями безудержного характера. «Католическое отношение к Богу как к объекту, как к предмету устремления создает внешнюю динамичность католичества. Католический опыт создает культуру, на которой отпечатлевается влюбленность в Бога, томление по Богу. <…> Католический опыт рождает красоту от духовного голода и неудовлетворенной религиозной страсти»[[160]](#endnote-160). И это то различие, которое нельзя согласовать даже собрным решением, это различие в опыте жизни, в мистическом опыте, оно вырабатывалось веками, и его изменить почти невозможно.

Искажение в понимании и отношении к мистике приводит человека к магии. Мистика превращается в магию, молитва – в заклинания, догматы – в магические формулы, христианская этика – в ритуалы, таинства – в «обряды посвящения», и человеку обещается, что он станет богом. Тот факт, что в настоящее время жизнь человека как бы исподволь начинает наполняться мистикой или, вернее, мистифицируется и существует спрос на мистику, свидетельствует о том, что истинное мистическое познание выродилось и его место начинает занимать искаженное и превратное, магическое, понимание мистики.

**Ереси мистико-этического характера**

В самом начале своего существования христианство столкнулось с ересями, среди основоположников которых были как те, которые пытались реформировать догматическое учение, так и те, которые пытались дополнить Божественное Откровение своими личными «видениями», «откровениями» и экстатическими состояниями. Различные ереси, возникавшие еще в первые века христианства, от искажения догматики приходили к нивелированию морали. Так, например, проникавший в ранние христианские общины гностицизм приводил к чудовищным последствиям. Большинство гностиков были дуалистами, считавшими тело ничем (или даже корнем зла), а дух – всем. При обращении в христианство они не сразу отказывались от своих языческих воззрений, и языческий гностицизм стал активно распространяться в первохристианской коринфской общине.

Гностики другого, условно говоря «практического», направления, хотя и были, может быть, начитанными и считались образованными для своего времени, но были далеки от серьезной философии. Нет свидетельств того, что основатели ряда гностических толков: Валентин, Кедрон, Маркион – были бы философами и ими двигали бы научные интересы. Скорее, наоборот, ими двигали интересы другого плана: это личная слава, обогащение, телесные удовольствия, страсти. Они, как правило, становились в первую очередь провозвестниками новой религии, а потом уже строили свою философию, а точнее теософию, хотя этот термин появился намного позднее. Если проанализировать жизнь ересиархов и их последователей, то видно, что вся их теогония, космогония и магия были направлены на утверждение своей личности, своего собственного тщеславия. Так, уже первый гностик Симон Волхв вел себя именно таким образом. Необходимо отметить, что в гностические сети попадали не только сознательные шарлатаны, но и люди, действительно искавшие истинного познания, однако секта, воспользовавшись свойственным человеку духовным поиском, уводила их от спасения. Отчасти это объясняется самим «духом времени». Все исследователи возникновения ересей первых веков отмечают следующие характерные черты – как присущие духу того времени, так и отдельным ересиархам и тем, кто склонялся на их сторону. Во-первых, особое религиозное напряжение и, во-вторых, стремление к научному познанию мира, в том числе в области религии, в частности особое стремление к познанию Бога, что, в свою очередь, породило философскую мистику, которая достигла своего завершения в неоплатонизме. Русский богослов А. Спасский в своей книге «История догматический движений» так характеризует эту эпоху: «Деятельность Иринея падает на замечательную эпоху в истории римской культуры, характеризующуюся распадением античного миросозерцания и всех прежних устоев жизни, сказавшихся прежде всего в оживлении религиозных стремлений, и тесно связанного с ними распространения восточных культов на греко-римской почве. Давно утратившие веру в своих национальных богов, отчаявшиеся в своем настоящем и не питающие никаких надежд на земное будущее, люди стали искать себе опоры не здесь, на земле, не в обычной своей обстановке, а в глубине неба, в религиозных сферах. Сознание своей беспомощности вызывало потребность в высшем покровительстве, и жажда непосредственного общения с Божеством охватила все человечество. Философия стала разрабатывать вопрос о Боге, Его отношении к миру, о душе, бессмертии и способах достижения его и своей целью поставила «спасение души». В восточных религиях с их таинственными, поражавшими дух и тело человека обрядами, люди искали получить очищение души, прощение грехов и усвоение себе духа Божия и фактически ощущали в себе присутствие Божества»[[161]](#endnote-161). Поэтому, как отмечает этот же исследователь, слова: «Бог», «обожествление» – встречаются даже чаще в греческой и латинской литературе, чем в христианской. Это явление охватило все слои языческого общества. Наглядный пример, характеризующий эпоху, дает Иосиф Флавий в своей книге «Иудейские древности». В этой книге он, в частности, повествует о некой благочестивой римлянке Паулине, которая почитала культ Изиды. В нее влюбился некий богатый муж Деций Мунд, но никакими способами он не мог склонить ее к разврату. Тогда он, зная ее благочестие, по подсказке одной вольноотпущенницы Иды прибегнул к помощи жрецов Изиды, пообещав им огромную сумму в случае успеха. Служители культа сообщили Паулине, что к ней пылает страстью сам бог Анибус и зовет ее к себе разделить с ним трапезу и ложе. И здесь Паулина не только не отказалась, но и с радостью и гордостью отдалась «богу Анибусу» и провела с ним без всякого смущения совести всю ночь и даже хвасталась мужу, как ласкал ее «бог». Эта уверенность простой женщины свидетельствует о том религиозно-мистическом настроении общества, которое описывают многие современники и исследователи. Эта характерная черта того времени явилась причиной того, что в это время возникли, процветали многие не только секты, но и шарлатаны, маги, и много других духовных лже-вождей, которые, пользуясь жаждой поисков познания истины, увлекали за собой последователей. Успех гностицизма во многом имел место благодаря этому состоянию общества. В вышеприведенном случае не только сама Паулина была уверена в реальности происходящих событий, но и «слышавшие это не верили тому, изумлялись необычайности явления, но не могли не согласиться с таким невероятным событием, тем более что знали целомудрие и порядочность Паулины»[[162]](#endnote-162). Этот пример весьма показателен, так как подобное мировосприятие было характерно и для многих гностических сект, лидеры которых прибегали к подобным уловкам, улавливая в сеть разврата даже христианских жен. А о том, что народ легко было привести в мистическое состояние, свидетельствует и пример проповеди апостола Павла и Варнавы в г. Листре, когда жители за совершенное им чудо хотели почтить апостолов божескими почестями. Много усилий стоило ап. Павлу убедить жителей города не делать этого (Деян.14:14-15).

