

Министерство образования и науки Российской Федерации
Государственное образовательное учреждение высшего образования
«Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева»
(КГПУ им. В.П. Астафьева)

Институт социально-гуманитарных технологий

Кафедра философии, социологии и религиоведения

Кордополова Юлия Александровна

ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА

Эволюция понятия «мистицизм»

Специальность: 031801.65 Религиоведение

Допущена к защите
«__» _____ 2015 г.
Зав. кафедрой
д. филос. н., профессор
Викторук Е.Н.

Научный руководитель
д. филос. н., профессор
Минеев В.В.

Студент
Кордополова Ю.А.

Красноярск – 2015

Содержание

Введение.....	3
Глава 1 Понятие «мистицизм» и его появление. Современное толкование «мистицизма».....	5
1.1. Понятие «мистицизм» и его появление.....	5
1.2. Современное толкование «мистицизма» и его популярность	17
Глава 2 Мистицизм в христианском учении.....	24
1.1. Практика теозиса (обожения) в православии	24
1.2. Практика подражания Христу в католицизме.....	36
Заключение.....	58
Список литературы.....	61
Приложение	66

Введение

Актуальность темы: «Эволюция понятия «мистицизм» обусловлена, прежде всего, тем, что она представляет собой как теоретический, так и практический интерес в религиоведении. Мистицизм неотделим от религии и составляет ее основу. Мистицизм представляет собой веру в иррациональное и совершение определенных действий, направленных на получение опыта богообщения и соединения с Богом. В данной работе дается понятие мистицизма и прослеживается его эволюция с момента возникновения и до настоящего времени. Мистицизм рассматривается как влияние на верующего человека и необходимую составляющую вероучения, прежде всего в христианском учении.

Предмет исследования – мистицизм в христианстве.

Объект исследования – эволюция понятия «мистицизм».

Основными источниками работы являются:

Книги, признанные католической, православной церковью в качестве канона;

Книги, написанные христианскими мистиками в качестве наставлений, упражнений и рекомендаций к верующим (православными и католическими);

Учебная литература (учебники, учебные пособия);

Научные статьи, преимущественно из сборника статей «Мистицизм: теория и история» под редакцией Е.Г. Балагушкина и А.Р. Фокина.

Цель данной работы заключается в том, чтобы дать определение мистицизму и показать его развитие в христианском учении.

Задачи работы:

1. Сравнительный анализ мистицизма в христианском учении на примере православной и католической веры.
2. Определение влияния мистицизма на верующего человека в его различном толковании (с момента возникновения до современности).

По своей структуре данная работа состоит из двух глав, введения и заключения.

Введение дает структуру и краткую характеристику настоящей работы, объясняет ее цели и задачи.

Первая глава: Понятие «мистицизм» и его появление. Современное толкование «мистицизма». В первом разделе главы дается определение мистицизма и его появление из разных литературных источников. Второй раздел главы посвящен пониманию мистицизма современным обществом, а также определяется его влияние на верующих людей.

Вторая глава: «Мистицизм в христианском учении» позволяет сравнить понимание мистицизма в православии и католицизме. В первом разделе второй главы рассматривается практика теозиса в православии, а во втором разделе рассматривается практика подражания Христу в католицизме.

В заключении подводятся итоги изученного материала с ответами на поставленные вопросы в дипломной работе.

В конце работы прилагается список использованной литературы и источников сети «Интернет» и также приложение в виде схем.

Глава 1. Понятие «мистицизм» и его появление. Современное толкование «мистицизма»

1.1. Понятие «мистицизм» и его появление

Само понятие «мистицизм» пришло с греческого языка и означает *mystikos* – закрытый, тайный, таинственный. Оно зародилось в Древней Греции и было введено в богословский дискурс благодаря произведениям Псевдо-Деонисия Ареопагита в V-VI веке. Позднее переведено на латинский язык Иоанном Скотом Эриугеной в IX веке [7, 640 Всемирная энциклопедия: Религия. Адамчик В.В.]. Эриугена при переводе «Ареопагетики» (*Corpus Areopagitium*) пользовался творениями преподобного Максима. Данный перевод пользовался наибольшим влиянием на Западе. Несмотря на то, что ранее перевод Ареопагетики был сделан аббатом Гильдуином около 840 года в монастыре Сен-Дени, он большого распространения не получил. *Corpus Areopagitium* имеет следующий состав:

- 1) «о небесной иерархии», которая дает описание небесного горнего мира;
- 2) «о церковной иерархии» истолковывает церковное священнослужение;
- 3) «об именах Божьих», в данном трактате содержатся сведения о свойствах Божьих;
- 4) «о мистическом богословии» - о неизреченности и неведомости существа Божия;
- 5) Собрание 10 писем на догматические темы.

Corpus Areopagitium имел очень большое влияние на Западе. Петр Ломбард признавал его как бесспорный авторитет. Иоанн Сарацив в 12-м веке, а Фома Верчельский и Роберт Гроссетесте в 13-м веке занимались его

переводом и комментированием. Также комментированием книг Псевдо-Деонисия занимался Альберт Великий, в «Сумме» Фомы Аквинского содержится 1700 цитат из *Corpus Areopagiticum*. [44, 436. Флоровский Г. Восточные Отцы церкви].

Corpus Areopagiticum можно отнести к одной из самых таинственных работ в христианской литературе. В этом труде использованы философские категории для раскрытия глубины всего христианского вероучения, показывая, при этом превосходство христианства над мудростью античных мыслителей, предпочитающих обезличивать онтологическое первоначало. В «Ареопагитиках» открывался мистический опыт, призывающий к «соединению с Тем, Кто выше всякой сущности и познания». При этом применяются понятия апофатического и катафатического богословия. Апофатическое богословие подчеркивает безымянность Бога и его непознаваемость. Апофатическое богословие служит преимущественно аскетическим и мистическим целям. Показывает человеку несоизмеримость нетварного Божества с тварным миром, ставит перед необходимостью преодоления увлеченности временным и чувственным, а также предохраняет от интеллектуальных спекуляций. Апофатическое богословие выводит человека на путь мистического соединения с Богом, что и ведет его к обожению.

Рассматривая такое сложное понятие как мистицизм, причем, прослеживая его развитие в достаточно широких временных рамках, начиная с V-VI веков и заканчивая современностью, настоящая работа направлена, прежде всего, на исследование эволюции понятия «мистицизм» со времен Псевдо-Деонисия Ареопагита до современных христианских учений (православной и католической церкви). «Мистицизм» будет рассматриваться исключительно в рамках христианства, не затрагивая другие религии.

В раннехристианской традиции употребляется термин «мистагогия». Перевести его с древнегреческого можно как «тайноводство». Данный

термин встречается нечасто в справочных изданиях и словарях. В учебной литературе, как в философской, так и религиоведческой его достаточно сложно встретить. В современном толковом словаре терминов Ефремовой Т.Ф. мистагогия означает приготовление к мистерии и принятию таинств. В энциклопедии религии и религиоведения на сайте Религиополис «Центр религиоведческих исследований» термин «мистагогия» равнозначен понятию «мистерия».

Но, чтобы понять значение данного термина необходимо обратиться к работам христианских Отцов. Понятие «мистагогия» употребляется христианскими Отцами Восточной церкви, в частности, в работах преподобного Максима Исповедника. В своем труде «Мистагогия» преп. Максим Исповедник ссылается также на Деонисия-Ареопагита как на святого и истинно богопросвященного. В «Мистагогии» дается толкование литургического образа и, как и в *Corpus Areopagitium* встречается ряд наиболее важных представлений о мироустройстве схожих друг с другом. Это дает основание полагать, что мистицизм Псевдо-Деонисия и мистагогия Максима Исповедника достаточно близки по своему толкованию. В своем учении о мистагогии и аскетизме Максим Исповедник исходит из Евагрия. Можно сказать, что во всей святоотеческой литературе Восточных Отцов церкви речь идет о мистагогии (тайноводстве) даже, если данный термин не употребляется Отцами в их учениях, но он, безусловно, подразумевается ими и предполагает понимание скрытого знания.

