

ПРОТОИЕРЕИ НИКОЛАИ КАРАСЕВ

ЗНАЧЕНИЕ ТЕРМИНА ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ
В РАННЕХРИСТИАНСКИХ ТЕКСТАХ
И ЕГО РОЛЬ В ФОРМИРОВАНИИ
ХРИСТИАНСКОЙ МИСТИКИ
И МИСТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ
В ДОНИКЕЙСКИЙ ПЕРИОД

УДК 248.2

DOI: 10.31802/2500-1450-2018-31-4-63-92

Аннотация

Единство мистического опыта фиксируется в терминах *μυστήριον*, *μύστηρς*, *μυστικός*, *μυσταγωγία* и др. Богословское обоснование эта лексика получает в тексте Священного Писания: «Вам дано знать тайны Царствия Небесного»¹. Автор показывает, что раннехристианские богословы стремились воплотить эти слова в жизнь. В соответствии с этим выделяются два аспекта развития мистического богословия. Первый связан с осмыслением Откровения Премудрости Божией, которое не всегда можно выразить словесно (мистика познания, гностический аспект); второй — с опытным постижением и приобщением полноте Божества (мистика единения, онтологический аспект). В основе мистического христианского опыта лежит событие Боговоплощения, или соединения Божественной (нетварной) и человеческой (тварной) природ в Иисусе Христе — Сыне Божиим и Сыне Человеческом, что является краеугольным камнем всей православной мистики.

Ключевые слова: мистика, христианство, богословие, Септуагинта, сщмч. Игнатий Богоносец, Климент Александрийский, Ориген.

¹ Мф. 13, 11; Мк. 4, 11; Лк. 8, 10.

1. ИСТОРИЯ И ЭТИМОЛОГИЯ
ПОНЯТИЯ «МИСТИКА»

Исходным пунктом мистического богословия в православной традиции являются слова Христа: «Вам дано знать тайны (τὰ μυστήρια) Царствия Небесного»². Это выражение содержит слово μυστήριον — «тайна, таинство» (множ. ч. τὰ μυστήρια), от которого происходит русское слово «мистика» (от прилагательного μυστικός — таинственный; в греч. также использовалось понятие τὰ μυστικά — таинственные, мистерийные обряды), оно и дает начало мистическому, то есть таинственному богословию. Этимология слова μυστήριον восходит к глаголу μύω. Слово μύστης (от греч. μύω) означает «инициированный, посвященный»³; глагол μύω, восходящий к μύω, означает «посвящать в таинства», «учить, наставлять»⁴; μύω имеет следующие значения: «быть закрытым» (о глазах, рте, раковине моллюсках, цветах), «закрывать» (о глазах, в особенности как предварительная процедура перед прохождением чего-то болезненного), «быть успокоенным, уменьшиться (о боли)»⁵. Таким образом, значение исходного глагола не только несет в себе значение закрытия, затворения, но и имеет отношение к прохождению испытания.

В античности термин μυστήριον применялся в первую очередь для обозначения мистериальных култов и связанных с ними священнодействий и посвящений (особенно часто в греческих источниках упоминаются элевсинские мистерии). Вместе с тем, данным словом обозначались принадлежности и орудия, объекты, используемые в ритуалах и при совершении таинств, а также талисманы и тайное знание, которое предавалось посвященным во время инициации⁶, причем в таких контекстах

² Мф. 13, 11.

³ LSJ 1961–1996. P. 1156.

⁴ Ibid. P. 1150.

⁵ Ibid. P. 1157.

⁶ Ibid. P. 1156.

это слово использовалось во множественном числе⁷. Впервые слово *μυστήρια* встречается у Гераклита, который противопоставляет «нечестивый» и «священный» способы посвящения в данные таинства⁸. Затем это слово дважды встречается у Геродота, упоминающего о мистериях разных племен⁹, а также у Эсхила, Софокла, Еврипида, Аристофана, чаще всего в сообщениях о таинствах, посвященных Деметре. Упоминания о Малых и Великих мистериях встречаются в диалогах Платона¹⁰.

Со временем употребление этого термина расширилось, и он стал применяться не только по отношению к разного рода священнодействиям. Так, в римскую эпоху словом *μυστήριον* обозначают вообще всякое малопонятное явление, в том числе и природное. А. Ю. Виноградов, говоря об истории слова *μυστήριον*, замечает: «Это слово изначально обозначало вещи возвышенные, причем как конкретные (священнодействия-мистерии и их предметы), так и затем, по переносу значения, абстрактные (божественная тайна, человеческая тайна, тайна вообще)»¹¹.

В Септуагинте этот термин встречается лишь в поздних в книгах, относящихся к эпохе эллинизма, причем только в книге пророка Даниила это слово отражает суть мистики как Божественного деяния или как скрытой тайны Божией: «Даниил отвечал царю и сказал: тайны (*μυστήριον*), о которой царь спрашивает, не могут открыть царю ни мудрецы, ни обаятели, ни тайноведы, ни гадалели. Но есть на небесах Бог, открывающий тайны (*μυστήρια*)»¹². Такому словоупотреблению соответствует евр. מִסְתָּרִים (מִסְתָּר) — «тайна, секрет», которое передается в Септуагинте как *μυστήριον*, а в Вульгате — производным от него *mysterium*.

⁷ См.: Виноградов 2009. См. также: Vouyer 1956. P. 119–137; Kittel 1967. P. 802–828; Solignac 1980.

⁸ Diels, Kranz 1951. В 14.

⁹ *Herodotus. Historiae* 2, 51; 2, 171.

¹⁰ Например: *Plato. Gorgias* 497c; *Meno* 77e; *Symposium* 210a–212a.

¹¹ Виноградов 2009. С. 50.

¹² Дан. 2, 27–28 (синодальный перевод).

Наряду с термином *μυστήριον*, в греческом языке были и другие понятия, относящиеся к мистериям и ритуалам, однако только это понятие стало восприниматься в православной традиции в значении тайны как Божественного действия, плана, замысла спасительного домостроительства, а также в применении к тайне Боговоплощения Христа, поэтому оно имеет особое значение для последующего развития мистического богословия.

2. ЭЛЕМЕНТЫ МИСТИЧЕСКОГО В БИБЛЕЙСКИХ ТЕКСТАХ

Мистическое богословие занимает важное место в христианском вероучении и в духовном опыте христианской жизни, основанием чему, как отмечалось выше, служат слова Христа: *«Вам дано знать тайны (γυνῶναι τὰ μυστήρια) Царствия Небесного»*¹³. При этом нужно отметить, что смысл понятия «познание» (γυνῶσις) менялся со временем. Исследователи отмечают, что в ветхозаветную эпоху познание отличалось синкретичностью, поскольку человек воспринимал себя «...как дифференцированное целое: сердце, душа и ум были так взаимосвязаны, что отделить одно от другого не представлялось возможным. Таким образом, познание предполагало не просто умственное действие, но участие всей личности целиком»¹⁴. Это имеет большое значение, поскольку в Священном Писании термин «познание» относится в первую очередь к познанию Бога, что предполагает не просто какое-то отвлеченное умопредставление, но участие всего человека и определенное соединение с Богом, например: *«Будем стремиться познать (γυνῶναι) Господа; как утренняя заря — явление Его, и Он придет к нам»*¹⁵, *«мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать (εἰδῶμεν) дарованное нам от Бога»*¹⁶, поэтому, начиная с основания христианской Церкви,

¹³ Мф. 13, 11; Мк. 4, 11; Лк. 8, 10.

¹⁴ Элуэлл, Камфорд 2012. С. 501.

¹⁵ Ос. 6, 3.

¹⁶ 1 Кор 2, 12.

тема богопознания и соединения с Богом становится основной темой христианского вероучения¹⁷.

В связи с этим «познание тайн Царствия Небесного» представляет собой не столько теоретическое познание, сколько путь к спасению. Начало пути в Царствие Небесное начинается в Церкви; начало Церкви — со дня Пятидесятницы. Как писал в свое время Ф. Шафф, все апостолы, исполненные в день Пятидесятницы благодати Святого Духа, проповедовали «...величайшие тайны Царства Небесного, воплощения, искупления, возрождения и воскресения»¹⁸. Дух Святой сошел на апостолов в виде огненных языков — так зримо описывается мистический акт, последствия которого сказались на возможности проповедовать: «И исполнились все Духа Святого, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать»¹⁹. Таким образом, жизнь христианской общины проходила в тесном единении с благодатью Святого Духа. Святой Дух становится той таинственной Силой, которая формирует мистический опыт богообщения в рамках духовной жизни.

Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что богословие апостола Иоанна отличается наиболее мистическим содержанием²⁰: «Что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам <...> чтобы и вы имели общение с нами: а наше общение — с Отцем и Сыном Его, Иисусом Христом»²¹. Слово принесло свет познания и благодать, как силу, дающую познание этого света²².

¹⁷ См.: Иванов 2002.

¹⁸ Шафф 2010. С. 292.

¹⁹ Деян. 2, 4.

²⁰ К примеру, библиист Ч. Додд видел в нем «христианский мистический эзотеризм». См.: Dodd 1953. P. 187–200.

²¹ 1 Ин. 1, 1.

²² Dodd 1953. P. 201–212.

С этих пор человек может «видеть небо отверстым»²³, познавать тайны ангельские, и через познание Сына познавать Отца: «Я есть путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня»²⁴. Слова Христа: «Узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас»²⁵ — выражают сущность всего последующего мистического богословия.

Еще одной важной темой апостола Иоанна является идея божественной любви как силы и причины единения Бога и человека. В идее любви сводятся воедино догматика, этика и мистика. Любовь как способ соединения с Богом прокладывает путь к ее мистическому истолкованию: «Любовь Бога — это Его самооткровение человеку; любовь человека — это полное посвящения себя Богу»²⁶. Идея любви в Евангелии от Иоанна становится важнейшим посылом всего Нового Завета — воплощение вечного Слова как высочайшее проявление любви Бога к миру: «Бог есть любовь»²⁷. Познание Бога есть жизненно необходимая потребность человека и залог вечной жизни²⁸.

В Евангелиях, как основном источнике Откровения, содержится вся совокупность мистического учения христианства, которая затем раскрывается в учении Святых Отцов. Мистическое переживание священного текста — не плод воображения или только усилий человека. Важнейшее отличие христианской мистики от философских мистических теорий — содействие («синергия») благодати Святого Духа²⁹, которая в личной форме, в живом общении помогала передать тайну единения с Богом. Таким образом, в контексте Священного Писания «тайна» имеет два значения. Во-первых, это тайное знание, знание божественной

²³ Ин. 1, 51.

²⁴ Ин. 14, 6.

²⁵ Ин. 14, 20.

²⁶ Шафф 2010. С. 369.

²⁷ 1 Ин. 4, 16.

²⁸ Dodd 1953. P. 151–169.

²⁹ Fanning 2001. P. 18–19.

Премудрости, которое доступно только избранным, что характерно для синоптических текстов, где Христос зачастую говорит притчами: «...вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах»³⁰. Во-вторых, это тайна как действие Божие, связанное с замыслом Божиим и домостроительством Божиим: «...проповедем премудрость Божию, тайную (ἐν μυστηρίῳ), сокровенную»³¹, «...каждый должен разуметь нас, как служителей Христовых и домостроителей тайн (μυστηρίων) Божиих»³². Вместе с тем нужно отметить, что в отношении корректного понимания христианской мистики действует принцип исторической преемственности. Основным источником христианского мистического учения — евангельская проповедь Иисуса Христа. Все то, о чем учил Христос, передавалось из поколения в поколение, истины, возведенные Христом, со временем раскрывались и интерпретировались. Сам Христос как Богочеловек — это главная христианская тайна.

Итак, осмысление мистического опыта составляет суть мистического богословия. В основе мистического христианского опыта лежит Боговоплощение, которое является краеугольным камнем всей православной мистики и аскетики: Бог стал человеком, чтобы человек стал богом. Непознаваемый и непостижимый Бог посредством Воплощения становится доступен человеку. Онтологическая пропасть между природой Божественной и человеческой не уничтожается, но и не становится отныне препятствием для единения человека и Бога. Разум Божественный несравненно превосходит разум человеческий, но человек может стяжать «ум Христов»³³, благодаря чему возможно познавать «тайны Царствия Божия». Наконец, человек уподобляется Богу посредством послушания и смирения воли: как во Христе Его воля человеческая был согласна

³⁰ Мк. 4, 11.

³¹ 1 Кор. 2, 7.

³² 1 Кор. 4, 1.

³³ 1 Кор. 2, 16.

с Его Божественной волей, так и воля каждого человека должна стать подобной воле Христа³⁴.

Главная цель христианского делания — достичь как можно более полного подобия Богу и соединения с Ним, что есть обожение³⁵ и предвосхищение вечной жизни в Царствии Божиим. Процесс богоуподобления совершается в рамках новой жизни, которая называется духовной, а в мистико-аскетическом опыте православной Церкви называется стяжанием благодати Святого Духа. Средоточием, удостоверением и залогом будущего истинного соединения человека и Бога является Церковь (мистическое Тело Христово) и ее Таинства, которые имеют видимую и невидимую составляющие³⁶. Мистический опыт предполагает, что уже здесь, в зависимости от духовного состояния, человек может в той или иной степени реально, опытно причаститься благодати и соединиться со Христом и через земную жизнь в Церкви достигнуть жизни вечной в Царствии Божиим.

3. ЭПОХА МУЖЕЙ АПОСТОЛЬСКИХ

В период мужей апостольских духовная жизнь, как и при апостолах, была наполнена жаждой богообщения, единения с Богом через Иисуса Христа. Остановимся на наследии свмч. Игнатия Антиохийского, в котором эти интуиции выражены наиболее ярко. «Вера ваша влечет вас на высоту, а любовь служит путем, возводящим к Богу. Поэтому все вы спутники друг другу. Богоносцы и храмоносцы, Христоносцы, святоносцы, во всем украшенные заповедями Иисуса Христа»³⁷. Впоследствии,

³⁴ См.: Tinsley 1983. P. 285–286.

³⁵ Ср.: *Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia* 1, 4 (G. Heil, A. M. Ritter. B., 1991 (PTS 36). S. 66:12–13); *Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia* 3, 2 (G. Heil, A. M. Ritter. B., 1991 (PTS 36). S. 17:10–11).

³⁶ На эту тему написано довольно много работ. См. например: Vorgrimler 1992; Mick 2006; Stoutzenberger 2000; Chauvet 2001.

³⁷ *Ignatius Antiochenus. Ad Ephesios* 9, 1:7–2:3 (P. T. Camelot. P., 1969 (SC 10). P. 64, 66). Рус. пер.: Игнатий Богоносец, свмч. 2008. С. 273.

когда гонения на Церковь прекратились, ревнители духовной жизни и аскеты, вдохновляемые примерами мучеников, совершали духовные подвиги, стремясь уподобиться мученикам. Внешняя среда и историческая ситуация вносили свой вклад в формирование духовного опыта раннего христианства. В духовной жизни христианина формируются новые формы мистического опыта — различного рода духовные дарования: «Что Дух Святой обитает в учениках Христа, как в храме, — и есть источник обновления и силы, противостоящей всему миру, — это было не предметом веры, а самым очевидным фактом обыденной жизни. Вся древнехристианская апологетика была построена на доказательствах Духа и силы»³⁸. Духовный опыт, в свою очередь, стал основой построения богословских теорий.

Наследие мучей апостольских представляет собой не столько отвлеченное теоретическое богословствование, сколько и живое ощущение благодати Божией. Один из выдающихся представителей этой эпохи, чье наследие наиболее интересно с точки зрения рассматриваемой темы — сщмч. Игнатий Антиохийский. Согласно учению сщмч. Игнатия, вся христианская жизнь проходит в тесном мистическом единстве с Богом. В Послании к Ефесянам он называет христиан «подражателями Бога»³⁹ и призывает «всегда быть и в союзе с Богом»⁴⁰. В писаниях сщмч. Игнатия человек занимает особое место, он словно изъят из повседневности: «Вы истинные камни храма Отчего, уготованные в здание Бога Отца»⁴¹. Одна из главных тайн, согласно учению сщмч. Игнатия, заключается в том, что «Бог явился по-человечески для обновления вечной жизни, и получило

³⁸ Попов 2004. С. 55.