Но среди ересиархов были и такие, которые только и ждали случая прославиться как чудотворцы и получить от этого власть и деньги. Так, Евсевий Кесарийский описывает характерное поведение Симона Волхва в Риме. Языческий писатель II века Лукиан из Самосаты также описывает подобный случай среди язычников и при этом замечает, что успех этих чудотворцев во многом зависел от чаяния народа. Вот что дошло до нас из описания Лукиана под названием «Александр или Лжепророк»: в пределах Вифинии, Галатии и Фракии жил некий Александр из Абонотиха, он отличался особым честолюбием, развратной жизнью и стремлением к обогащению, «его глаза горели каким-то сильным вдохновенным блеском»[[163]](#endnote-163). Однажды в письме к своему зятю он «счел возможным приравнять себя к Пифагору»[[164]](#endnote-164). С самой ранней юности «он без зазрения совести предавался разврату и за деньги принадлежал всем желающим»[[165]](#endnote-165). Обладая от природы неплохой внешностью и проницательным умом, он заметил, что народ легко поддается внушению и что его легко обмануть, сыграв на его чаяниях и чувствах. Вместе с одним из сообщников он странствовал по городам, «занимаясь предсказаниями, причем стригли глупых людей (так исстари на языке магов называется толпа)»[[166]](#endnote-166). Они, как описывает Лукиан, без труда поняли, что человек находится под влиянием надежды и страха, и «каждый чувствует страстное желание и необходимость узнать будущее»[[167]](#endnote-167). Это дало им возможность вскоре с помощью разного рода ухищрений и театральных представлений заставить народ поверить в них как в пророков и оракулов нового бога в виде змея. Когда он таким образом пророчествовал, произнося непонятные слова, «сбежался почти весь город с женщинами, старцами, детьми – были поражены, молились и падали ниц»[[168]](#endnote-168). Александр и его сообщник заработали немалые деньги, занимаясь с помощью явного обмана предсказаниями. Народ толпами следовал за ними, все были как одержимые и ожидали от будущего великого блага: «Люди в своей ненасытности обращались к нему по десяти и пятнадцати раз. Все это происходило в пределах Ионии, Киликии, Пафлагонии…»[[169]](#endnote-169). Затем Александр учредил мистерии с шествиями жрецов с факелами. Это еще сильнее возбудило народ и дало повод следовать ему, верить и предаваться во всем его воле.

Как видно из этих примеров, народ жаждал религиозного познания, но любая секта, любой шарлатан мог ввести его в заблуждение.

Характерной особенностью гностических поисков было стремление научно познать именно религиозную сферу. Русский православный исследователь гностицизма Л.И. Писарев отмечает: «В христианских гностических сектах особенно рельефно обнаружилось стремление сочетать интересы науки с запросами религиозного чувства. Словом, христианский гнозис, подобно филонизму и неопифагорейству, по своей природе есть движение теософское, т. е. столько же философское, сколько и религиозное. И он, подобно своим александрийским предшественникам, на служение религии стремился обратить все запасы знания, которым так или иначе гордилось человечество»[[170]](#endnote-170). Но это научное гностическое представление отличалось тем, что наукой его представители почитали не только философию и даже не только мистерии, но и свои собственные мифические измышления, которые с наукой по-настоящему ничего общего не имели. В итоге получалась причудливая смесь магии, философии, языческой религии. «У гностиков народные мифические представления, различные – часто чудовищные – суеверия, всевозможные обряды, связанные с таинствами посвящения и мистики, выступают как-то особенно рельефно, часто заполняют чуть ли не все содержание систем и вообще остаются почти без всякой философской обработки, являясь, таким образом, сырым материалом в их причудливых построениях, очевидно, рассчитанных на внешний эффект»[[171]](#endnote-171), – пишет Л.И. Писарев. Все это гностики пытались сочетать с христианством, так что, по словам Писарева, «синкретизация с христианством и составляет специфическую особенность гностических учений»[[172]](#endnote-172). Невзирая на такие причудливые и мифические представления гностиков, они считали себя некой «высшей расой», особенно по сравнению с христианством, и отличались горделивым превозношением перед христианами и всеми остальными людьми, поэтому принять христианство в том виде, как его проповедовали апостолы, они никак не могли. По словам Писарева, «гностик-философ, сроднившийся с известными метафизическими перспективами, был слишком горделиво настроен для того, чтобы вместе с именем усвоить и всю идеологию христианства и, таким образом, сложить с себя привычную одежду языческого философа»[[173]](#endnote-173).

Нельзя, однако, сказать, что только гордость и чувство научного превосходства двигало ересиархами гностических сект. Когда человек отвергает истинное вероучение и догматы, это неизменно сказывается и на его образе жизни, мировоззрении, потребностях. Такими потребностями у гностиков становились потребности власти, денег и удовольствий. И если посмотреть на жизнеописание вышеназванных «духовных вождей», то видно, что они на службу этим потребностям ставили все: и свое вероучение, и свои ритуалы. Здесь трудно определить, в какой мере гностиками двигало искреннее желание познания, а в какой мере они преследовали корыстные цели, но, по крайне мере, точно можно утверждать, что почти все они в конечном итоге, даже если начинали с аскетизма, то заканчивали разнузданностью и развратом.