Но данный термин употребляется и в католической литературе. В частности в катехизисе католической церкви. Литургия — это вершина, к которой направлено делание Церкви, и одновременно источник, из которого истекает вся ее сила. Литургия является особо благоприятным местом для катехизации Народа Божьего. Катехизация сущностно связана со всем литургическим и сакраментальным служением, ибо в таинствах — в особенности в Евхаристии — Иисус Христос действует во всей полноте для того, чтобы преобразить людей. Идя от видимого к невидимому, от знака к

сути, от «таинств» к «тайнам», литургическая катехизация стремится ввести в тайну Христа (она есть «мистагогия», то есть «введение в таинство»). [20, 263. Катехизис католической церкви].

В день Пятидесятницы через изливание Духа Святого Церковь открылась миру. Дар Духу начинается в «даяниях тайны», время Церкви, в течение которого Христос являет, представляет и сообщает Свое дело спасения в литургии Своей Церкви, «доколе Он придет» (1 Кор II, 26). В это время Церкви Христос живет и действует в Своей Церкви и с нею новым образом, соответственно этому новому времени. Он действует через таинства, и именно это общее для Востока и Запада Предание называет такое действие «домостроительством таинств», оно состоит в сообщении (или раздаянии) плодов Пасхальной тайны Христа в совершении sacramентальной (таинственной) литургии Церкви. [20, 265. Катехизис католической церкви].

Мистагогия понимается как знание таинства, введение в таинство. Употребляется данное понятие в работах ранних христиан. Мистагогия связана с сакральностью и литургией и представляет собой переход от церковных таинств к тайнам христовым.

Мистицизм в христианском учении так же понимается как закрытое и тайное. И не смотря на то, что данный термин мало употребим в православной литературе и отношение к нему в православии достаточно сдержанное и неоднозначное, он все же используется в работах Владимира Николаевича Лосского, протоиерея Николая Карасева. Но, В.Н. Лосский в своей работе «Мистическое богословие Восточной Церкви», употребляя термин «мистический» и «мистическое богословие» понимает его как апофатическое богословие. Данная терминология, присуща западному религиозному сознанию.

И в дальнейшем рассматривая учения как Восточных, так и Западных Отцов церкви, оказавших различное влияние на такие христианские традиции как православие (которому присуща древнегреческая традиция и

учения Восточных Отцов) и католицизм (влияние на которое оказали Западные Отцы) в работе будут использованы, прежде всего, труды Евагрия Понтийского, Максима Исповедника, Исаака Сирина, Макария Египетского, Иоанна Лествичника, Иоанна Дамаскина, Григория Паламы, Фомы Аквинского, Климента Александрийского, Августина, Фомы Кемпийского, Игнатия Лойолы, Бернарда Клервоского, Франциска Ассизского, Мейстера Экхарта. Ссылаясь на вышеуказанных Отцов и мистиков, будет дано определение мистического опыта в различных традициях.

В трудах святых отцов Церкви термин «мистика», как правило, не встречается. Именно мистика, понимаемая как живое и непосредственное личное общение и единение с Божеством, изначально определяло и продолжает определять смысл и содержание всей духовной жизни христианина, всей духовно-аскетической традиции христианства. [26, 56. прп. Макарий Египетский. Духовные беседы. Познание и Слова]. Поэтому православное богословие мистично по преимуществу: «Всякое истинно православное богословие мистично: как мистицизм в отрыве от богословия становится субъективизмом и ересью, так и богословие в отрыве от мистицизма вырождается в сухую схоластику, «академическую» в дурном смысле слова». [11, 215. епископ Диоклийский Каллист. Православная Церковь].

Нетрудно заметить, что православное восприятие мистики и мистицизма во многом совпадает с их современной философско-теистической трактовкой и фактически сводится к боговедению или богопознанию (мистика как процесс общения и единения с Богом) и богословию (мистицизм как система богословских дисциплин, задающих направление этого процесса). Все известные варианты мистики имеют неразрывную и органическую связь с определенной религиозной догматикой и этикой, (т.е. мистицизмом), даже если эта связь явно не прослеживается или вовсе отрицается. По свидетельству исследователей мистического опыта

самых разных религиозных традиций, мистика имеет глубокие догматические корни, и вообще всей духовно-аскетической жизни гармонично сопутствует догматическое сознание, причем даже в том случае, когда оно формально отвергается. В равной мере данное положение относится и к этическому содержанию духовной жизни. Представленную точку зрения на органическую связь мистики, догматики и этики в целом разделяет религиовед Э. Андерхилл – видный исследователь западноевропейской мистики [4, 105-106. Андерхилл Э. Мистицизм].

Для православной позиции также характерно полное единодушие, следующее утверждению св. Симеона Нового Богослова: «... если кто не имеет непогрешительной веры (догматика) и добрых дел (этика), на того никак невозможно низойти благодати Святого и Духа (мистика)...» [31, 20. Новоселов М.А. Догмат и мистика в православии, католицизме и протестантизме].

Истоки этой нераздельности догматики, этики и мистики основаны на потенциальной целостности человеческой природы, всего его душевного и телесного состава, неизбежной и нерасторжимой взаимосвязи в «неслитности и нераздельности» и вытекающей из этого органической цельности и целостности религиозного опыта, в частности опыта мистического, и его конкретных проявлений.

Необходимо также отметить, что критерием типа веры является способ сакральной деятельности. Для мистической веры он знаменуется убежденностью верующего человека в непосредственной связи с сакральным началом. Специфика мистицизма не исчезает при использовании его для построения концепций иных типов веры, в частности для обоснования возможного существования феноменов сакрального знания.

Приписывание мистике роли средства познания является ее собственной самоидентификацией, самоосмыслением, трактовкой в рамках

собственной смысловой системы при обращении к своему гносеологическому аспекту. Причина не только в том, что познание играет роль одного из возможных способов непосредственной связи с сакральным, но и в том, что отдан приоритет познанию высшего, определяющего жизнь человека и мира в целом. Это позволяет объяснить наличие неизбежного здесь парадокса: Бог непознаваем, но надо стремиться к его познанию.

При функциональной связи с другими модусами веры мистика берет на себя две роли: служить средством реализации их собственных целевых установок и самой иметь целевое назначение, особенно в процессах сакрального совершенствования и трансформации (духовного преображения) личности. В этих случаях конечному результату сакральной деятельности приписывается одновременно несколько значений – онтологическое, гносеологическое и мистическое, как, например, слиянию с высшим сакральным началом или единению с Богом, примером может служить обожение в православной вере.

Для понимания особенностей связи этих процессов с мистикой отметим существующее между ними принципиальное различие, несмотря на сходство исходных и конечных моментов – профанического и сакрального. Различие заключается в способе преобразования духовной и психосоматической природы человека и характеризуется двояко. С одной стороны, это различие состоит в том, что трансформация представляет собой однократную смену состояний, или духовно-психологической идентификации личности, тогда как ее совершенствование – это формирование нового состояния. Оно представляет собой поэтапное, многоступенчатое изменение, которое сопровождается наращиванием нового качества.

Рассматриваемое различие, с другой стороны, состоит в том, что трансформация представляет собой произвольное преображение личности в результате внешнего воздействия или спонтанно возникшей внутренней

убежденности, тогда как совершенствование – это целенаправленная практика преобразования личности, вполне осознанная и глубоко мотивированная. Духовно-психологическая трансформация личности может произойти в результате внутреннего «озарения», как рассказывается в Библии о гонителе христиан язычнике Савле, который уверовал благодаря божьему гласу в истинность их учения и ставшем впоследствии апостолом Павлом. Радикальное изменение личности может произойти из-за появления новой мировоззренческой доминанты, внутренней убежденности, о чем свидетельствует радикальная перестройка воззрений и поведения Сведенборга, Игнатия Лойолы, Франциска Ассизского и многих других. Эти известные мистики испытали на себе не прямое внешнее воздействие, а косвенное, в котором решающую роль сыграла подсознательно сформировавшаяся внутренняя убежденность. Трансформация также может быть следствием божественного воздействия (воскрешение из мертвых, возвращение зрения и многое другое).