³⁹ *Ignatius Antiochenus*. Ad Ephesios 1, 1, 1:3 (Р. Т. Camelot. P., 1969 (SC 10). P. 58). Рус. пер.: Игнатий Богоносец, сщмч. 2008. С. 331.

⁴⁰ *Ignatius Antiochenus*. Ad Ephesios 4, 2:2 (Р. Т. Camelot. P., 1969 (SC 10). P. 60). Рус. пер.: Игнатий Богоносец, сщмч. 2008. С. 271.

⁴¹ *Ignatius Antiochenus*. Ad Ephesios 9, 1:4–5 (Р. Т. Camelot. P., 1969 (SC 10). P. 64). Рус. пер.: Игнатий Богоносец, сщмч. 2008. С. 273.

начало то, что было приготовлено у Бога»⁴². В Послании к Магнезийцам он описывает рождение, страдание и воскресение Христа как таинства: «Наша жизнь воссияла через Него и через смерть Его <...> через ее тайну (δι' ὅς μυστηρίου) получили мы начало веры»⁴³. Внутреннее состояние и духовные переживания в эпоху мужей апостольских характеризовались ощущением личной причастности к Господу. Как пишет сщмч. Игнатий, «дайте мне быть подражателем страданий Бога моего. Кто сам имеет Его в себе, тот пусть поймет, чего желаю»⁴⁴. По словам о. Георгия Флоровского, у сщмч. Игнатия присутствует «мистический эрос мученичества, мученического подражания Христу»⁴⁵, который давал ему такую уверенность и такое боговедение, которое не обеспечивается никаким разумным познанием.

Основные мистические интуиции сщмч. Игнатия направлены на понимание соотношения жизни земной, временной с жизнью вечной. Мужья апостольские вырабатывали способы проникновения во внутренний, таинственно-духовный смысл Священного Писания, особенно тех мест, которые свидетельствовали о боговоплощении и искупительной силе Христа. Здесь достаточно вспомнить внимательное отношение к Священному Писанию у автора «Послания Варнавы»⁴⁶, а у сщмч. Климента Римского эта способность «высшего ведения» именуется гнозисом⁴⁷. Мистика мужей апостольских состоит в том, что они органически

⁴² *Ignatius Antiochenus. Ad Ephesios* 19, 3:4–5 (Р. Т. Camelot. P., 1969 (SC 10). P. 78). Рус. пер.: Игнатий Богоносец, сщмч. 2008. С. 277.

⁴³ *Ignatius Antiochenus. Ad Magnesios* 9, 1:4–5 (Р. Т. Camelot. P., 1969 (SC 10). P. 88). Рус. пер.: Игнатий Богоносец, сщмч. 2008. С. 282.

⁴⁴ *Ignatius Antiochenus. Ad Romanos* 6, 3:1–2 (Р. Т. Camelot. P., 1969 (SC 10). P. 114). Рус. пер.: Игнатий Богоносец, сщмч. 2008. С. 293.

⁴⁵ Флоровский Г., прот. 1993. С. 10.

⁴⁶ См.: *Barnabae epistula, passim* (R. A. Kraft, P. Prigent. P., 1971 (SC 172)).

⁴⁷ *Clemens Romanus. Epistula ad Corinthios* 1, 2:5; 11, 2:4; 27, 7:4; 36, 2:6; 40, 1:2; 41, 4:1; 44, 1:1; 48, 5:1 (A. Jaubert. P., 1971 (SC 167)). P. 102, 118, 146, 160, 166, 168, 172, 178, 180). См. также: Писарев 2009. С. 261.

связывали духовный опыт с идейным содержанием Писания, особенно Нового Завета. Таким образом, мистика мужей апостольских есть выражение их духовного опыта, при том что у них еще нет его теоретического обоснования. О. Киприан (Керн) писал об учении сщмч. Игнатия: «Хотя он и не говорит самого слова “усыновление”, “сыновство”, однако он знает, что надо “достичь Бога” или “достичь Иисуса Христа”. Это не только нравственное уподобление, это мистика непосредственного единения с Богом <...> Для сщмч. Игнатия эта мистика богообщения, а следовательно, и обожения, осуществляется в том, что христианин есть храм Христа <...> Достигается это стяжанием Святого Духа, “чтобы было единение плотское и духовное”»⁴⁸.

4. ПЕРИОД РАННЕХРИСТИАНСКИХ АПОЛОГЕТОВ И ПОЛЕМИКИ С ГНОСТИЦИЗМОМ

Как и писатели эпохи мужей апостольских, раннехристианские апологеты не выделяли как отдельную тему мистики и мистического. Так, свт. Мелитон Сардийский развивал идею соотнесения тайн происхождения космоса, которые раскрывались в античных мистериях, с тайнами домостроительства Божия о спасении человека. Термин *μυστήριον* употреблялся им для обозначения церковных священнодействий и таинственных образов Ветхого Завета. Как пишет митрополит Кирилл (ныне Патриарх): «Мелитон пишет о Христе как о таинстве. Христос является для него высшим христианским таинством — таинством Пасхи и таинством Спасения <...> Таким образом, на примере гимна св. Мелитона мы видим, как мистерия в христианстве приобретает христоцентрическое измерение»⁴⁹. В анонимном «Послании к Диогнету» говорится о том, что свидетельство о Христе и подражание Ему — важнейший внутренний фактор духовной жизни. Автор пишет о христианах, что они имеют «таинство собственного

⁴⁸ Киприан (Керн), архим. 1950. С. 85; *Ignatius Antiochenus. Ad Magnesios* 8, 2 (Р. Т. Camelot. P., 1969 (SC 10). P. 86).

⁴⁹ Кирилл (Гундяев), митр. 2009. С. 25.

их богочтения ($\tau\omicron\delta\epsilon\ \tau\eta\varsigma\ \iota\delta\iota\alpha\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omega\omicron\nu\ \theta\epsilon\omicron\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$)»⁵⁰, которому нельзя научиться от человека, ибо это дар Божий. Христианский Бог «не послал к людям, как мог бы кто предположить, кого-либо из слуг своих <...> но самого Художника и Создателя всего, Которым Он сотворил небеса, Которого тайны ($\tau\grave{\alpha}\ \mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$) верно сохраняют все небесные тела»⁵¹. Автор также отмечает, что, достигнув совершенства, человек начинает понимать тайны Божии: «Тогда ты, находясь на земле, увидишь, что есть Бог, живущий на небесах, тогда начнешь изрекать тайны Божии»⁵².

Тексты сщмч. Иринея Лионского показывают глубокое понимание христианских истин, основанное не только на рациональном размышлении, но и на опытном познании. Он пишет: «Мы не имеем нужды ни в каком законе в качестве воспитателя; вот мы говорим с Отцом и стоим пред Ним лицом к лицу, сделавшись младенцами в злобе и укрепившись в праведности и благопристойности»⁵³. Сщмч. Ириней развивает мысль о постепенном познании Бога, которое открывалось как исторически, так и мистически. Исторически Бог открывал Себя пророкам, которые познавали Его отчасти прикровенно; полное откровение и богопознание стало возможным после Боговоплощения⁵⁴. Как отмечает В. Н. Лосский, «св. Ириней Лионский различает три ступени видения: видение пророческое — через Духа Святого, видение усыновления — Сыном и видение Отчее в Царствии Небесном»⁵⁵. Вместе с тем сщмч. Ириней ставит вопрос о принципиальной непознавае-

⁵⁰ Epistula ad Diognetum 4, 6:4–5 (H.-I. Marrou. P., 1965 (SC 33 bis). P. 60). Рус. пер.: Послание к Диогнету 1995. С. 375 (с изм.).

⁵¹ Epistula ad Diognetum 7, 2:4–8 (H.-I. Marrou. P., 1965 (SC 33 bis). P. 66). Рус. пер.: Послание к Диогнету 1995. С. 378.

⁵² Epistula ad Diognetum 10, 7:1–3 (H.-I. Marrou. P., 1965 (SC 33 bis). P. 78).