Это свидетельствует о том, что сама гностическая система в своей основе была глубоко порочной. Христианские писатели тех времен видят в гностиках обманщиков-шарлатанов и, в целом, служителей диавола, своим чародейством увлекающих простодушных и доверчивых христиан в бездну падения. Так, Ефсевий Памфил по поводу гностиков пишет: «Менандр, преемник Симона Волхва, оказался вторым орудием диавола, и не хуже первого. Он был также самарянин; поднявшись, как учитель, до вершин чародейного искусства, он еще более удивлял своими фокусами, говоря, что он спаситель, посланный для спасения людей откуда-то свыше, из области незримых ионов. Он учил, что никто даже из ангелов, создателей космоса, не может достичь совершенства, пока он опытно не ознакомится с магией, которой он, Менандр, обучает, и от него не примет крещения <…> Действовал же здесь, конечно, диавол, старавшийся через этих шарлатанов, принявших имя христиан как магию, оклеветать великую тайну веры и опорочить церковное учение о бессмертии души и воскресении мертвых. Те, кто избрали себе этих спасителей, утратили истинную надежду»[[174]](#endnote-174).

Здесь интересно отметить выражение Евсевия, что гностики воспринимали христианство как магию. Следовательно, уже тогда церковные писатели понимали, что христианская мистика, таинства, Благодать Божия не совместимы с магией, что магия преследует иные цели – власть человека над духовным миром, а через него и над душами людей. Таким образом, история гностицизма дала яркий пример того, как искажение вероучения приводит искажению образа жизни, и, следовательно, путь гностика далек от христианской мистики и ведет к магии и оккультизму. Где нет истинного пути богопознания, там возникает стремление к оккультно-магическому познанию Бога, который ставит целью исследовать, познать Бога как вещь, чтобы затем можно было бы овладеть этой вещью в своих корыстных целях.

Русский историк В.В. Болотов, обращавшийся к проблеме ересей и расколов, отчасти объясняет мистические устремления гностиков таким образом: «Когда человек обращается к таинственному, то самая таинственность средств, которым он пытается достигнуть своей цели, представляется наиболее отвечающею данной задаче. Этим, может быть, объясняется тот факт, что во всех случаях, когда человек думал обращаться к неведомой естественной или сверхъестественной силе, он употреблял непонятные в некоторых подробностях заклинательные формулы»[[175]](#endnote-175).

Так, мы видим, что гностицизм сыграл особую роль и занял особое место в своих попытках искажения догматического вероучения.

Интересную параллель между древними ересями и новыми оккультно-магическими движениями приводит в своей истории древней церкви В.В. Болотов. Он считает, что то научное настроение философских умов, стремление все познать с помощью науки, которое было в христианской церкви первых веков, в определенной степени воспринято было и богословским умом начала XX в. в России: «Положение философствующих умов первого и второго веков в подобных вопросах, несмотря на резкое различие в форме, в сущности, было то же, что современное нам положение так называемого посредствующего богословия, которое хочет установить полное соответствие между чисто богословским воззрением и естественнонаучным или всякими другими научными гипотезами. Как гностики, так современные посредствующие богословы не желают жертвовать ни религиозною верою, ни философско-научным убеждением»[[176]](#endnote-176).

Подбный соблазн гностического мистицизма христианству предстояло преодолеть и в монтанизме. Гностицизм и монтанизм извращают основные положения христианства: и догматику, и мораль, и мистику. Гностицизм затрагивал и пытался реформировать догматику и мораль, монтанизм – мораль и мистику. Но в конечном итоге и в гностицизме, и в монтанизме православная мистика претерпела такую трансформацию, что она и в первом, и во втором случае превратилась в магию. Гностицизм как духовное явление мог возникнуть по своему существу только в христианской среде, ибо без христианства гностицизм как таковой по своей сути не существовал. Гностицизм – это особого рода отрицание христианства или попытка реформировать христианство. Некоторые исследователи называют гностицизм диссидентами или оппозицией христианства. Ересь монтанизма также была преодолена христианством в первые века н.э. Монтанисты не отвергали напрямую догматического учения церкви или, точнее, как будто бы не касались догматических вопросов. Главное внимание они уделяли духовно-нравственному совершенству, однако в определенное время своего существования стали требовать от членов общины усиленных аскетических подвигов. Не отвергая догматики и доведя до абсурда мораль, монтанисты отвергали первенство Божественного откровения и признавали превосходство личного откровения, в связи с чем и отпали от Церкви. Похожие явления происходят и сейчас, когда многие группы православных отпадают от Церкви, поверив различным «старцам», которые утверждают истинность своей святости, апеллируют к неким «видениям» или «откровениям», однако вполне могут отрицать или толковать по-своему Священное Писание и Предание Церкви.

Монтанисты главный акцент делали на личных откровениях. Они соблазнились духовными дарованиями, но, в отличие от гностиков, которые хотели их получить или за деньги, или малыми усилиями, монтанисты решили их заработать, так сказать, честным трудом. И считали, что чем тяжелее будет их труд, тем больше дарований они получат. Многие из них начали получать некие «откровения», которые удостоверяли адептов в их правоте. Постепенно личные «откровения» сделались главным достоянием, и аргументом, и основанием их религиозных убеждений. Соблазнившись личными откровениями, монтанисты начали ставить авторитет этих откровений выше авторитета Священного Писания и, таким образом, окончательно отпали от полноты христианского общения.

Еще одна секта эпохи первых христианских общин помогает увидеть картину дисбаланса основных составляющих религии – это Мессалианство. Эти еретики считали, что их молитва имеет такую силу, что она может творить чудеса, все остальное: догматы, таинства и мораль – роли не играют. Они пренебрегали церковью, таинствами и считали, что имееют благодать Святого Духа только через свою усердную молитву. В настоящее время все ереси, которые построены на противодействии христианству, в той или иной мере черпают основу своего учения из этих древних сект.