Связь акта трансформации с мистицизмом, в частности, в христианском учении проявляется в том, что Бог выступает в качестве определяющего фактора преображения человека. Четко сформулированное представление о мистической трансформации человека, подвергнутого сильнейшему внешнему воздействию – Божьей благодати, мы находим у Бонавентуры, которого католическая церковь объявила святым и считает одним из десяти величайших учителей церкви. Он считал, как отмечает А.Р.Фокин, что «только благодаря благодати Христовой человек вновь становится в правильное отношение к Богу. Благодать Бога заново творит человека, обновляет в нем образ Божий. Он обретает новую жизнь, в которой душа становится невестой Христовой, дочерью Небесного Отца, храмом Св. Духа. Следуя *Corpus Agroragitium* Бонавентура отмечает, что благодать очищает, просвещает и совершенствует душу, душа оживотворяется,

преобразуется, а затем возвышается к Богу, уподобляется Ему и соединяется с Ним».

Мистическая трактовка духовного преображения человека порой излагается в форме сюжета о драматической встрече с Богом.

В истории религии множество подобных примеров мистического осмысления трансформации духовного мира человека. Трансформация – тип сакрализованной деятельности (особый модус веры), который может осмысливаться в рамках определенной мистической парадигмы, часто трансцендентальной ориентации, как воздействие Бога, в результате которого человек обретает пророческий дар или становится святым, либо как проделка дьявола, низвергающего человека в пучину греха.

Стоит обратить внимание на сакральное совершенствование, которому в религиозно-мистических учениях уделяется еще больше внимания.

Сакральное совершенствование является специфическим проявлением важнейшего социокультурного инварианта, издавна известного в форме воспитания, культурализации и социализации индивида, гармонизации сложного и противоречивого внутреннего мира личности. Как особый тип сакральной деятельности, совершенствование верующего человека типологически отличается от религиозного воспитания, усвоения норм и идеалов религиозной морали. Вместе с тем совершенствование и трансформация, как уже говорилось, не идентичны. Различие между ними не количественное, поскольку его критериями здесь не являются мгновенность или продолжительность изменения состояния человека.

Различие – в способе изменения, перестройки духовного мира личности: трансформация непреднамеренно осуществляется под воздействием внешней или внутренней силы (обращение Савла, Франциска Ассизского, Порфирия Иванова), тогда как совершенствование имеет

преднамеренный характер, планируется, является результатом целенаправленного устремления человека.

Однако в основных религиозно-мистических традициях мира считается, что сакральное совершенствование не заканчивается на этапе мистического единения человека с Богом. На завершающем этапе мистик вновь обращается к профаническому миру для помощи людям в духовном росте – залого их спасения.

Эта идея получила разработку у Бернара Клервоского. В его сочинениях христианская вера трактуется в духе мистических представлений о божественной любви. Человек через двенадцать ступеней восходит до любви к Богу, открывающей путь к высшему совершенству, достижимому лишь в экстатическом состоянии «слияния души с Богом». Эта высшая ступень любви есть «мистический брак». Затем душа расстается с Богом на время для мира, «где живет не для себя, а для всех людей».

Трансцендентальная направленность мистицизма отчетливо была выражена у Августина. В своем «Толковании на псалом 41» он изложил трактовку мистического опыта, согласно которой путь к просветлению представляет собой: от явлений природы к себе, внутрь себя и, забыв о себе, к Богу. Эта схема сакрального совершенствования восходит прямо к учению неоплатоников, таков же и его собственный практический опыт мистических переживаний. В другом своем сочинении «О Нагорной проповеди» Августин подверг анализу семь ступеней восхождения души, т.е. поэтапное сакральное совершенствование мистически настроенного христианина.

Перечисленные сакральные фигуры знаменуют мистически опосредованный конечный результат духовного совершенствования и в первую очередь декларируют его альтруистическое значение.

Этим он во многом отличается от мистического опыта нехристианских мистиков и мистицизма нехристианских учений. Далек не всегда получение

мистического опыта сопровождается морально-этическими нормами. В христианском учении верующий проходит свой путь очищения души и избавления от греха, что подразумевает соблюдение определенных этических норм, предписанных Священным Писанием и Преданием. В каких-либо новых религиозных движениях и организациях нравственность и мораль не являются основными и приоритетными направлениями в развитии при получении мистического опыта. Такой опыт получается лишь благодаря усилиям человека (а не божьей благодати) и имеет достаточно эгоистичную потребность в развитии лично себя.

Мистический опыт является глубоко личным и вместе с тем производит впечатление снятия личного бытия и растворения в безличном. С этим связано отличие мистики христианской от мистики внехристианской. Христианская мистика представляет собой не только отрешенность, но и воплощенность, конкретность, есть мистика любви. Для христианской мистики можно установить три необходимых условия: личность, свобода и любовь. В мистике внехристианской одинаково и на одном и на другом пути исчезает человек, в космической первостихии или в отвлеченном духе, снимаются границы личности.

Уильям Инге, декан собора святого Павла в Лондоне и профессор Кембриджского университета, разделял эту *scala perfectionis* на три этапа:

- 1) очистительную, или аскетическую;
- 2) озарительную, или контемпляционную;
- 3) объединительную, в которой становится возможным лицезреть Бога лицом к лицу.

Другая распространенная трактовка шагов мистического пути — очищение (соответствует телу), просвещение (относится к разуму) и единение (категория духа).

Очищение подразумевает исполнение требований, касающихся телесного аспекта жизни (умерщвлении духом дел плотских): соблюдение постов, воздержания, молитв в строго определенное время и в необходимых позах, например, на коленях. К этой же категории относятся акты милосердия — помощь голодным, предоставление ночлега и т.д. В процессе очищения христианин должен избавиться от пагубных привычек, страстей. Этот путь связан с понятием аскезы, что первоначально трактовалось в том плане, что мистик является «духовным атлетом», соблюдающим самодисциплину и смирение.

Просвещение — это проникновение ума, как в суть Священного Писания, так и постижение истины, скрытой в самой природе. Это позволяет лицезреть Бога в различных стихийных проявлениях.

Единение, которое также называют контемпляцией, заключается в познании сердцем божественной любви: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем».

В традиции мистической теологии, библейские тексты обычно толкуются аллегорически, например, в тексте Нагорной проповеди Иисуса (Матф. 5-7) во всей полноте содержится путь к прямому единению с Богом. Также, согласно отшельнической традиции кармелитов центральным библейским текстом являются 3-4 стихи 1 книги Царств, на основе которых написана «Книга первых монахов».

Способы, с помощью которых христианские мистики приближались к Богу, достаточно разнообразны и подкреплены, как правило, сложной системой интеллектуальных обоснований, основанной на христианском учении. Это в свою очередь и отличает их от внехристианских мистиков, у которых на первом месте находится практика, а не теоретические изыскания. Христианская мистика большое внимание уделяет трактовке библейских текстов, поиску в них аллегорического смысла. Каждое течение

христианских мистиков выделяло в Библии ключевые фрагменты, на основе которых строило свое постижение божественного.

Важную роль в христианском мистицизме играет религиозная община, без связи с которой даже отшельники не могут идти по пути познания Бога. Групповые поклонения, обряды — как например — Евхаристия, открытие своей души перед исповедником — все это проявления общинной основы в христианском мистицизме.

Несмотря на множество направлений мистицизма и известных мистиков, которые добились больших успехов на своем пути, положение практикующих мистических учения со стороны официальной Церкви было далеко не однозначным. Любой мистик, который переживал божественное откровение, рисковал быть обвиненным в ереси, если его духовный опыт не был согласован с церковной доктриной. Именно поэтому он должен был смягчать и затаивать свои духовные открытия, что в целом тормозило развитие христианского мистицизма.

Интерес представляет изучение смысла и значения мистицизма. Его содержание в различных направлениях и учениях христианства. А также влияние мистицизма на трансформацию и совершенствование личности, и как итог – христианское спасение в различных традициях: католической и православной.

1.2. Современное толкование «мистицизма» и его популярность

Безусловно, мистицизм присутствует в религии, являясь ее неотъемлемым составляющим. И все религии без исключения пронизаны мистицизмом. Непосредственный индивидуальный опыт в соприкосновении с иррациональным дает ту необходимую почву, на которой и основана вера человека в Бога, богов или же иные силы, в зависимости от приверженности человека к чему-либо. Достаточно много авторов описывают религиозный опыт человека, как в научных, так и религиозных работах. Такие работы как

«Многообразие религиозного опыта» Уильяма Джеймса, «Священное» Рудольфа Отто будут использованы в настоящей дипломной работе с целью определения разнообразия религиозного опыта.