⁵³ *Irenaeus Lugdunensis. Demonstratio apostolicae praedicationis* 96. Рус. пер.: Ириней Лионский, сщмч. 2008. С. 628–629.

⁵⁴ *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* 2, 30, 9 (W. W. Harvey. Cambridge, 1857. P. 14).

⁵⁵ Лосский 2006. С. 338.

мости Бога. Многие вопросы должны быть смиренно предоставляемы Богу, ибо истинное ведение будет доступно только в жизни вечной⁵⁶. Согласно с древним принципом «подобное стремится к подобному», который был важен для античной эпистемологии, приобщение дарует человеку богопознание, через богопознание сам человек достигает богоуподобления: «Люди будут видеть Бога, чтобы жить, через видение сделавшись бессмертными и достигая даже до Бога»⁵⁷. Богопознание начинается на земле. И здесь мы не только можем, но и должны стяжать истинное познание о Боге: «Приличнее нам <...> упражнять себя в исследовании таинства и распоряжения Сущего Бога и 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»⁵⁸. Но познание вещей божественных требует откровения, ибо мы «лишены знания Его таинств» силой своего собственного разума⁵⁹. Вместе с тем сщмч. Иринеи отводит особое место единению человека и Бога, которое совершается через Христа. Он впервые богословски обосновал значимость Боговоплощения как фактора, ведущего человека к обожению: «Для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий — сыном человеческим, чтобы [человек], соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался Сыном Божиим»⁶⁰.

⁵⁶ *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses* 2, 28, 6 (W. W. Harvey. Cambridge, 1857. P. 15).

⁵⁷ *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses* 4, 20, 6 (L. Doutreleau, B. Hemmerdinger, V. C. Mercier, A. Rousseau. P., 1965 (SC 100). P. 643, 645). Рус. пер.: Иринеи Лионский, сщмч. 2008. С. 378.

⁵⁸ *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses* 2, 28, 1 (W. W. Harvey. Cambridge, 1857. P. 15). Рус. пер.: Иринеи Лионский, сщмч. 2008. С. 192.

⁵⁹ *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses* 2, 28, 2 (W. W. Harvey. Cambridge, 1857. P. 15).

⁶⁰ *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses* 3, 18, 7 (L. Doutreleau and A. Rousseau. P., 1974 (SC 211). P. 365). Рус. пер.: Иринеи Лионский, сщмч. 2008. С. 295.

Опытный путь богопознания, согласно учению сщмч. Иринея, не возможен вне Церкви. Христос учредил Церковь, которая есть тело Христово, и в этом теле правит Святой Дух: «Где Церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там и Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина»⁶¹. Все устройство и действие Церкви направлено на спасение человека⁶².

Во II в. термин *μυστήριον* употребляется в отношении тайны Божества и домостроительства. Впоследствии в сочинениях святых отцов христианское вероучение и церковные священнодействия, которые в IV в. получили именование «таинств», понимались как тайное знание и тайное священнодействие, которые не следует разглашать непосвященным. Однако истинный смысл церковных Таинств состоял именно в том, что над человеком совершалось Божественное священнодействие, в котором человек посредством веры неизреченно приобщался тайнам Божиим. Дух Святой в таинстве непосредственно открывал человеку путь ко спасению, именно в том смысле, в каком оно получило развитие в православном мистическом богословии. Эта позиция в корне отлична от положения различных еретических движений, согласно которым тайное знание само по себе спасительно. Православное богословие пошло по иному пути: не знание само по себе спасало, но сила и благодать Божия, а эта сила подавалась каждому по вере. За церковными священнодействиями закрепилось затем общее название Таинств, как тайно подающих человеку благодать Божию для приобретения спасения. Как отмечает А. Ю. Виноградов, «с момента возникновения христианства, со времени Нового Завета господствующим для *μυστήριον* становится значение “божественная тайна” в различных вариантах: Божий замысел спасения, тайна Воплощения, таинственный союз Христа и Церкви, тайный смысл символов, без конкретного объяснения. Все эти значения активно используются авторами II—III вв., у которых появляется и новое — ветхозаветные прообразы

⁶¹ *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* 3, 24, 1 (L. Doutreleau and A. Rousseau. P., 1974 (SC 211). P. 473). Рус. пер.: Иринея Лионский, сщмч. 2008. С. 317.

⁶² Osborn 2003. P. 251–264.

в различных видах. При этом используются и античные значения слова, а у сщмч. Мефодия Олимпийского мистерии даже переосмысляются в христианском, пусть и несколько поэтическом ключе; более активно к терминологии античных мистерий прибегают представители еретических движений и гностики. Но наряду с этим словоупотреблением мы находим и те случаи, которые можно считать зачатками будущей традиции называть важнейшие церковные священнодействия — по крайней мере Крещение и Миропомазание — *таинствами*»⁶³. Отсюда видно, что понятие таинства с древних времен присуще христианскому вероучению как одна из важнейших его категорий. Оно указывает не на путь дискурсивного постижения, но на путь мистической трансформации. Таким образом, уже во II—III вв. вырабатываются категории и понятия мистического богословия, которые впоследствии станут традиционными.

5. РАННИЕ АЛЕКСАНДРИЙЦЫ

С приходом в Церковь образованных людей начался процесс «христианизации эллинизма», как назвал это явление прот. Георгий Флоровский⁶⁴. Он выражался в том, что начало формироваться теоретическое богословие. Как говорит Г. Г. Майоров, «нужно было христианизировать философию и философизировать христианство»⁶⁵. Если в жизни и трудах мужей апостольских опыт и знание были чем-то единым, ибо веровать для них значило жить, а жизнь была жертвой ради Христа, то в дальнейшем начался процесс разделения богопознания и мистического опыта. Появились катехизические школы, в которых христианское богословие развивалось на глубоком теоретическом уровне. Одним из самых известных было александрийское катехизическое училище.

Основная тема богословия Климента Александрийского — это богопознание, которое для христианина по своей значимости равнозначно

⁶³ Виноградов 2009. С. 58.

⁶⁴ Флоровский Г., прот. 2005. С. 665.

⁶⁵ Майоров 1979. С. 56.

спасению⁶⁶. В основе богопознания, по Клименту, лежат два основных принципа: Логос и гнозис. Логос есть Премудрость Божия, сокровенная в тайне; она не замыкается в себе, но дается для откровения человеку. Гнозис — это духовная сила, проникающая до сущности вещей и открывающая для человека сокровенное знание⁶⁷. Руководящее начало познания — вера, она содержит в себе познавательную силу — гнозис⁶⁸. Так человек становится гностиком, то есть искателем божественной истины. Климент выстраивает систему богопознания, «теорию “познающей веры”»⁶⁹, главным ориентиром которой является Евангелие. Этот ориентир имеет значение в двух важнейших аспектах. Во-первых, это жизнь по Евангелию. Выстраивая свою жизнь по образу евангельского жития, человек становится добродетельным, что есть необходимое условие приобщения к мудрости. Во-вторых, в Евангелии сокрыта премудрость Логоса⁷⁰.

По сравнению с предшествующими авторами, Климент достаточно часто использует понятие *μυστήριον* и вообще довольно много говорит о таинствах, причем как христианских, так и эллинских, отличая первые от последних как истинные от неистинных. В частности, в «Протрептике» он восклицает: «О, поистине святы мистерии (Ὁ τῶν ἁγίων ὡς ἀληθῶς μυστήριον), о чистый свет!»⁷¹ Согласно учению Климента, человек стремится к Богу: уподобляется Ему, совершенствуется в добродетели

⁶⁶ См.: Шуфрин 2013.

⁶⁷ Подробнее о гнозисе у Климента: Lilla 1971. P. 142–188.

⁶⁸ *Clemens Alexandrinus*. *Stromata* 1, 1, 3 (L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. B., 1960 (GCS 15). S. 5–6). Рус. пер.: Климент Александрийский 1996. С. 30.

⁶⁹ Саврей 2011. С. 99.

⁷⁰ Как показывает прот. Иоанн Бэр, имеется глубокая связь между аскетизмом и антропологией, причем именно у свт. Иринея и Климента аскетизм принимает такую форму, которая соответствует антропологии и обосновывается ею. Этой теме посвящена его книга: Behr J., priest 2000.