История дает возможность убедиться в том, что разрыв между догматикой и моралью приводит к непоправимым последствиям во все времена. Так, подобно некоторым гностическим сектам, через девятнадцать столетий адепты печально известной в России XIX в. секты хлыстов превращали свои радения в дикие оргии. Примечательно, что и здесь начало разврату положило искажение догматики: хлысты каждого адепта-мужчину считали Христом, а каждую женщину – последовательницу секты – Богородицей. «Раз хлыст в своем мистическом созерцании видит в своей сестре «Богородицу», а в брате – «Христа», мы решительно заключаем от этой неправды догматической <переход> к неправде самых мистических переживаний хлыста (как не совпадающей с объективной истиной догмата), равно как и о моральных его заблуждениях»[[177]](#endnote-177), – пишет М.А. Новоселов.

Таким образом, как мы видим, разные исторические эпохи дают практически одинаковые уроки: искажая догматику, еретик приходит и к проповеди безнравственных идей, что является губительным не только для него самого, но и для его последователей, и чем шире их круг, тем большей трагедией для всего общества оборачивается распространение еретического учения.

Все это наглядным образом показывает опасность даже самого малого искажения божественного откровения, утвержденного жизненным опытом святых и достоверно доказанного историей христианской церкви, а также печальные последствия этого искажения.

Список использованной литературы

1.Армстронг К. История Бога. Пер. с англ. М., 2011.

2.Балагушкин Е.Г. Мистицизм: теория и история. М., РАН, 2008.

3.Бердяев Н.А. Духи русской революции В сб.: Из глубины. Статьи о русской революции // Библиотека Гумер – философия.

[http://www.gumer.info/bogoslov\_Buks/Philos/Iz\_Glub/02.php](http://h.yandex.net/?http%3A%2F%2Fwww.gumer.info%2Fbogoslov_Buks%2FPhilos%2FIz_Glub%2F02.php)

4.Бердяев Н.А. Смысл творчества // Интернет-ресурс: www.vehi.net/Berdyaev/tvorch/13.html

5.Бердяев Н.А. Русская идея. М., «Астрель», 2010

6.Богородский Я. Происхождение человека, его природа, достоинство и назначение // Православное собеседование, 1903. Ч. 1.

7.Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. Т. 2. М., 1994.

8.Большой энциклопедический словарь Britannika, 2009. «Мистицизм».

9.Бриссон Л. Христианство перед лицом философии // Греческая философия. Т. 2. М., Греко-латынский кабинет, 2008.

10.Булгаков С., прот. Православие, очерки учения Православной церкви. Киев, 1991.

11.Волгин И.Л. Возвращение билета. М., 2004.

12.Вильденбанд В. История новой философии. Т. 1. От Возрождения до Просвещения. М., 2000.

13.Свт. Григорий Богослов Собрание творений. Т.1 Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.

14.Свт. Григорий Палама. Беседы. Ч. 2. М., Паломник, 1993.

15.Давыденков О., иер. Догматическое богословие. Учебное пособие. М., ПСТГУ, 2006.

16.Дворкин А.Л. Очерки по истории вселенской Православной Церкви. Нижний Новгород, «Христианская библиотека», 2006.

17.Достоевский Ф.М. Дневник писателя за апрель 1877 г. // Собрание сочинений в 30-тт. Т. 25. Л., Наука, 1983.

18.Дюпре Л. Мистицизм. Пер. с англ. Малевич Т.В. // Интернет-ресурс: www.religious-life.ru.

19.Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1993.

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

21.Зизиулас Иоанн, митрополит Бытие как общение // Очерки о личности и Церкви. Предисловие прот. Иоанна Мейендорфа; пер с анг. Д.М. Гэгэяна. М., Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.

22.Ильин И.А. О сопротивлении злу силой. М., Даръ, 2006.

23.Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1898. С. 1.

24.Иосиф Флавий. Иудейские древности. М., «Крон-Пресс», 1994.

25.Сщмч. Ириней Лионский. Творения. М.,1996.

26. Свт. Кирилл Иерусалимский. Поучения. М., 1991.

27.Климент Александрийский. Строматы. Отцы и учители Церкви 3 века. Т 1. М., 1993.

28. Свт. Лука, арх. Симферопольский и Крымский. Избранные творения. М., Сибирская Благозвонница, 2007.

29.Прп. Максим Исповедник. Творения. Богословские и аскетические трактаты. Кн.1. М., 1993. С. 327.

30.Минин П. Мистицизм и его природа. Киев, 2003.

31.Новоселов М.А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. М., Атлас-пресс, 2004.

32.Ореханов Г., свящ. Жестокий суд России: В.Г. Чертков в жизни Л.Н. Толстого. М., изд-во ПСТГУ, 2009.

33.Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. СПб., 2009.

34.Попов И.В. Идея Обожения в древневосточной церкви // Труды по патрологии. Т.1. Сергиев-Посад, 2005.

35.Пушков (игумен Феогност) Православное богословие таинств // Церковь и Время, 2011, №2. С. 181.

36.Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1990.

37.Слова Духовно-нравственные прп. отцев наших Марка Подвижника. Исайи Отшельника. М., изд. Сретенского монастыря, 1995.

38.Спасский А., проф. История Догматических движений в эпоху вселенских соборов. Сергиев Посад. 1914.

39.Тертуллиан. О душе. СПб., 2008.

40.Л.Н. Толстой в воспоминаниях современников: в 2-х тт. М.: ГИХЛ, 1955. Т. 1.

41.Толстой Л.Н. Патриотизм или мир? // Новая электронная библиотека. [http://read.newlibrary.ru/read/tolstoi\_l\_n\_/page0/trudy.html](http://h.yandex.net/?http%3A%2F%2Fread.newlibrary.ru%2Fread%2Ftolstoi_l_n_%2Fpage0%2Ftrudy.html)

42.Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Сочинения. М., Мысль, 1994.