В современном мире мистицизм стал популярен в сфере развлечения. Это можно определить своеобразной модой, у которой, безусловно, есть свои причины. Л.П. Буева определяет такой возросший интерес в связи с неудовлетворенностью современным состоянием проблем о смыслах бытия человека, как индивида, так и общества в целом, опасность нарастающего катастрофизма человеческих действий. Немаловажную роль при этом играет усиливающийся кризис культурных ценностей и идеалов в обществе, неудовлетворенность ходом цивилизованной жизни человека и его целями, которые при росте потребительства и комфорта зачастую теряют свои человеческие черты.

Мистицизм можно рассматривать и как следствие кризиса, зарождающегося в переломные моменты развития общества. В своей работе «Православный путь ко спасению и восточные и оккультные мистические учения» священник православной церкви Владимир Елисеев пишет: «Ныне мы все – свидетели бурного распространения оккультных и восточных мистических идей среди людей, полностью невежественных в духовном отношении» [12, 2.Елисеев В. Православный путь ко спасению и восточные и оккультные мистические учения]. А в своем исследовании «Was ist Mystik? Ubersetzt von Franz Theunis» Пауль Моммерс пишет: «мистика очевидно стала модой. По этому поводу можно радоваться или печалиться, но едва ли можно отрицать этот факт, что в настоящий момент существует большой интерес к загадочному миру мистики».

В современном обществе появились многочисленные «профессиональные» маги, колдуны, целители и ясновидящие, использующие средства массовой информации для саморекламы, при этом присваивая себе академический статус. Данная проблема была затронута на

общем собрании Российской академии наук 29 мая 2008 года. Владимир Владимирович Путин отметил правильность содержащегося в постановлении, принятом на данном собрании, призыва к ученым бороться с лженаучными представлениями и мракобесием.

Увлечение мистицизмом и различными практиками породило, в том числе множество нетрадиционных религиозных движений, занимающихся пропагандой своих учений, как правило, синкретических, претендующих не только на религиозность, но и на научность. Популярность таких течений можно объяснить неудовлетворенность общества существующей в нем религии, церкви, как, впрочем, и социальными проблемами, неразрешимыми в существующих условиях. Но, кроме того, это может служить и сигналом для ученых, так как общество принимает множество лженаучных идей за истину в связи с незнанием и непониманием научного знания. Этому следовало бы уделить больше внимания и заняться просветительством общественности, в том числе используя и средства массовой информации. Особенно актуальными являются естественные науки, именно они подвержены наибольшему извращению и порой откровенному подлогу в угоду теориям каких-либо движений и организаций, имеющих мистическую направленность. Особенно опасным становится все более частое обращение людей не в медицинские центры, а к так называемым «целителям» и «магамам», не способным оказать какой-либо реальной помощи.

Это показывает, однако, не только незнание научных основ обществом, но и необходимость человека верить во что-либо. Это можно определить как своего рода «богоискательство». Только подобные поиски могут окончиться достаточно трагично в связи с возникновением множества деструктивных религиозных организаций и обществ. Они, в свою очередь, не только не способны помочь человеку в его поисках, но, что более вероятно принесут вред. Подобных организаций немало, как российских, так и иностранных, примером тому может служить деятельность Белого Братства, Богородичного

центра, Церкви саентологии, различных сатанинских организаций, движений Нью Эйдж, трансцендентальной медитации и многих других.

В новых религиозных движениях мистицизм доминирует в форме пантеистически обоснованной стратегии «духовного пробуждения» человека и решения всех экзистенциальных проблем. В качестве примера можно привести деятельность американца Н.Д. Уолша, автора книги «Единение с Богом» и основателя фонда ReCreation (Воссоздание). Данный фонд является некоммерческой организацией и имеет своей целью деятельность по личностному росту и духовному возражению человека. В своей книге Н.Д. Уолш пишет, что необходимо увидеть Бога в каждом и помочь каждому увидеть Бога в себе. Развивая мистическое самосознание человек сможет ощутить покой и радость.

Но, интерес к мистицизму далеко не всегда ведет к отхождению человека от ортодоксальных учений и официальной церкви. Примером тому может служить большой интерес к исихазму в православии, так называемому мистическому опыту священнобезмолвия, обретаемого благодаря Иисусовой молитве – «умному деланию». И если относительно недавно исихастическую традицию считали неким маргинальным явлением, то теперь ее можно назвать истинным ядром и стержнем православной духовности, как пишет об этом В. Кравченко в «Вестниках русского мистицизма». Мистический опыт в церковной догматике будет рассмотрен более подробно во второй главе дипломной работы. Это относится к православному теозису (обожению) и мистической практике католиков в подражании Христу.

В своей статье «Аналитическая теория мистики и мистицизма» Е.Г. Балагушкин указывает на неопределенность представлений о мистике и мистицизме, причем не только в обыденном сознании, но даже в религиоведении.

Представления о мистике и мистицизме довольно неопределенны и во многом противоречивы. На это обстоятельство указывал почти столетие тому назад Уильям Джеймс, автор знаменитого произведения «Многообразие религиозного опыта». Он подчеркивал необходимость сузить объем понятия «мистика» и попытался выделить четыре главных характерных признака, которые могут послужить критерием для различения мистических переживаний (неизреченность, интуитивность, кратковременность, бездеятельность воли). Однако философия прагматизма вынудила Джеймса ограничиться эмпирическим подходом к изучению мистики, которую он понимал лишь как специфические «состояния сознания». В результате он стал одним из крупнейших представителей психологизма в понимании религии и мистицизма, чреватого редукционизмом – игнорированием сложного, многоуровневого строения этих социокультурных феноменов и непониманием стадияльно-типологических изменений, свойственных их историческому генезису. Джеймс даже причислял религию «к числу важнейших биологических функций человечества».

Прагматически-эмпирический подход Джеймса к изучению мистических состояний сознания является по существу описательным и поэтому не в состоянии выявить сущность и типологические особенности мистицизма. Отмеченные им «четыре главных характерных признака» мистики не обладают необходимой всеобщностью и поэтому не дают полного представления об особенностях этого феномена. [10, 394. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта]. Подробное воссоздание когнитивного содержания религиозного опыта, в самом деле, чрезвычайно затруднительно, поскольку с трудом поддается или вообще не поддается словесному выражению оно не вербализуемо. Тем не менее, в литературе накоплены описания, позволяющие вполне определенно судить о его характере и содержании, чтобы отличать от обычных религиозных чувств и настроений. Интуитивность также не является определяющим признаком мистики, во-

первых, потому, что область ее распространения значительно шире, а во-вторых, ввиду разработки рационалистических концепций мистицизма (исследуемых ныне, например, по произведениям Николая Кузанского). Известно также, что мистические состояния далеко не всегда кратковременны, порой весьма длительны.

Мистика и мистицизм принадлежат к проблемному полю сакральной веры, которая в плане культуры и социума выступает в качестве способа духовно-практического освоения человеком существующей действительности посредством сознания и деятельности, обладающей особой «категоричной» модальностью. Эта экстраординарная значимость мистики объясняется тем, что в отличие, например, от магии, мантики или религии в ней реализована непосредственная связь с сакральным началом. Мистицизм при этом выступает в роли самосознания мистики, ее осмысления и интерпретации в концептуальной и идеологизированной форме. Мистическая вера обладает специфическим смыслом и значением, а, следовательно, и неповторимой ролью в жизни мистически настроенных индивидов, отдельных групп и общественных движений, а при определенных условиях даже целых народов и особых исторических эпох.

Можно проследить основные позиции, с которых мистическое сознание получает в разной форме искаженное понимание и необъективную оценку. Во-первых, это позиция так называемого «здорового смысла», имеющая просветительские и грубо атеистические коннотации. Представители этой традиции считают мистику продуктом больной фантазии, обманом и трюкачеством. Тем самым игнорируется не вызывающее сомнений в научном религиоведении представление о мистике как реальном культурно-историческом явлении, которое возникает и развивается под воздействием определенных объективных факторов общественного бытия и типологических особенностей личности.

Крайне негативистский подход к мистике свойственен, во-вторых, узкорационалистическим представлениям сциентизма, с позиций которого утверждается ее несостоятельность в познавательном отношении и на этом основании также отвергается ее социокультурное значение. Между тем мистика не исключает элементов рационализма и к тому же часто трактуется, как уже отмечалось выше, рационалистически в рамках мистического богословия и философии.