⁷¹ *Clemens Alexandrinus*. *Protrepticus* 12, 120, 1 (C. Mondésert. P., 1949 (SC 2). P. 189). Рус. пер.: Климент Александрийский 2006. С. 140.

и достигает единения с Богом в той мере, в какой только ему это совершенство доступно: «Наша цель по возможности уподобляться (ἐξομοίωσις τέλος) Богу жизнью, согласно со здравым разумом, или Логосом»⁷². Христос для Климента — помощник, Логос-путеводитель, без которого невозможно единение с Богом⁷³. При этом исследователи подчеркивают стадийный характер познания в учении Климента, своего рода лестницу духовного восхождения. Она сводится к такой последовательности познания сокровенного смысла Евангелия: исторический, моральный, пророческий, философский и мистический смыслы⁷⁴. На вершине познания гностик достигает истинной теологии: Логос возводит гностика на высоту духовного совершенства. Как пишет архимандрит Киприан (Керн), «если идея обожения была уже до Климента высказана св. Иринеем в Галлии, но высказана в несколько более общих выражениях, то Клименту принадлежит первенство в употреблении самого термина “обожение”, точнее “обоготворение” (θεοποίησιν)»⁷⁵. Цель веры — уподобление Богу, которое осуществляется через откровение, созерцание и богоуподобление, это и есть высшее благо для человека: «Первым началом доброй деятельности человека совершенного будет действие, совершаемое не ради блага <...> Он достиг такой бесстрастности, что ожидает лишь облечения себя в Божественный образ»⁷⁶. Путь к Богу приводит человека к святости; состояние святости мистично: в нем человек непосредственно созерцает божественные вещи, наполняется неизреченной радостью,

⁷² *Clemens Alexandrinus*. *Stromata* 2, 134, 2 (L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. B., 1960 (GCS 15). S. 187). Рус. пер.: Климент Александрийский 1996. С. 181.

⁷³ Lilla 1971. P. 199–211.

⁷⁴ Савреј 2011. С. 105.

⁷⁵ Киприан (Керн), архим. 1995. С. 110. Ср.: *Clemens Alexandrinus*. *Protrepticus* 4, 51, 6; 11, 114, 4 (C. Mondésert. P., 1949 (SC 2). P. 113, 183); *Stromata* 6, 125, 4; 6, 146, 3 (L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. B., 1960 (GCS 15). S. 495, 507).

⁷⁶ *Clemens Alexandrinus*. *Stromata* 4, 137, 1–138, 1 (L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. B., 1960 (GCS 15). S. 309). Рус. пер.: Климент Александрийский 1996. С. 210.

достигает высшей степени блаженства и боговедения⁷⁷. Однако, как отмечает В. Н. Лосский, «в представлении Климента созерцание является высочайшим блаженством, и в это созерцание вовлечена почти что одна только интеллектуальная сторона человека»⁷⁸. Таким образом, мистика у Климента имеет интеллектуальный характер.

Преемником Климента в александрийском училище был Ориген. Центральное место в его богословских построениях занимает тема богопознания, которое разделяется на несколько этапов. Прежде всего, нужно пройти (1) практический путь борьбы со страстями и достижения добродетелей, среди которых на первом месте стоит любовь; затем происходит (2) умозрительное проникновение в тайны сотворенного мира; наконец, (3) верующий может достичь степени богословия, то есть проникновения в божественные тайны с помощью озарения и духовного созерцания⁷⁹. В данном случае важно обратить внимание не на саму последовательность, а на то, что у Оригена присутствует само это тройственное деление, — т. е. этика (*πρακτική*), физика (*φυσική*), созерцание (*θεολογική*), — которое впоследствии станет основой теории аскетики и мистики у Евагрия Понтийского, прп. Максима Исповедника и других мыслителей. Оно может быть представлено иначе терминологически, но по существу основная структура всегда остается прежней: *πρᾶξις* — *θεωρία* — *θέωσις* (делание — созерцание — обожение)⁸⁰.

⁷⁷ *Clemens Alexandrinus*. *Stromata* 7, 13, 1–2 (L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. B., 1909 (GCS 17). S. 11).

⁷⁸ Лосский 2006. С. 351.

⁷⁹ Б. Штайдле усматривает в структуре трактата «О началах» тройственную стратегию, которая сводится к прохождению трех ступеней: этики — физики — богословия. См.: Steidle 1941; ср.: Louth 2007. P. 55. Впрочем, обратный порядок этих ступеней, возможно, более соответствует структуре данного трактата, однако в данном случае это не принципиальный момент.

⁸⁰ См.: Harl 1987. S. 249–269; Михайлов 2011b. С. 13–22. Следует отметить, что, подобно Б. Штайдле, усматривает истоки этой триады в платонизме и Ж. Даниелу: Daniélou 1944.

Как отмечает П. Б. Михайлов, «значение этой схемы для богословия древней Церкви сложно переоценить. Ее элементы воспроизводятся в самых разных разделах богословского знания, а эвристические свойства оказываются незаменимыми для решения самых сложных богословских вопросов. Она в равной мере относится к догматике, экзегетике, аскетике и сакраментологии, распространяясь тем самым практически на весь круг богословского знания древней Церкви»⁸¹.

Ученик Оригена, сщмч. Григорий Чудотворец, описывает методику обучения в школе александрийского дидакала, которая в целом соответствует указанным ступеням. Сщмч. Григорий отмечает, что Ориген с помощью диалектики возводил ученика от простых ко все более сложным предметам⁸²: ученик осваивал физиологию, геометрию и астрономию⁸³, следующей ступенью было нравственное воспитание⁸⁴, затем углубление в философию⁸⁵ и, наконец, с помощью любознания и добродетели, «чистым умом уподобившись Богу, приблизиться к Нему и пребывать в Нем»⁸⁶. Александрийский дидакал говорит о мистическом единении души с Логосом, а именно о рождении Христа в сердце человека и постепенном Его возрастании в душе⁸⁷. Кроме того, он использует образ

⁸¹ Михайлов 2011а. С. 44–45; см. также: Михайлов 2013. С. 74–84.

⁸² *Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica* 93–108 (H. Crouzel. P., 1969 (SC 148). P. 143–140).

⁸³ *Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica* 109–114 (H. Crouzel. P., 1969 (SC 148). P. 140–142).

⁸⁴ *Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica* 115–126 (H. Crouzel. P., 1969 (SC 148). P. 142–148).

⁸⁵ *Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica* 127–145 (H. Crouzel. P., 1969 (SC 148). P. 148–154).

⁸⁶ *Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica* 146–149 (H. Crouzel. P., 1969 (SC 148). P. 154–158).

⁸⁷ *Origenes*. *Homiliae in Canticum canticorum*. Prol. 85; In *Jeremiam homiliae* 14, 10 (P. Nautin. Vol. 2. P., 1977 (SC 238). P. 84, 86).

мистического брака души и Логоса, употребляя такие выражения, как «духовное объятие» и «раны любви»⁸⁸. При этом его понимание мистики глубоко проникнуто идеей крестной смерти Христа: настоящий ученик следует за Ним до Креста⁸⁹. Как мученик, так и аскет имеют один и тот же идеал — Христа. Таким образом, Ориген понимает богословие именно как мистическое делание.

В своих богословских построениях Ориген положил начало многим темам христианской мистики⁹⁰. Его мистические положения имели источник прежде всего в Священном Писании, которое он считал Божественным Откровением, содержащим всю полноту божественных истин⁹¹. Эти истины содержатся в Библии как бы в закодированной форме, поэтому задача христианина состоит в том, чтобы расшифровать, то есть раскрыть и уяснить, священные письма (как известно, Ориген внес огромный вклад в становление христианской экзегетической традиции⁹²). Так, в своей гомилии на Песнь Песней он пишет: «Тебе должно выйти из Египта, и по выходе из земли египетской перейти Чермное море, чтобы ты мог воспеть первую песнь, говоря: *“Пою Господу, ибо Он высоко превознесся”*»⁹³. Но хотя бы ты и воспел первую песнь, ты еще далеко отстоишь от Песни Песней. Пройди духом пустыню, пока не придешь к кладезю, который ископали

⁸⁸ *Origenes*. *Homiliae in Canticum canticorum*. Prol. 677.