43.Федоров Н. Ф. Об источниках веры и неверия // Душеполезное чтение, 1912.

44.Свт. Феофан Затворник. О Православии. Изд. отдел Московской патриархии, 1991.

45.Философский энциклопедический словарь М., Советская энциклопедия, гл. ред. Л.Ф.Ильичев 1983.

46.Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. Вильнюс, 1991.

47.Христианский мистицизм // Интернет-ресурс: u.wikipedia.org/wiki/.

48.Цыпина Л.В. Христианская мистика: концептуальное своеобразие и исторические типы // Интернет-ресурс: [www.rhga.ru](http://h.yandex.net/?http%3A%2F%2Fwww.rhga.ru)

49.Швейцер А. Мистика апостола Павла // Интернет-ресурс: [www.MARSEXX.ru](http://h.yandex.net/?http%3A%2F%2Fwww.MARSEXX.ru).

50.Элиаде М. Оккультизм и современный мир. В кн.: Оккультизм, колдовство и моды в культуре. Пер. с англ. София, 2002 С. 81-112.

51.Яннарас Х. Истина и единство Церкви: пер. с новогреческого. Под ред. Макарова А.В. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. С.21.

52.Harmless W. Mystics. Оксфорд, 2008.

53.Korbinian Schmidt. Mystische Erfahrung:Einheit oder Vielfalt? Берлин, 1987.

54.Leppin V. Die Christliche Mystik, Мюнхен, 2007.

55.Underhill Е.: Mystik: Eine Studie uber die Natur und Entwicklung des religiosen Bewusstseinis im Menschen& Munchen. 1928; Rudolf Otto: West-Ostliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Gotha 1926.

1. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Гл.13. Творчество и мистика // Интернет-ресурс: www.vehi.net/Berdyaev/tvorch/13.html [↑](#endnote-ref-1)
2. См., напр.: Армстронг К. История Бога. Пер. с англ. М., 2011. С. 237. [↑](#endnote-ref-2)
3. См., напр.: Элиаде М. Оккультизм и современный мир. В кн.: Оккультизм, колдовство и моды в культуре. Пер. с англ. София, 2002 С. 81-112. [↑](#endnote-ref-3)
4. См., напр.: Луи Дюпре. Мистицизм. Пер. с англ. Малевич Т.В. // Интернет-ресурс: www.religious-life.ru. [↑](#endnote-ref-4)
5. Korbinian Schmidt. Mystische Erfahrung:Einheit oder Vielfalt? Берлин, 1987. С. 3. [↑](#endnote-ref-5)
6. Там же. [↑](#endnote-ref-6)
7. Дюпре Л. Мистицизм. Пер. с английского Малевич Т.В. // Интернет-ресурс: www.religious-life.ru. [↑](#endnote-ref-7)
8. Минин П. Мистицизм и его природа. Киев, 2003. С. 7. [↑](#endnote-ref-8)
9. Балагушкин Е.Г. Мистицизм: теория и история. М., РАН, 2008. С. 14. [↑](#endnote-ref-9)
10. См., напр.: Evelyn Underhill: Mystik: Eine Studie uber die Natur und Entwicklung des religiosen Bewusstseinis im Menschen& Munchen. 1928; Rudolf Otto: West-Ostliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Gotha 1926. [↑](#endnote-ref-10)
11. Korbinian Schmidt Mystische Erfahrung: Einheit oder Vielfalt? Берлин, 1987. С. 2. [↑](#endnote-ref-11)
12. Volker Leppin. Die Christliche Mystik, Мюнхен, 2007. С.7 [↑](#endnote-ref-12)
13. Harmless W. Mystics. Оксфорд, 2008. С. 10. [↑](#endnote-ref-13)
14. Швейцер А. Мистика апостола Павла // Интернет-ресурс: [www.MARSEXX.ru](http://h.yandex.net/?http%3A%2F%2Fwww.MARSEXX.ru). С. 8-9. [↑](#endnote-ref-14)
15. Дюпре Л. Мистицизм. Пер. с английского Малевич Т.В. // Интернет-ресурс: www.religious-life.ru. С. 3 [↑](#endnote-ref-15)
16. Философский энциклопедический словарь М., Советская энциклопедия, гл. ред. Л.Ф.Ильичев 1983. С. 20. [↑](#endnote-ref-16)
17. Цыпина Л.В. Христианская мистика: концептуальное своеобразие и исторические типы // Интернет-ресурс: [www.rhga.ru](http://h.yandex.net/?http%3A%2F%2Fwww.rhga.ru) [↑](#endnote-ref-17)
18. Мистика Христианская. В кн: Dictionary // Интернет-ресурс: Azbyka.ru/dictionary/12/mistika-hristianskaya-all.shtml [↑](#endnote-ref-18)
19. Всемирная энциклопедия: философия. Гл. научн. ред. и сост. Грицианов А.А. М., АСТ, 2001. С. 639. [↑](#endnote-ref-19)
20. Христианский мистицизм // Интернет-ресурс: u.wikipedia.org/wiki/. [↑](#endnote-ref-20)
21. Цит. по: Korbinian Schmidt Mystische Erfahrung: Einheit oder Vielfalt? Берлин, 1987. С. 4 [↑](#endnote-ref-21)
22. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Гл.13. Творчество и мистика // Интернет-ресурс: www.vehi.net/Berdyaev/tvorch/13.html [↑](#endnote-ref-22)
23. цит. по: Новоселов М.А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. М., Лепта –Пресс, 2003. С. 20. [↑](#endnote-ref-23)
24. См., напр.: иер. Олег Давыденков. Догматическое богословие. Учебное пособие. М., ПСТГУ, 2006. С.5. [↑](#endnote-ref-24)
25. Зизиулас Иоанн, митрополит Бытие как общение // Очерки о личности и Церкви. Предисловие прот. Иоанна Мейендорфа; пер с анг. Д.М. Гэгэяна. М., Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. С.10. [↑](#endnote-ref-25)
26. Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Сочинения. М., Мысль, 1994. [↑](#endnote-ref-26)
27. Яннарас Х. Истина и единство Церкви: пер. с новогреческого. Под ред. Макарова А.В. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. С.21. [↑](#endnote-ref-27)
28. Швейцер А. Мистика апостола Павла // Интернет-ресурс: [www.MARSEXX.ru](http://h.yandex.net/?http%3A%2F%2Fwww.MARSEXX.ru). С. 9. [↑](#endnote-ref-28)
29. Писарев. Л.И. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. СПб., 2009. С. 452. [↑](#endnote-ref-29)
30. Там же. С. 358. [↑](#endnote-ref-30)
31. Климент Александрийский Строматы. Отцы и учители Церкви 3 века. Т 1. М., 1993. С. 277-278. [↑](#endnote-ref-31)
32. Игумен Феогност (Пушков). Православное богословие таинств // Церковь и Время, 2011, №2. С. 181. [↑](#endnote-ref-32)
33. Тертуллиан. О душе. СПб., 2008. С. 43 [↑](#endnote-ref-33)
34. Там же. С. 121. [↑](#endnote-ref-34)
35. См., напр.: Свт. Григорий Богослов Собрание творений. Т.1 Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 347; 356. [↑](#endnote-ref-35)
36. Дюпре Л. Мистицизм. Пер. с английского Малевич Т.В. // Интернет-ресурс: www.religious-life.ru. С. 8. [↑](#endnote-ref-36)
37. свт. Дионисий Ареопагит Корпус сочинений. СПб., 2010. С. 398. [↑](#endnote-ref-37)
38. Там же. С. 448. [↑](#endnote-ref-38)
39. Там же. [↑](#endnote-ref-39)
40. Прп. Максим Исповедник. Творения. Богословские и аскетические трактаты. Кн.1. М., 1993. С. 173; 307. [↑](#endnote-ref-40)
41. Там же. С. 155. [↑](#endnote-ref-41)
42. Еп. Порфирий (Успенский) История Афона. Т.1 М., 2007. С. 802. [↑](#endnote-ref-42)
43. Там же. С. 800. [↑](#endnote-ref-43)
44. См., напр.: Дюпре Л. Указ. Соч. С. 8 [↑](#endnote-ref-44)
45. Harmless W. Mystics. Оксфорд, 2008. С. 9. [↑](#endnote-ref-45)
46. Вильденбанд В. История новой философии. Т. 1. От Возрождения до Просвещения. М., 2000. С. 15. [↑](#endnote-ref-46)
47. Там же. С. 21. [↑](#endnote-ref-47)
48. Там же. С. 39. [↑](#endnote-ref-48)
49. См., напр.: Славянские монахи на Афоне из России // еп. Порфирий (Успенский) История Афона Т.1. М., 2007. С. 641; Киево-Печерский архимандрит Досифей на Афоне // Там же. С. 692; еп. Иустин Преподобный Нил Сорский и его устав скитской жизни Клин, 2001. [↑](#endnote-ref-49)
50. См. об этом: еп. Порфирий (Успенский) История Афона. Т.1 М., 2007. С. 650. [↑](#endnote-ref-50)
51. Попов И.В. Идея Обожения в древневосточной церкви // Труды по патрологии. Т.1. Сергиев-Посад, 2005. С. 17. [↑](#endnote-ref-51)
52. Там же. С. 48. [↑](#endnote-ref-52)
53. Писарев. Л.И. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. СПб., 2009. С. 5. [↑](#endnote-ref-53)
54. Там же. С. 7. [↑](#endnote-ref-54)
55. Там же. [↑](#endnote-ref-55)
56. Минин П. Мистицизм и его природа. Киев, 2003. С. 63. [↑](#endnote-ref-56)
57. Там же. С. 62. [↑](#endnote-ref-57)
58. Новоселов М.А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. М., Атлас-пресс, 2004. С. 35. [↑](#endnote-ref-58)
59. Там же. С. 13. [↑](#endnote-ref-59)
60. Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1898. С. 1. [↑](#endnote-ref-60)
61. Свт. Лука, арх. Симферопольский и Крымский. Избранные творения. М., Сибирская Благозвонница, 2007.