Говоря о мистической практике, в какой-либо общине, организации, церкви или новых религиозных движениях необходимо отметить, что мистический опыт каждого человека хоть и индивидуален, но, тем не менее, ограничен той религией, к которой он непосредственно себя относит. Любой полученный опыт должен укладываться в те рамки, которыми ограничено само учение. Иначе говоря, практика должна соответствовать теории и не выходить за ее пределы. И если новые религиозные движения и организации допускают какие-то отступления, то традиционная церковь (в данном случае православная и католическая) настроена достаточно жестко и не отступает от установленных догматов.

Подводя итоги первой главы дипломной работы можно указать, что в содержании дано определение понятию «мистицизм», а также история его появления. Кроме того, рассмотрен взгляд на мистицизм в современном обществе, а также показано его влияние на людей.

Глава 2. Мистицизм в христианском учении

2.1. Практика теозиса (обожения) в православии

Восточное Предание никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, а также между личностным опытом познания Божественных тайн и догматом, утвержденным Церковью. Богословие и мистика отнюдь не противоплагаются, напротив, они взаимно поддерживают и дополняют друг друга. Одно невозможно без другого. Мистический опыт есть личностное проявление общей веры, а богословие есть выявление именно того всеобщего, что может быть опытно познано каждым. Вне истины, хранимой всей Церковью, личностный опыт был бы лишен всякой достоверности всякой объективности. Это было бы смесью истинного и ложного, реального и иллюзорного, это был бы «мистицизм» в дурном смысле этого слова. С другой стороны, учение Церкви не имело бы никакого воздействия на душу человека, если бы оно как-то не выражало внутреннего опыта истины, данного, в различной мере, каждому верующему. Таким образом, нет христианской мистики без богословия и, что существеннее, нет богословия без мистики. Неслучайно Предание Восточной Церкви сохранило именование «Богослов» только за тремя святыми писателями: первый из них — апостол Иоанн Богослов, наиболее «мистичный» из четырех евангелистов, второй — святитель Григорий Богослов, автор созерцательных поэм, и третий — преподобный Симеон Новый Богослов, воспевший мистическое соединение с Богом. Таким образом, мистика рассматривается в данном случае как совершенство, как вершина всякого богословия, как богословие по преимуществу [24, 11-12. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие].

Теологическая деятельность, таким образом, предстает как практика, вписанная в общий контекст церковной жизни. Богословствование —

высшая форма участия в мистической и харизматической жизни церковного тела. Отличие и существо этой жизни в том, что в тело церковное входят личности, и связь между ними – личное и живое общение. Церковь как исходный и предельный контекст всякого мистического акта, в свою очередь, существует как мистическая реальность, в которой осуществляется содействие человеческих и Божественных энергий. Таким образом, Церковь есть сфера совершенно особой коммуникативной онтологии, задающей возможность экзистенциального взаимообщения и содействия.

Все значимые сферы религиозной жизни и практики являются таковыми благодаря обязательному наличию в их «составе» мистического измерения. По большому счету, мистика как нечто специфическое может быть выделена из совокупного христианского опыта лишь условно. Мистическое измерение присуще всем сферам религиозной жизни. При этом в отдельных моментах или на отдельных этапах такой жизни может происходить своего рода «концентрация» или «акцентуация» мистического, иначе говоря, переход мистики из слабого состояния в сильное.

Восточно-христианская мистика в сильном значении термина есть специально организованная практика, ориентированная на достижение эксклюзивных состояний (телос с целью продвижения к спасению).

Мистика в православном христианстве представляет собой универсальный аспект религиозного опыта как такового: всякий религиозный опыт является мистическим, поскольку он религиозен.

Мистика в православии всегда личностна – не в психологическом смысле, а в онтологическом – так как в восточном христианстве «личность» есть онтологическая категория.

Коммуникативный характер православно-христианской мистики является ее основным качеством. Поскольку же и личность определяется коммуникативным образом, постольку всякий персональный (а не только коллективный) мистический акт имеет трансцендирующий характер,

выводит индивида из равенства себе самому, осуществляется как акт экзистенциальной коммуникации. Личность не исчезает в этом акте, а, наоборот, максимально реализуется в нем. Иначе говоря, любой индивидуальный мистический опыт в православном христианстве является опытом конструктивного преодоления («снятия») индивидуальности, поскольку он осуществляется в качестве коммуникативного действия, «соучастниками» которого выступают человек и Бог.

В православной вере мистицизм проявляется в «обожении». Слово «обожение», или «теозис», соответствует тому понятию, что цель Божья в жизни человека заключается в том, чтобы он стал богом. Обожение своим результатом имеет образование «обоженного человечества».

Данное учение занимает центральное положение в богословской системе православия. Манцаридис называет его «идеалом Православия». Зайцев пишет: «Теозис... является принципиальной чертой православного богословия» [13, 14. Зайцев Е. Учение В. Лосского о Теозисе]. Все другие аспекты святоотеческого и, вслед за ним, православного богословия зиждутся на теозисе. Часто представляется, что обожение – это достижение «подобия Богу». Например, Китинг говорит об обожении так: «Мы являемся «сыновьями и дочерьми в Сыне» и определены в той степени, что мы находимся во Самом Христе и превращаемся в Его образ».

В православной литературе встречаются такие синонимы для подобия Богу, как «богоусыновление», «богоуподобление», «превращение в бога», «изменение в бога» [14, 221. Иларион А. Таинство веры].

Классическую формулировку этой доктрины обычно относят к Афанасию, хотя она существовала до него в писаниях Иринея Лионского и Климента Александрийского. Афанасий написал: «Через Воплощение Слова Разум, от Которого исходит все, открылся как Посланник и Святой, Само Слово Божие. Он, действительно, принял человечность, чтобы мы стали Богом».

Один из самых пылких сторонников доктрины об обожении является Максим Исповедник, и он говорил: «...человека сделать через соединение с Собою богом» [45, 253. Флоровский Г. Византийские отцы V-VIII вв.]. В своем труде под названием «Амбигвы к Фоме» он также написал: «Все человеческое существо проникнуто всем Богом и становится всем, что Бог есть, за исключением тождественности по сущности. Человеческое существо принимает к себе всего Бога и, как вознаграждение за восхождение к Богу, наследует Самого Бога». По Максиму Исповеднику, обожиться – это стать человеком по-настоящему, то есть выполнить Божье предназначение для человека, так как мы были созданы «участвовать в божественной жизни».

Булгаков присоединяется к мнению, что обожение – это осуществление первоначального потенциала человека, вложенного в него от начала Богом: Очень важно установить, что воскресение, как прославление тела, хотя и является спасительным действием Бога над человеком и в человеке (как и его сотворение), однако не есть онтологическое над ним насилие, в противоречие его естеству. Напротив, оно есть исполнение того задания, которое, как творческая задача, вложена в человеческое естество при сотворении: человек в воскресении становится богом по благодати, но это потому, что он и сотворен по образу Божию. Тело человеческое предназначено для славы бессмертия при сотворении.

Но, вместе с тем, приверженцы теозиса делают очень важную оговорку - человек не может соединиться с Богом по сущности. Нет слияния между Богом и обоженным человеком, и различие между ними сохраняется. Человек становится богом не «по природе», а «по благодати». Обожение – это не абсолютное, а относительное соединение с Богом. Так это комментировал богослов VIII века Иоанн Дамаскин, который утверждал, что человек обоживается «путем участия в божественной славе, не путем превращения в божественного существа». Подобным образом Иларион

описывает дело: «Человек, созерцая Бога, не сливается с сущностью Созерцаемого, а становится причастным Его энергии».

Термин «Божьи энергии» употребляется для описания того, как Бог проявляет себя людям. Божьи энергии – это тот способ, которым Бог выражает себя или представляет себя этому миру. Люди не могут знать Божью сущность. Он непостижим. Но Божьи энергии они могут знать и даже описывать человеческими словами. Такие катафатические описания Бога, как «благой», «святой» или «мудрый», относятся не к Божьей сущности, а к Его энергиям. Насколько Божьи энергии соответствуют Его сущности, нам неизвестно. Бог – это тайное существо. О богопознании в понимании восточных и западных Отцов церкви достаточно подробно написал В.Н. Лосский в своей работе «Богопознание».