⁸⁹ *Origenes*. *Commentarii in evangelium Joannis* 2, 8 (С. Blanc. Vol. 2. P., 1970 (SC 157). P. 132); *Exhortatio ad martyrium* 12:5–29 (P. Koetschau. Leipzig, 1899 (GCS 2.1). S. 11–12).

⁹⁰ Основное исследование на эту тему принадлежит Анри Крузелю (Crouzel 1961), который не ограничивает лексикон мистического у Оригена понятием *μυστήριον*, но анализирует целый спектр терминов, таких как *ἀλήθεια*, *ἀπόρρητος*, *βάθος*, *κρυπτός*, *ἀόρατος* и др. (Crouzel 1961. P. 25–46).

⁹¹ П. Б. Михайлов говорит о «библиоцентризме» Оригена (речь идет о понимании истории, но, как кажется, это можно распространить и на осмысление мистического у александрийского дидакала), см.: Михайлов 2014. С. 16–30.

⁹² Об экзегезе Оригена см.: Нестерова 2006.

⁹³ Исх. 15, 1.

цари⁹⁴, чтобы там воспеть вторую песнь. После сего иди к пределам Святой Земли, чтобы, став на берегу Иордана, воспеть песнь Моисея, говоря: *“Внимай, небо, я буду говорить; и слушай, земля, слова уст моих”*⁹⁵. Потом необходимо, чтобы ты воинствовал под начальством Иисуса и получил в наследие Святую землю и чтобы пчела тебе пророчествовала и пчела тебя судила (слово “Деввора” значит “пчела”) для того, чтобы ты мог усвоить себе и ту песнь, которая содержится в книге Судей⁹⁶. Достигнув по порядку книги Царств, приступи к песне, которую воспел Давид, когда избавился от руки всех врагов своих и от руки Саула и сказал: *“Господь — твердыня моя и прибежище мое, Избавитель мой, Бог мой”*⁹⁷. Затем тебе следует перейти к пророку Исаии, чтобы вместе с ним воспеть: *“Воспою Возлюбленному моему песнь Возлюбленного моего о винограднике Его”*⁹⁸. И когда ты пройдешь все это, тогда уже взойди к более возвышенному, чтобы с душою украшенною тебе можно было воспеть вместе с женихом и эту Песнь Песней⁹⁹. В этом тексте Ориген говорит о том, что восхождение души к Богу [1] начинается с ее бегства из Египта и пересечения Чермного моря, то есть обращения в христианство и крещения. Дальнейший путь [2] лежит через пустыню и лишения: речь идет о духовной борьбе. И только после этого [3] душа достигает того состояния, в котором она может воспевать Бога. При этом, как отмечает священник Э. Лаут, следует обратить внимание на особенность взглядов Оригена: эта мистика не знает апофатической стороны, обозначаемой такими образами, как «облако», «темная ночь», которые вскоре получают широкое распространение в православной мистике¹⁰⁰.

⁹⁴ См. Числ. 21, 16–18.

⁹⁵ Втор. 32, 1.

⁹⁶ Суд. 5.

⁹⁷ Пс. 17, 3.

⁹⁸ Ис. 5, 1.

⁹⁹ *Origenes. Homiliae in Canticum canticorum 1, 1.* Рус. пер.: Ориген 2001. С. 50–51.

¹⁰⁰ Louth 2007. P. 55.

Как и в случае с Климентом Александрийским, можно сказать, что мистика Оригена в значительной степени интеллектуальна. Впрочем, П. Минин подчеркивает существенные различия между двумя выдающимися александрийцами: «Климент и Ориген стоят в самых истоках идейного течения христианской мистики. Несмотря на тесное духовное родство их, понимание идейных основ христианской мистики у них неодинаково. Если Климент склонен был в деле обожения человека отводить первое место гносису, то Ориген начинает выдвигать другое начало внутренней жизни — христианскую любовь; если Климент конечную цель обожения видел в слиянии человеческого духа с Богом <...> то Ориген вводит посредство Христа-Логоса и самое обожение понимает, как воображение Христа в душе человека. Таким образом, если Климент является отцом спекулятивного течения христианской мистики, то Ориген по праву может быть назван родоначальником того движения, которое мы обозначали как нравственно-практическое»¹⁰¹. Впрочем, это не отменяет избыточного интеллектуализма в учении Оригена¹⁰².

Кроме того, большое значение имеют элементы учения об обожении у Оригена: «Как, сообразно телесному смыслу, некое божественное проявление имело место в разрушенных скинии и храме, а также в лице Моисея, общавшегося с божественною природою, так и, согласно аналогии, будет, пожалуй, сказано, что достоверное знание о Боге, постигнутое умом, подготовленным к этому своею превосходящею чистотою, есть зримая слава Бога. Поэтому ум очищенный и, ради точного созерцания Бога, поднявшийся над всем материальным, боготворится в том, что он созерцает (*ἐν οἷς θεωρεῖ θεοποιεῖται*)»¹⁰³. Как замечает А. В. Цуркан,

¹⁰¹ Минин 1915. С. 42.

¹⁰² См.: Лосский 2006. С. 363–366.

¹⁰³ *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* 32, 27, 338–339 (С. Blanc. Vol. 2. P., 1970 (SC 157). P. 152). См. также: *Origenes. In Jeremiam homiliae* 7, 3, 31 (P. Nautin. Vol. 1. P., 1976 (SC 232). P. 354).

«мысль Оригена об обоении как тесном мистическом единении души со Христом в христианской мистике оставила глубокий след. После Оригена она становится прочным достоянием мистического сознания христианских писателей и руководящим началом при истолковании ими главных фактов мистической жизни»¹⁰⁴. Утверждение, что человек получил возможность стать богом благодаря воплощению Бога Слова, стало основополагающим для всего святоотеческого учения об обоении человека. Поднимаясь по лестнице богопознания, человек поднимается на высоту духовного совершенства. Этапы восхождения Ориген объясняет следующим образом: «Он сказал: “по образу Божьему сотвори его”¹⁰⁵, но умолчал о подобии. Этим он показывает не что иное, как то, что достоинство образа человек получил в первом творении, совершенство же подобия получается в конце, то есть человек сам должен приобрести его себе собственными прилежными трудами в подражании Богу, так как возможность совершенства дана ему вначале через достоинство образа, совершенное же подобие он должен получить в конце сам, через исполнение дел»¹⁰⁶.

Многие положения Оригена легли в основу последующей мистической теологии. Тем не менее, как полагает о. Георгий Флоровский, в случае Оригена «в действительности это не мистика Христа, но мистика Логоса, мистика вечного Слова. В ней есть опасное отвлечение от истории, от исторического Христа, от воплощения Слова»¹⁰⁷. Тем не менее в лице Оригена Александрийская школа поставила задачу духовного поиска, рвения, богоискательского желания проникнуть в тайны Божественного Откровения. Как и у мужей апостольских, основной задачей, которую ставили перед собой александрийцы, был поиск в Священном Писании

¹⁰⁴ Цуркан 2002. С. 137.

¹⁰⁵ Быт. 1, 27.

¹⁰⁶ *Origenes. De principiis* 3, 6, 1 (H. Görgemanns, H. Karpp. Darmstadt, 1976). Рус. пер.: Ориген 2008. С. 323.

¹⁰⁷ Флоровский Г., прот. 1992. С. 67.