    С. 656. [↑](#endnote-ref-61)
62. Там же. С. 657. [↑](#endnote-ref-62)
63. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Интернет-ресурс: [www.vehi.net/berdyaev/tvorch/13.html](http://www.vehi.net/berdyaev/tvorch/13.html) [↑](#endnote-ref-63)
64. Свт. Лука, арх. Симферопольский и Крымский. Избранные творения. М., Сибирская Благозвонница, 2007. С. 701. [↑](#endnote-ref-64)
65. Там же. С. 668. [↑](#endnote-ref-65)
66. Добротолюбие. Наставления св. Макария Великого. Т. 1. ТСЛ, 1992. С. 155. [↑](#endnote-ref-66)
67. Там же. [↑](#endnote-ref-67)
68. Там же. [↑](#endnote-ref-68)
69. Свт. Лука, арх. Симферопольский и Крымский. Избранные творения. М., Сибирская Благозвонница, 2007. С. 702. [↑](#endnote-ref-69)
70. Слова духовно-нравственные прп. отцев наших Марка Подвижника, Исайи Отшельника. М., изд. Сретенского монастыря, 1995. С.196-197. [↑](#endnote-ref-70)
71. Там же. С. 191. [↑](#endnote-ref-71)
72. Свт. Григорий Палама. Беседы. Ч. 2. М., Паломник, 1993. С. 94. [↑](#endnote-ref-72)
73. Слова духовно-нравственные прп. отцев наших Марка Подвижника. Исайи Отшельника. М., изд. Сретенского монастыря, 1995. С. 337. [↑](#endnote-ref-73)
74. Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 17. [↑](#endnote-ref-74)
75. Там же. [↑](#endnote-ref-75)
76. Добротолюбие. Т. 2. М., 1895. С. 607. [↑](#endnote-ref-76)
77. Булгаков С., прот. Православие, очерки учения Православной церкви. Киев, 1991. С. 129. [↑](#endnote-ref-77)
78. Григорий Палама. Беседы. 16-я беседа Ч. 1.М., 1993. С. 163. [↑](#endnote-ref-78)
79. Булгаков С., прот. Православие, очерки учения Православной церкви. Киев, 1991. С. 131. [↑](#endnote-ref-79)
80. Там же. С. 132. [↑](#endnote-ref-80)
81. Богородский Я. Происхождение человека, его природа, достоинство и назначение // Православное собеседование, 1903. Ч. 1. С. 57. [↑](#endnote-ref-81)
82. Там же. С. 58. [↑](#endnote-ref-82)
83. Добротолюбие. Наставления св. Макария Великого. Т. 1. ТСЛ, 1992. С. 277. [↑](#endnote-ref-83)
84. Цит. по: Добротолюбие. Т. 4. Наставления Григория Паламы. Комментарий архим. Амвросия (Погодина). Монреаль, 1965. С. 107-108. [↑](#endnote-ref-84)
85. Прп. Максим Исповедник Творения. Богословские и аскетические трактаты. Кн.1. М., 1993. С. 327. [↑](#endnote-ref-85)
86. Добротолюбие. Т. 4. Наставления Григория Паламы. Комментарий архим. Амвросия (Погодина). Монреаль, 1965. С. 108. [↑](#endnote-ref-86)
87. Авва Евагрий. Аскетические и богословские трактаты. М., изд. Мартис, 1994. С.10. [↑](#endnote-ref-87)
88. Преп. Иустин Попович. Догматика православной церкви. Интернет-ресурс: [www.portal-slovo.ru/theology/37552.php](http://h.yandex.net/?http%3A%2F%2Fwww.portal-slovo.ru%2Ftheology%2F37552.php) [↑](#endnote-ref-88)
89. Булгаков С., прот. Православие, очерки учения Православной церкви. Киев, 1991. С. 127. [↑](#endnote-ref-89)
90. Слова духовно-нравственные прп. отцев наших Марка Подвижника, Исаии Отшельника. М., изд. Сретенского монастыря, 1995. С. 10. [↑](#endnote-ref-90)
91. Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1993. С. 23. [↑](#endnote-ref-91)
92. Спасский А., проф. История Догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад. 1914. С. 1. [↑](#endnote-ref-92)
93. Там же. [↑](#endnote-ref-93)
94. Там же. [↑](#endnote-ref-94)
95. Свт. Феофан Затворник О Православии. Изд. отдел Московской патриархии, 1991. С.83. [↑](#endnote-ref-95)
96. Там же. С. 84. [↑](#endnote-ref-96)
97. Прп. Иоанн Кассиан Римлянин Писания. М., 1892. С.230. [↑](#endnote-ref-97)
98. Минин П. Мистицизм и его природа. Киев, 2003. С. 19. [↑](#endnote-ref-98)
99. Там же. С. 27. [↑](#endnote-ref-99)
100. Там же. [↑](#endnote-ref-100)
101. Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. М., 1892. С. 169. [↑](#endnote-ref-101)
102. Там же. С. 150. [↑](#endnote-ref-102)
103. Булгаков С., прот. Этика в Православии. Киев, 1991. С. 186. [↑](#endnote-ref-103)
104. Добротолюбие. Наставления св. Макария Великого. Т. 1. ТСЛ, 1992. С. 102 [↑](#endnote-ref-104)
105. Прп. Иоанн Лествичник Лествица. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1898. С 2. [↑](#endnote-ref-105)
106. Фокин А.Р. Евагрий Понтийский – теоретик восточно-христианской мистико-аскетической традиции. С.73. [↑](#endnote-ref-106)
107. Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. М., 1892. С 171. [↑](#endnote-ref-107)
108. Прп. Иоанн Лествичник. Лествица. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1898. С 194. [↑](#endnote-ref-108)
109. Попов И.В. Идея обожения в древней церкви // Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2005. С. 17. [↑](#endnote-ref-109)
110. Там же. [↑](#endnote-ref-110)
111. Еп. Порфирий (Успенский) История Афона. Т.1 М., 2007. С. 802. [↑](#endnote-ref-111)
112. Там же. [↑](#endnote-ref-112)
113. Свт. Феофан Затворник О Православии. Изд. отдел Московской патриархии, 1991. С. 61. [↑](#endnote-ref-113)
114. Свт. Кирилл Иерусалимский. Поучения. М., 1991. С. 43. [↑](#endnote-ref-114)
115. Свт. Иларион (Троицкий) Нет христианства без церкви. М., 1992. С.59. [↑](#endnote-ref-115)