Симеон Новый Богослов также утверждает, что при обожении человек не сливается по сущности с Богом. Бог остается Богом и человек остается человеком. Божество не сливается с человечеством и человечество не растворяется в Божестве. Максим Исповедник тоже утверждает, что у человека не происходит онтологическое изменение, т.е. он остается человеком. Он не Бог по природе, а обожен благодатью.

Иногда процесс обожения, при котором человек становится причастником Божьих энергий, сравнивается с воплощением Божьего Сына и противопоставляется ему. По мнению Зайцева, обожение означает, что в подобии Христу человек будет иметь две природы. Другими словами, при обожении мы становимся личностью тварной с двумя природами: природой человеческой, обоженной, и природой, или вернее, энергией Божественной – обожающей.

Лосский уточняет, что Иисус Христос, будучи ипостасно Богом, взял себе человеческую природу. А человек, будучи ипостасно человеком, принимает себе божественные свойства, присущие Божьим энергиям.

Согласно святоотеческому и православному пониманию вопроса, участие в Божьих энергиях – это не участие в какой-либо абстракции, а участие в самом Боге. Также важно учитывать, что согласно учению о теозисе, при обожении человек становится всем, чем Бог является в своих энергиях.

Обожение касается не только человечества в отдельности, но и всего творения. В обожении всего творения человек играет не последнюю роль. Архимандрит Никон писал о том, что человек пребывая с Богом, должен был возводить всю тварь к обожению, ради которого все тварное получило бытие от Бога. Флоровский по этому поводу ссылается на учение преподобного Максима Исповедника. Максим учил, что человек должен в себе объединить все и через себя соединить с Богом.

Неотъемлемой частью системы обожения, без которой это учение не может состояться, является понимание воплощения Спасителя, известное как «теория рекапитуляции». Суть учения состоит в том, что Бог спасает и обновляет человечество посредством воплощения Христа. Предполагается, что когда Божий Сын сошел с неба и стал человеком, его божественная природа «обожила» человеческую природу, которую он взял на себя. Согласно концепции перихоресис то есть взаимопроникновения, Лица Троицы каким-то образом «проникают» друг в друга или, другими словами, находятся друг «в» друге. Подобным образом предполагается, что сходное явление наблюдается в отношениях между человеческой и божественной природами Христа. Его божественность «проникает» в его человечность до такой степени, что последняя «обоживается», т.е. приобретает все качества, которые присущи Божьим нетварным энергиям. Получается, что в воплощении человеческая природа Христа «обожилась» путем проникновения Его божественности в нее.

По Максиму Исповеднику не существует никакого расстояния или разделения между природами Христа, которые могут препятствовать их взаимодействию. То же самое относится и к отношениям между Богом и

обоживаемым человеком. Далее утверждается, что через воплощение Иисус Христос взял на себя не только собственную человеческую природу, а человеческую природу целиком. Это значит, что, обожив ту человеческую природу, которую он взял на себя при воплощении, он обожил человеческую природу в целом и всех, кто ею обладает. Григорий Палама учил на этот счет, что в личности Христа существовала, в полном объеме, человеческая природа индивидуально конкретизированная, которая, будучи ипостасно соединенной с Божьим Логосом, обожилась и получила всю полноту божественной энергии.

Поэтому для каждого человека существует потенциал обожиться во Христе. Для этой цели Бог дает верующим Духа Святого, Который передает людям ту благодать на обожение, которая доступна им через воплощение Христа. Но это обновление происходит не в личности человека (т.е. ипостаси человека), а в его природе. Ведь Иисус взял на Себя не каждую личность в отдельности, а только человеческую природу в целом. На этот счет Палама написал, что Иисус обновил не нашу ипостась, а нашу природу, которую он принял, и объединил ее со своей собственной ипостасью.

Получается, что Иисус, будучи Богочеловеком, является «мостом» между Богом и человеком. Его «снисхождение», то есть воплощение, делает возможным для человека «восхождение» к Богу, то есть обожение. В.Н. Лосского писал, что нисходящий путь (катабасис) Божественной Личности Христа делает возможным для всех человеческих личностей восходящий путь, наш анабасис в Духе Святом. Следовательно, спасение человека осуществляется не столько искупительной жертвой Божьего Сына на кресте, сколько обожением человеческой природы через участие в Его воплощении. Также В.Н. Лосский писал, что Сын воплощается для того, чтобы восстановить возможность соединения человека с Богом. Зайцев суммирует учение Лосского следующим образом: человеческая природа Христа «как бы пронизана Божественными энергиями». На горе Фаворе (горе Преображения)

Христос проявил свою обоженную человечность в виде так называемого «фаворского света». Это сияние всегда окружает Христа – Он просто допустил, чтобы ученики увидели его.

Теория рекапитуляции присутствует также у философа и богослова Сергея Булгакова. Но, веря, что человечность Христа обладает некой «телесностью», он поясняет, что его человеческая телесность «изменилась, прославилась, оставаясь самотождественной». Его прославленная человечность временно проявилась на горе Преображения, так называемый «Фаворский свет», и постоянно проявляется после его воскресения. С практической точки зрения, человек может достигнуть обожения посредством определенных шагов.

Первый шаг – синергизм. Сторонники теозиса настаивают на том, что обожение человека осуществляется сотрудничеством обоживающего и обоживаемого. С одной стороны, необходимо участие Божьего Духа. По Максиму Исповеднику ни одно из существ не способно обожиться по своей собственной природе, так как оно не умеет постигать Бога. Это может произойти только по благодати Божьей. Но с другой стороны, человек тоже должен предлагать собственные усилия. Его основополагающий ответ – это вера. Но вера сопровождается конкретными действиями. По этому поводу Лосский пишет о концепции «стяжания Духа Святого». Оно состоит в приобретении благодати посредством личного подвига - пост, бдение, молитва, милостыня и всякое делаемое добро - это средства для стяжания Святого Духа. По мнению Лосского получается интересное взаимодействие между усилиями человека и Божьей благодатью. Согласно принципу «синергизма» они взаимозависимы друг с другом.

Второй шаг - участие в таинствах. Благодать, которая предлагается Богом человеку, доступна ему через участие в священных таинствах. По поводу участия в таинствах, Иларион исал, что в таинствах благодать Бога нисходит на нас и освящает все наше естество – и душу, и плоть – приобщая

его к Божественному естеству, оживотворяя, обоготворяя, и воссозидая в жизнь вечную. Следовательно, для достижения обожения человек зависит от Церкви, которая, по православному учению, обладает исключительным правом на преподавание священных таинств. Человек делает свой первый шаг в сторону приобретения Божьей благодати к обожению через принятие водного крещения. Григорий Нисский посвятил целый раздел трактата воздействию водного крещения в деле обожения. Также к обожению приводит причастие. Григорий Нисский уделил особое внимание воздействию причастия в деле обожения в своем Огласительном слове. Причастие также обоживает человеческое тело. По учению Кирилла Александрийского обожившись, плоть Христа, в свою очередь, обоживает плоть тех, кто через евхаристическое общение объединяет себя с Ним».

Третий шаг - моральный образ жизни. Человек, проходящий путь к теозису, должен активно стремиться к Богу. Это включает в себя очищение от греха, совершение добрых дел и проявление любви. По учению Иоанна Дамаскина заповеди делают человека богом через благодать того, кто дал их. Максим Исповедник в свою очередь писал, что любовь делает человека богом и исполнение заповедей соединяет его с Христом, так как они есть его энергии.

Четвертый шаг - почитание святых. Также предполагается, что некоторые литургические действия способствуют теозису, в том числе почитание икон, креста, Божьей матери и мощей. Иларион, например, описывает силу креста так: «Крест является символом Самого Христа и наделен чудодейственной силой».

Пятый шаг – созерцание. Некоторые отцы Церкви, равно и как современные мистики, делают большой упор на достижение теозиса через созерцание. Рубарчук отмечает, что на самом деле в православной вере предлагается два пути к обожению: как через таинства, так и через прямой мистический опыт с Богом. Дело в том, что поскольку и тот и другой путь

принят Православной Церковью, существует некоторое «трение» между ними.

Псевдо-Дионисий предлагал три шага к достижению теозиса по мистическому пути, которые неслучайно совпадают с неоплатоническим «восхождением» к Богу: очищение, прозрение и единение. Но он включает в число необходимых элементов для достижения обожения и участие в таинствах.