особого духовного смысла, они стремились переложить язык образов на язык понятий и отвергли ожидание скорого Второго пришествия Христа, но создали идею приобщения к Богу в настоящей жизни¹⁰⁸.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Начиная с лексического выражения, единство мистического опыта фиксируется в терминах *μυστήριον*, *μύστης*, *μυστικός*, *μυσταγωγία* и др.¹⁰⁹ Богословское обоснование эта лексика получает в тексте Священного Писания: «Вам дано знать тайны (*γινῶναι τὰ μυστήρια*) Царствия Небесного»¹¹⁰. В соответствии с этим можно выделить два аспекта развития мистического богословия в ранней Церкви. Первый связан с осмыслением Откровения Премудрости Божией, которое не всегда можно выразить словесно (мистика познания, гностический аспект); второй — с опытным постижением и приобщением полноте Божества (мистика единения, онтологический аспект). Впрочем, следует отметить, что это разделение достаточно условное, поскольку до Нового времени, строго говоря, не было жесткого противопоставления гносеологического и онтологического аспектов. Поэтому эти два аспекта тесно связаны с домостроительством Божиим, цель которого состоит в приведении человека к единению с Богом, что в последующем богословии получило название «обожение» (*θεώσις*). При этом важно отметить, что в основе мистического христианского опыта лежит факт Боговоплощения, или соединения Божественной (нетварной) и человеческой (тварной) природ в Иисусе Христе — Сыне Божиим и Сыне Человеческом, и это является краеугольным камнем всей православной мистики. В этой статье мы стремились представить лишь первоначальный этап развития

¹⁰⁸ Весьма значительная часть мистики Оригена относится к эсхатологической и космологической перспективе, однако в силу специфичности его взглядов мы оставляем этот раздел для последующего исследования, которое потребует отдельной статьи.

¹⁰⁹ Подробнее об использовании этой лексики: Bornkamm 1968; Виноградов 2009.

¹¹⁰ Мф. 13, 11; Мк. 4, 11; Лк. 8, 10.

мистического богословия, показать его укорененность в опыте жизни в Церкви. Более подробное рассмотрение предмета потребовало бы гораздо больше места, поэтому мы оставляем эту задачу для более масштабного исследования.

ИСТОЧНИКИ

- Игнатий Богоносец, сщмч. 2008 — *Игнатий Богоносец, свмч. Послание к ефесянам // Писания мужей апостольских / Под ред. А. Г. Дунаева. М., 2008. С. 331–340. [Ignatii Bogonosets, sviashennomuchenik. Poslanie k efesianam (Epistle to the Ephesians) // Pisaniiia muzhei apostol'skikh (Writings of the Apostolic Fathers) / Pod redaktsiei A. G. Dunayeva. Moscow, 2008. P. 331–340.]*
- Иринеи Лионский, сщмч. 2008 — *Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. [Irinei Lionskii, sviashennomuchenik. Protiv eresei. Dokazatel'stvo apostol'skoi propovedi (Against heresies. A proof of the Apostolic mission). Saint Petersburg, 2008.]*
- Климент Александрийский 1996 — *Климент Александрийский. Строматы // Отцы и учителя церкви III века: Антология. М., 1996. Т. 1. 27–37. [Kliment Aleksandriiskii. Stromaty (Stromata) // Ottsy i uchiteli tserkvi III veka: Antologiya (Fathers and doctors of the church in the III century). Moscow, 1996. Tom 1. 27–37.]*
- Климент Александрийский 2006 — *Климент Александрийский. Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасется. СПб., 2006. [Kliment Aleksandriiskii. Uveshchevanie k iazychnikam. Kto iz bogatykh spasetsia (An address to the pagans. Who of the rich will be saved). Saint Petersburg, 2006.]*
- Ориген 2001 — *Ориген. Гомилии на Песнь песней // Патристика: Новые статьи и переводы. Нижний Новгород, 2001. С. 49–79. [Origen. Gomilii na Pesn' pesnei (Sermons on the Song of songs) // Patristika: Novye stat'i i perevody (Patristics: New articles and translations). Nizhny Novgorod, 2001. S. 49–79.]*
- Ориген 2008 — *Ориген. О началах. Против Цельса. СПб., 2008. [Origen. O nachalakh. Protiv Tsel'sa (On principles. Against Celsus). Saint Petersburg, 2008.]*
- Послание к Диогнету 1995 — *Послание к Диогнету // Иустин Философ. Творения. М., 1995. С. 371–386. [Poslanie k Diognetu (Epistle to Diognetus) // Iustin Filosof. Tvoreniia (Justin Philosopher. Works). Moscow, 1995. P. 371–386.]*

Diels, Kranz 1951 — Die Fragmente der Vorsokratiker / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. В., 1951. Bd. 1.

ЛИТЕРАТУРА

Виноградов 2009 — *Виноградов А. Ю.* Слово *μυστήριον* в античной и раннехристианской литературе // Православное учение о церковных таинствах: V международная богословская конференция Русской Православной Церкви (Москва, 13–16 ноября 2007 г.). М., 2009. Т. 1. С. 43–66. [*Vinogradov A. Yu.* Slovo *μυστήριον* v antichnoi i rannekhristianskoi literature (The word *μυστήριον* in ancient and Early Christian literature) // Pravoslavnoe uchenie o tserkovnykh tainstvakh: V mezhdunarodnaia bogoslovskaiia konferentsiia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi (Moskva, 13–16 noiabria 2007 goda) (Orthodox teaching on church sacraments: V International Theological Conference of the Russian Orthodox Church (Moscow, November 13–16, 2007)). Moscow, 2009. Tom 1. P. 43–66.]

Иванов 2002 — *Иванов М. С.* Богопознание // ПЭ. 2002. Т. 5. С. 476–486. [*Ivanov M. S.* Bogopoznanie (Theognosis) // Pravoslavnaia Entsiklopedia (Orthodox Encyclopedia). 2002. Tom 5. P. 476–486.]

Киприан (Керн), архим. 1950 — *Киприан (Керн), архим.* Антропология свт. Григория Паламы. П., 1950. [*Cyprian (Kern), archimandrite.* Antropologiya sviatitelia Grigorii Palamy (Anthropology of Gregory Palamas). Paris, 1950.]

Киприан (Керн), архим. 1995 — *Киприан (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995. [*Cyprian (Kern), archimandrite.* Zolotoi vek svyatootecheskoi pis'mennosti (the golden age of patristic literature). Moscow, 1995.]

Кирилл (Гундяев), митр. 2009 — *Кирилл (Гундяев), митр.* Таинства в жизни Церкви // Православное учение о церковных таинствах: V Международная Богословская Конференция Русской Православной Церкви (Москва, 13–16 ноября 2007 г.). М., 2009. Т. 1. С. 23–32. [*Cyril (Gundyaev), metropolitan.* Tainstva v zhizni Tserkvi (Sacraments in the life of the Church) // Pravoslavnoe uchenie o tserkovnykh tainstvakh: V Mezhdunarodnaia Bogoslovskaiia Konferentsiia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi (Moskva, 13–16 noiabria 2007 goda) (Orthodox doctrine on church sacraments: V international theological conference of the Russian Orthodox Church (Moscow, November 13–16, 2007)). Moscow, 2009. Tom 1. P. 23–32.]

- Лосский 2006 — *Лосский В. Н.* Боговидение // *Лосский В. Н.* Боговидение. М., 2006. С. 311–454. [*Lossky V. N.* Bogovidenie (Theoptia) // *Lossky V. N.* Bogovidenie (Theoptia). Moscow, 2006. P. 311–454.]
- Майоров 1979 — *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. [*Mayorov G. G.* Formirovanie srednevekovoi filosofii: Latinskaia patristika (Formation of Medieval philosophy: Latin patristics). Moscow, 1979.]
- Минин 1915 — *Минин П.* Главные направления древне-церковной мистики. Сергиев Посад, 1915. [*Minin P.* Glavnye napravleniia drevne-tserkovnoi mistiki (The main directions of the ancient church mysticism). Sergiev Posad, 1915.]
- Михайлов 2011а — *Михайлов П. Б.* Естественное созерцание в богословии прп. Максима Исповедника // Альфа и Омега. 2011. № 3 (62). С. 42–51. [*Mikhailov P. B.* Estestvennoe sozercanie v bogoslovii prepodobnogo Maksima Isповедnika (Natural contemplation in the theology of St. Maximus the Confessor) // Al'fa i Omega (Alpha and Omega). 2011. № 3 (62). P. 42–51.]
- Михайлов 2011б — *Михайлов П. Б.* Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские отцы. М., 2011. [*Mihailov P. B.* Ekzegetika Sviashchennogo Pisaniia: Kapradokiiske ottsy (Exegesis of the Holy Scriptures: Cappadocian Fathers). Moscow, 2011.]
- Михайлов 2013 — *Михайлов П. Б.* Категории богословской мысли. М., 2013. [*Mikhailov P. B.* Kategorii bogoslovskoi mysli (Categories of theological thought). Moscow, 2013.]
- Михайлов 2014 — *Михайлов П. Б.* Тайна истории у Оригена: Конфликт интерпретаций // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 1 (56). С. 16–30. [*Mihaylov P. B.* Taina istorii u Origena: Konflikt interpretacii (Historical mystery of Origen: Conflict of interpretation) // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogoo gumanitarnogo universiteta (St. Tikhon's Orthodox university). Seriya 2: Istorii. Istoriiia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. 2014. Vypusk 1 (56). P. 16–30.]
- Нестерова 2006 — *Нестерова О. В.* Allegoria pro typologia: Ориген и судьба иноказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М., 2006. [*Nesterova O. V.* Allegoria pro typologia: Origen i sud'ba inoskazatel'nykh metodov interpretacii Svyashchennogo Pisaniya v rannepatristicheskuyu epohu (Allegoria pro typologia: Origen and the fate of the allegorical methods of interpreting the Holy Scripture in the Early Patristic period). Moscow, 2006.]