116. Свт. Кирилл Иерусалимский. Поучения. М., 1991. С. 45. [↑](#endnote-ref-116)
117. Бриссон Л. Христианство перед лицом философии // Греческая философия. Т. 2. М., Греко-латынский кабинет, 2008. С. 781. [↑](#endnote-ref-117)
118. Там же. С. 782. [↑](#endnote-ref-118)
119. Там же. С. 772. [↑](#endnote-ref-119)
120. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Гл.13. Творчество и мистика // Интернет-ресурс: www.vehi.net/Berdyaev/tvorch/13.html [↑](#endnote-ref-120)
121. История Новой философии. Т. 1. М., 2000. С. 15. [↑](#endnote-ref-121)
122. Федоров Н. Ф. Об источниках веры и неверия // Душеполезное чтение, 1912. С. 319. [↑](#endnote-ref-122)
123. Там же. С. 320. [↑](#endnote-ref-123)
124. Там же. [↑](#endnote-ref-124)
125. Богдашевский Д. И. Закон и Евангелие // Труды Киевской духовной академии. Т.3. 1899. С. 92. [↑](#endnote-ref-125)
126. Там же. [↑](#endnote-ref-126)
127. Дворкин А.Л. Указ. соч. С. 108-109. [↑](#endnote-ref-127)
128. Федоров Н. Ф. Об источниках веры и неверия // Душеполезное чтение, 1912. С. 322. [↑](#endnote-ref-128)
129. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. Вильнюс, 1991. С. 404. [↑](#endnote-ref-129)
130. Федоров Н. Ф. Об источниках веры и неверия // Душеполезное чтение, 1912. С. 324. [↑](#endnote-ref-130)
131. Бердяев Н.А. Русская идея. М., Астрель, Полиграфиздат. 2010. С. 228. [↑](#endnote-ref-131)
132. Бердяев Н.А. «Духи русской революции» В сб.: Из глубины. Статьи о русской революции // Библиотека Гумер – философия. [http://www.gumer.info/bogoslov\_Buks/Philos/Iz\_Glub/02.php](http://h.yandex.net/?http%3A%2F%2Fwww.gumer.info%2Fbogoslov_Buks%2FPhilos%2FIz_Glub%2F02.php) [↑](#endnote-ref-132)
133. Толстой Л.Н. Патриотизм или мир? // Новая электронная библиотека. [http://read.newlibrary.ru/read/tolstoi\_l\_n\_/page0/trudy.html](http://h.yandex.net/?http%3A%2F%2Fread.newlibrary.ru%2Fread%2Ftolstoi_l_n_%2Fpage0%2Ftrudy.html) [↑](#endnote-ref-133)
134. Ильин И.А. О сопротивлении злу силой. М., Даръ, 2006. С. 465-466. [↑](#endnote-ref-134)
135. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за апрель 1877 г. Собрание сочинений в 30-тт. Т. 25. Л., Наука, 1983. С. 103. [↑](#endnote-ref-135)
136. Там же. С. 98-100. [↑](#endnote-ref-136)
137. Л.Н. Толстой в воспоминаниях современников: в 2-х тт. М.: ГИХЛ, 1955. Т. 1. С. 234. [↑](#endnote-ref-137)
138. И. Ильин. Указ. соч. С. 11-12. [↑](#endnote-ref-138)
139. Там же. С. 13. [↑](#endnote-ref-139)
140. Новоселов М.А. Указ. соч. С. 36. [↑](#endnote-ref-140)
141. См. об этом, напр.: Ореханов Г., свящ. Жестокий суд России: В.Г. Чертков в жизни Л.Н. Толстого. М., изд-во ПСТГУ, 2009. [↑](#endnote-ref-141)
142. Бердяев Н.А. Русская идея. М., «Астрель», 2010. С. 140. [↑](#endnote-ref-142)
143. Волгин И.Л. Возвращение билета. М., 2004. С. 264. [↑](#endnote-ref-143)
144. Св. Кирилл Иерусалимский. Указ. соч. С. 80. [↑](#endnote-ref-144)
145. Там же. С. 85. [↑](#endnote-ref-145)
146. Там же. С. 95. [↑](#endnote-ref-146)
147. Св. Ириней Лионский. Творения. М.,1996. С. 190. [↑](#endnote-ref-147)
148. Там же. С. 190-191. [↑](#endnote-ref-148)
149. Там же. [↑](#endnote-ref-149)
150. Там же. [↑](#endnote-ref-150)
151. Булгаков С., прот. Этика в Православии. Киев, 1991. С. 127. [↑](#endnote-ref-151)
152. Там же. С. 126. [↑](#endnote-ref-152)
153. Хантингтон С. Кто мы? М., 2004. С. 171. [↑](#endnote-ref-153)
154. Свт. Феофан Затворник О Православии. Изд. отдел Московской патриархии, 1991. С. 53. [↑](#endnote-ref-154)
155. Вильденбанд В. История новой философии. Т. 1. От Возрождения до Просвещения. М., 2000. С. 21. [↑](#endnote-ref-155)
156. Там же. С. 23. [↑](#endnote-ref-156)
157. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Гл.13. Творчество и мистика // Интернет-ресурс: www.vehi.net/Berdyaev/tvorch/13.html [↑](#endnote-ref-157)
158. Там же. [↑](#endnote-ref-158)
159. Там же. [↑](#endnote-ref-159)
160. Там же. [↑](#endnote-ref-160)
161. Спасский А., проф. История Догматических движений в эпоху вселенских соборов. Сергиев Посад. 1914. С. 25. [↑](#endnote-ref-161)
162. Иосиф Флавий. Иудейские древности. М., «Крон-Пресс», 1994. С. 220. [↑](#endnote-ref-162)
163. Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1990. С. 140. [↑](#endnote-ref-163)
164. Там же. [↑](#endnote-ref-164)
165. Там же. [↑](#endnote-ref-165)
166. Там же. [↑](#endnote-ref-166)
167. Там же. С. 141. [↑](#endnote-ref-167)
168. Там же. [↑](#endnote-ref-168)
169. Там же. С. 143. [↑](#endnote-ref-169)
170. Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. СПб., 2009. С. 151. [↑](#endnote-ref-170)
171. Там же. С.152. [↑](#endnote-ref-171)
172. Там же. С. 153. [↑](#endnote-ref-172)
173. Там же. С.155. [↑](#endnote-ref-173)
174. Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1993. С. 23. С. 104. [↑](#endnote-ref-174)
175. Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. Т. 2. М., 1994. С. 175. [↑](#endnote-ref-175)
176. Там же. С. 176. [↑](#endnote-ref-176)
177. Новоселов М.А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. М., Атлас-пресс, 2004. С. 37. [↑](#endnote-ref-177)