Максим Исповедник также придерживался мистического пути, но настаивал и на том, чтобы он был основан на святом образе жизни. Серафим Саровский, как и Сергей Булгаков советовали людям, ищущим обожения, «опустошать себя», чтобы Дух Божий мог их наполнять. Лосский полагал, что пребывание в монастыре способствует мистическому восхождению к Богу, но он все же не считал это обязательным.

Неотъемлемая часть восхождения к Богу мистическим путем – это молитва. Но такая молитва не состоит в прошении Бога. Зайцев писал, что такая молитва представляет собой абсолютный мир, покой, это молчание ума, состояние, которое выше молитвы. Это усердная молитва, которая часто сопровождается слезами. Особый упор на метод «исихазма» делал Григорий Палама, который выдвигал практику «Иисусовой молитвы». Согласно этому методу молящийся постоянно повторяет слова: «Господь Иисус Христос, помилуй меня, Сын Божий, помилуй меня». Во время молитвы молящийся пользуется особым методом дыхания и положения тела.

Шестой шаг – достижение. Зачастую считается, что процесс обожения завершается опытом экстаза, который, по учению Максима Исповедника «есть прямая и непосредственная встреча с Богом, поэтому познание Его по существу». Зайцев описывает этот опыт как то, что человек выходит из своего бытия и не знает больше, находится ли он в этом веке или в жизни

вечной, он уже не принадлежит себе, а принадлежит Богу. Согласно мистическому учению экстаз сопровождается видением Фаворского света.

На вопрос, является ли возможным достижение обожения в этой жизни большинство православных богословов отрицают эту возможность. Можно ожидать окончательного обожения при пришествии Христа. Но есть некоторые расхождения. Максим Исповедник полагал, что этот опыт доступен при жизни. Примером человека, которого некоторые считают достигшим обожения при жизни, является Симеон Новый Богослов. Иларион написал о нем, как о взошедшем на высшие ступени святости и достигшем обожения, насколько это возможно в земной жизни.

Седьмой шаг - Поддержка. Хотя в защиту своей позиции приверженцы учения о теозисе преимущественно ссылаются на учения отцов Церкви, они, тем не менее, усматривают некоторые указания на это учение и в Священном Писании. Согласно Быт. 1:26-27 Бог создал человека по своему образу и подобию. Вслед за отцами Церкви приверженцы теозиса отличают эти понятия друг от друга. По их пониманию образ Божий – это не просто ряд человеческих способностей, а божественные свойства, вложенные в человека Богом. В православной литературе встречаются такие описания Божьего образа, как «божественное начало» или «божественная искра». Также считают, что божественные свойства, составляющие Божий образ в человеке, дают ему потенциал входить в общение с Богом и достигать совершенства.

Подобие Божье заключается в осуществлении потенциала Божьего образа. Это значит, что когда человек развивает божественные свойства, данные ему в Божьем образе, он достигает Божьего подобия. Другое слово для описания достижения этой цели – обожение. Иларион по этому поводу писал, что, создавая человека по образу и подобию своему, Бог творит существо, призванное стать богом и что человек есть богочеловек по своему потенциалу. Далее считается, что Бог от начала предлагал людям путь к обожению через вкушение дерева жизни.

В Книге Исход говорится о том, что Моисей занимал место Бога по отношению к фараону: «Но Господь сказал Моисею: смотри, Я поставил тебя Богом фараону, а Аарон, брат твой, будет твоим пророком» (Исх. 7:1, ср. 4:16). К тому же, в Ветхом Завете название «Бог» отводится к разным людям, в том числе к тем, кто вошел к дочерям человеческим (Быт. 6:2), к лидерам Израиля (Исх. 21:6; 22:8) и к царю Израиля (Пс. 2:7; 44:8; 109:1-3). Далее, в Книге Исход говорится, что лицо Моисея сияло, когда он «преобразился», увидев Господню славу (Исх. 34:30).

Много внимания уделяется стиху Писания Пс. 81:6, который Иисус цитирует в Ин. 10:34: «Иисус отвечал им: не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги?». Дальше в писаниях Иоанна подмечаются следующие доводы. Верующие пьют лучшее «вино» (Ин. 2:10), рождены от Духа (Ин. 3:8), питаются от божественной лозы (Ин. 15:5) и будут подобными Христу (1 Ин. 3:2). Бог (Отец, Сын и Дух) пребывает в верующем (Ин. 6:56; 14:17, 23; 1 Ин. 3:24; 4:13). Наконец, Иоанн пишет о единении учеников с Христом: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино, - да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино» (Ин. 17:21-22).

В пользу теозиса также ссылаются на учение Павла. Верующие усыновлены Богом (Гал. 3:26; 4:5; Рим. 8:15, 23; 9:26; Еф. 1:5). Христос живет в них (Гал. 2:20). Они имеют ум Христа (1 Кор. 2:16) и преображаются в Его подобие (2 Кор. 3:18; Рим. 12:2; 8:29), в том числе и телесно (Фил. 3:21; 1 Кор. 15:42-44).

Между верующими и Христом происходит «большой обмен». Став подобным нам во всем (Евр. 4:15), Он взял на Себя наши грехи и дал нам Свою праведность (2 Кор. 5:21), Он взял на Себя нашу бедность и дал нам Свое богатство: «Ибо вы знаете благодать Господа нашего Иисуса Христа, что Он, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою» (2 Кор. 8:9). Комментируя этот стих Марк Подвижник учил, что Иисус: «стал

таким, какие и мы, чтобы мы могли бы стать тем, чем Он является. Логос стал человеком, чтобы человек мог стать Логосом. Будучи богатым, Он стал бедным ради нас, чтобы через Его бедности мы могли бы стать богатыми. В Своей великой любви к человеку Он стал таким, какие и мы, чтобы через каждую добродетель мы могли бы стать такими, какой и Он».

Наконец, доказывается, что если при евхаристии хлеб и вино путем превращения могут стать божественными, то тем более человек, уже созданный по Божьему образу, может стать божественным.

2.2. Практика подражания Христу в католицизме

Практика подражания Христу, иначе называемая *Imitatio Christi* является католической традицией. Она сложилась, прежде всего, благодаря католическим мистикам, таким как Франциск Ассизский, Бернард Клервоский, Фома Кемпийский, Игнатий Лойола, Мейстер Экхарт.

У каждого из них был свой личный опыт боговидения и богообщения. Этому способствовала практика, позволяющая имитировать земную жизнь Христа и тем самым стать подобным ему. Католическая мистика достаточно эмоциональна, Христос в ней объект влюбленности и подражания.

Особое внимание так же стоит уделить и самим мистикам, получившим религиозный опыт и оставившим рекомендации и наставления своим ученикам и последователям.

Одним из выдающихся учителей Запада, оказавших серьезное влияние на христианство, является Августин Аврелий. В своей работе «Исповеди» Августин писал: «Ты нас создал для себя, и наше сердце будет беспокойным, пока не упокоится в тебе». В тридцати книгах он рассказывает в форме молитвы о своей жизни, отличавшейся беспокойством, постоянным поиском и многими ошибками, до момента пока не обрел внутренний покой в христианстве. Кроме того, одной из

важнейших его работ является трактат «О Троице», в котором он систематизировал свои теологические воззрения и «О граде Божьем», и он считается главным его произведением. Учение Августина стало определяющим духовным фактором средневекового мышления, оказало влияние на всю христианскую Западную Европу. Он считал познание Бога и божественной любви единственной целью, единственной полной смысла ценностью человеческого духа.

Из принципа, что Бог первичен, вытекает и его положение о превосходстве души над телом, воли и чувств над разумом. Это первенство имеет как метафизический, так и гносеологический и этический характер. Бог является высшей сущностью, только его существование вытекает из собственного естества, все остальное с необходимостью не существует. Он единственный, существование которого независимо, все остальное существует лишь благодаря божественной воле. Бог является причиной существования всякого сущего, всех его перемен, Он не только сотворил мир, но и постоянно его сохраняет, продолжает его творить. Бог является самым важным предметом познания, познание же преходящих, релятивных вещей бессмысленно для абсолютного познания. Бог выступает в то же время и причиной познания, он вносит свет в человеческий дух, в человеческую мысль, помогает находить людям правду. Бог является наивысшим благом и причиной всякого блага. Так как все существует благодаря богу, так и всякое благо происходит от бога. Направленность к Богу естественна для человека, и единственно через соединение с ним человек может достичь счастья.