- Писарев 2009 — *Писарев Л. И.* Очерки из истории христианского вероучения патристического периода: Век мужей апостольских. СПб., 2009. [*Pisarev L. I.* Ocherki iz istorii khristianskogo veroucheniia patristsheskogo perioda: Vek muzhei apostol'skikh (Essays from the history of Christian doctrine of the patristic period: the age of the Apostolic fathers). Saint Petersburg, 2009.]
- Попов 2004 — *Попов И. В.* Труды по патрологии. Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. [*Popov I. V.* Trudy po patrologii. Sviatye ottsy II–IV vekov (Work on patrology. Holy fathers of the II–IV centuries). Sergiev Posad, 2004. Tom 1.]
- Саврей 2011 — *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2011. [*Savrey V. Ya.* Aleksandriiskaia shkola v istorii filosofsko-bogoslovskoi mysli (Alexandrian school in the history of philosophical and theological thought). Moscow, 2011.]
- Флоровский Г., прот. 1992 — *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV в. М., 1992. [*Florovsky G., archpriest.* Vostochnye ottsy IV veka (Eastern fathers of the IV century). Moscow, 1992.]
- Флоровский Г., прот. 1993 — *Флоровский Г., прот.* Отцы первых веков. Кировоград, 1993. [*Florovsky G., archpriest.* Ottsy pervykh vekov (Fathers of the first centuries). Kirovograd, 1993.]
- Флоровский Г., прот. 2005 — *Флоровский Г., прот.* Вера и культура // *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 650–670. [*Florovsky G., archpriest.* Vera i kul'tura (Faith and Culture) // *Florovsky G., archpriest.* Khristianstvo i tsivilizatsiia: Izbrannye trudy po bogosloviu i filosofii (Christianity and civilization: Selected works on theology and philosophy). Saint Petersburg, 2005. P. 650–670.]
- Цуркан 2002 — *Цуркан А. В.* Ориген: Проблема взаимодействия религии и философии. М., 2002. [*Tsurkan A. V.* Origen: Problema vzaimodeistviia religii i filosofii (Origen: The problem of the relationship between religion and philosophy). Moscow, 2002.]
- Шафф 2010 — *Шафф Ф.* История христианской церкви. М., 2010. Т. 1. [*Shaff F.* Istoriia khristianskoi tserkvi (History of the Christian church). Moscow, 2010. Tom 1.]
- Шуфрин 2013 — *Шуфрин А. М.* Гнозис, Богоявление, Обожение: Климент Александрийский и его источники. М., 2013. [*Shufrin A. M.* Gnozis, Bogoiavlenie, Obozhenie: Kliment Aleksandriiskii i ego istochniki (Gnosis, Theophany, Deification: Clement of Alexandria and his sources). Moscow, 2013.]

- Элуэлл, Камфорт 2012 — Большой библейский словарь / Под ред. У. Элуэлл, Ф. Камфорт. СПб., 2012. [Bol'shoi bibleiskii slovar' (Great Biblical dictionary) / Pod redaktsiei U. Eluehll, F. Kamfort. Saint Petersburg, 2012.]
- Behr J., priest 2000 — *Behr J., priest*. Asceticism and anthropology in Irenaeus and Clement. Oxford — New York, 2000.
- Bornkamm 1968 — *Bornkamm G.* μυστήριον // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Hrsg. G. von Kittel, R. Bultmann, J. Jeremias, O. Procksch, G. von Rad, H. Sasse, J. Schniewind, H. F. von Soden, G. Stählin, E. Stauff er u. a. Stuttgart, 1968. Bd. 4. P. 809–834.
- Bouyer 1956 — *Bouyer L.* *Mysterion and Mysticism: An Essay on the history of a Word // Mystery and Mysticism.* New York — Blackfriars, 1956. P. 119–137.
- Chauvet 2001 — *Chauvet L.-M.* *The Sacraments: The Word of God at the Mercy of the Body.* Collegeville, 2001.
- Crouzel 1961 — *Crouzel H.* Origène et la “connaissance mystique”. P., 1961.
- Daniélou 1944 — *Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse. P., 1944.
- Dodd 1953 — *Dodd Ch. H.* *The Interpretation of the Fourth Gospel.* Cambridge, 1953.
- Fanning 2001 — *Fanning S.* *Mystics of the Christian Tradition.* L., 2001.
- Harl 1987 — *Harl M.* Les trois livres de Salomon et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le Cantique des Cantiques d'Origène aux chaînes exégétiques grecques // Text und Textkritik. Ein Aufsatzsammlung / Hrsg. J. Dummer. B., 1987. S. 249–269.
- Kittel 1967 — *Kittel G.* *Theological Dictionary of the New Testament.* Grand Rapids, 1967. Vol. 4.
- Lilla 1971 — *Lilla S.* *Clement of Alexandrina: A Study in Christian Platonism and Gnosticism.* Oxford, 1971.
- Louth 2007 — *Louth A.* *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys.* Oxford, 2007.
- LSJ 1961–1996 — *Liddell H. G., Scott R., Jones H. S.* *A Greek-English Lexicon.* Oxford, 1961–⁹1996.
- Mick 2006 — *Mick L. E.* *Understanding the Sacraments Today.* Collegeville, 2006.
- Osborn 2003 — *Osborn E.* *Irenaeus of Lyons.* Cambridge, 2003.

- Solignac 1980 — *Solignac A.* *Mystère* // DS. 1980. Vol. 10. Col. 1860–1874.
- Steidle 1941 — *Steidle B.* *Neue Untersuchungen zu Origenes Περὶ ἀρχῶν* // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.* 1941. Vol. 40. S. 236–243.
- Stoutzenberger 2000 — *Stoutzenberger J.* *Celebrating Sacraments.* Wash., 2000.
- Tinsley 1983 — *Tinsley E. J.* *Imitation of Christ* // *The Westminster dictionary of christian theology* / Ed. A. Richardson, J. Bowden. Westminster, 1983. P. 285–286.
- Vorgrimler 1992 — *Vorgrimler H.* *Sacramental Theology.* Collegeville, 1992.

Abstract

Karasev Nicholas, archpriest. The term *μυστήριον* in early Christian texts and its role in the formation of Christian mysticism and mystical theology in the Ante-Nicene period

The article deals with the origin and development of the concept of “mysticism” in Christian theology in the pre-Nicene period. Author shows, in particular, that the unity of the mystical experience is fixed in terms of *μυστήριον*, *μύστης*, *μυστικός*, *μυσταγωγία* etc. The theological justification of this vocabulary gets in the text of the Scriptures (Mt. 13, 11; Mk. 4, 11; Lk. 8, 10). The author shows that early Christian theologians tried to translate these notions into practice. In accordance with this, two aspects of the development of mystical theology are distinguished: the first is connected with understanding the Revelation of the Wisdom of God, which cannot be expressed verbally; the second — with an experienced comprehension and familiarity with the fullness of the Godhead. At the heart of the mystical Christian experience lies the fact of the Incarnation, or the union of the divine (uncreated) and human (created) natures in Jesus Christ — the Son of God and the Son of Man, who is the edge-stone stone of all Orthodox mysticism.

Keywords: Mysticism, Christianity, theology, Septuagint, Ignatius, Clement, Origen.