Душа как самобытная субстанция не может быть ни телесным свойством, ни видом тела. Она не содержит в себе ничего материального. Она имеет лишь функцию мышления, воли, памяти, но не имеет ничего общего с биологическими функциями. От тела душа отличается

совершенством. И совершенство это происходит от Бога. Душа близка Богу и потому бессмертна.

Душу человек знает лучше, чем тело, и его знание о душе является определенным, о теле же наоборот. Кроме того, именно душа, а не тело познает Бога, тело как раз таки препятствует познанию. Превосходство души над телом требует, чтобы человек заботился о душе и подавлял чувственные наслаждения.

Основой духовной жизни является воля, но не разум. Это утверждение основано на том, что сущность каждой вещи проявляется в ее активности, но не в пассивности. Отсюда вытекает заключение, что человеческую сущность характеризует не разум, который имеет пассивный характер, но действия и активная воля. Учение Августина о первенстве воли отличается от древнегреческого рационализма. Иррационалистическое понимание человеческого духа приходит к тому, что сущностью духа является свободная воля. Вся философия Августина сосредоточилась на Боге как едином, совершенном, абсолютном бытии, мир же имеет значение как Божье творение и отблеск. Без Бога ничего нельзя ни совершить, ни познать. Во всей природе ничего не может произойти без участия божественных сил.

Бог представляет собой единое сущее и истина является содержанием метафизики, Бог как источник познания является предметом теории познания. Бог как единственное благо и прекрасное является предметом этики.

Бог не только являет собой бесконечное бытие, но и преисполнен любви.

Все происходящие процессы в мире – это акт божественной воли. У Августина проявляется тенденция к дуализму, что Бог и мир имеют один и

тот же характер. Согласно Августину, мир как свободный акт Бога является творением разумным. Бог создал его на основе собственной идеи. мире и пространстве, возникший благодаря воплощению идеи в материю.

Сознание человека и его душа являются устойчивым пунктом в постоянно меняющемся, беспокойном мире. Когда человек погрузится в познание своей души, он найдет там содержание, которое не зависит от окружающего мира. Это лишь видимость, что люди черпают свои знания из окружающего мира, в действительности же они находят их в глубинах собственного духа. Сущность теории познания Августина — априорность. Все в мире сотворено Богом. Человеческое познание о вечных и неизменных идеях убеждает человека, что их источником может быть лишь абсолют — вечный и надвременный, бестелесный Бог. Человек не может быть творцом, он лишь воспринимает божественные идеи.

Истину о Боге не может познать разум, но лишь вера. Вера же, в свою очередь, скорее относится к воле, чем к разуму. Подчеркивая роль чувств и сердца, Августин утверждал единство веры и познания. При этом он стремился не возвысить разум, но лишь дополнить его. Вера и разум взаимно дополняют друг друга: «Разумей, чтобы мог верить, верь, чтобы разуметь».

Преобладание в сфере познания иррационально-волевых факторов над рационально-логическими выражает одновременно и первенство веры над разумом. Не самостоятельность человеческого разума, а откровения религиозных догматов являются авторитетом. Вера в Бога - вот возможность и начало для человеческого познания.

Тезис о первенстве веры над разумом не был новым в христианской философии. В отличие от предшествующих Отцов Церкви, которые видели источник веры лишь в Библии, Августин провозгласил наивысшим

авторитетным источником веры церковь как единственную непогрешимую и последнюю инстанцию всякой истины.

Все человеческое познание имеет два источника. Первым источником является опыт, который представляет собой чувственный контакт с окружающим миром. И границей его служат рамки явления, преступить которые невозможно. Вторым источником являются знания, полученные от других людей. Это опосредованное познание и есть вера.

Августин выдвигает мысль о единстве человеческой и божественной истории, которые текут в противоположных, но взаимно неразделимых сферах, содержанием которых является бой двух царств: божьего и земного. Дуализм бога и природы переносится, таким образом, и на общественное развитие. Божий град представляет меньшую часть человечества — это те, кто своим морально-религиозным поведением заслужили у бога спасение и милосердие; в земном граде, напротив, остаются люди самолюбивые, алчные, эгоисты, которые забывают о боге. Божий Град постепенно усиливается в общественно-историческом развитии, в частности после прихода Иисуса. Главной предпосылкой принадлежности к граду божьему служат смирение и покорность как перед богом, так и перед церковью.

В своем изложении плана божьего предопределения Августин дает периодизацию истории земных градов-обществ. Она основана на аналогии с шестью днями творения, шестью развивающимися сферами человеческой жизни и шестью эпохами, которые приведены в Ветхом завете. Это по своей сути эсхатологическая 14 концепция; идея прогресса, которая в ней содержится, — религиозно-теологическая.

Церковь в истории занимает особое положение: она является обществом Христа, объединяет, согласно воле божьей, избранных, и вне ее нельзя обрести спасение. Церковь является зримым представителем

царства божьего на земле. Светский град и его государство также установлены богом, но они не имеют привилегированного положения, как церковь, которая занимает высшее положение, и государство должно ей служить. Только при таких условиях возможно возникновение гармоничного общественного организма. Понимание общества у Августина является теократическим.

Различные стремления иерархического христианства, библейские и церковные мысли, религиозный и церковный дух, рационализм и мистицизм, верность порядку и любви — все переплеталось в его творчестве.

Значительное влияние на католицизм оказал мистик и святой — Франциск Ассизский. Он представляет собой, прежде всего, аскетический идеал западного монашества. Идеалы бедности, отказа от всего, покаяния и скитальчества проповедовались Франциском. Для него образ страдающего и нищего Христа был источником откровения. Апостольские идеалы, жажда страдания и самоуничтожения, необходимость смирения были его жизнью, при этом он не отходил от церковной ортодоксальности. Католическая церковь в свою очередь увидела в нем высшее понимание христианства.

Подражание Христу в нищете, подражание жизни и бедности Христа, в котором Франциск, укрепился до самого конца стало сущностью жизни и основой его монашеского призвания.

Подражание это выражалось в стремлении уподобиться Иисусу Христу совершая поступки, подобные тем, что творил во время своей земной жизни Христос. Франциск, так же, как и Христос, избрал себе двенадцать учеников и посылал их по двое для проповеди в мир, устроил последнюю вечерю, сделав ее во всем похожей на Тайную Вечерю, совершенную Христом. Немаловажным является и факт возникновения на теле Франциска так называемых стигматов — кровоточащих ран — на руках, ногах и в боку, как

подтверждение его веры и любви. Он посвятил свою жизнь исполнению желания — пострадать за других и искупить чужие грехи. Характерным примером здесь является «Молитва о мире» Франциска — в ней наглядно наблюдается его самоотождествление с Иисусом Христом.

Откровения и видения Франциска, которые по справедливости считаются главными в его жизни, являются закономерным следствием его мистической практики. Оба видения, о которых здесь будет упомянуто, имели место на горе Альверно.

Молясь однажды на горе Альверно и повторяя слова о собственной ничтожности, Франциску явились два больших света, в одном из которых он узнал Бога, а в другом — самого себя. В дальнейшем это видение явилось одной из главных причин, по которым ученики Франциска, его последователи и почитатели говорили о том, что в их учителе и наставнике произошло новое воплощение Христа.

Второе откровение, происшедшее с ним на той же горе, имело такую силу, что впоследствии послужило одним из главных мотивов для канонизации подвижника, происшедшей спустя всего лишь два года после его смерти. На теле Франциска появились раны, подобные тем, что были у Христа. Это произошло 14 сентября 1224 года, в день Воздвижения Креста Господня, Франциск стоял на коленях и молился о том, чтобы Бог дал ему возможность пережить страдания, которые испытал на Кресте Сам Господь.

Ознакомиться с мистическим опытом Франциска можно благодаря составленному сборнику «Цветочки Франциска Ассизского». В данной работе представлены различные истории из жизни, происходившие с Франциском. Они дают возможность узнать и понять этого мистика и отношение к нему. Их не рассматривают как исторический источник для исследования биографии, но все же признают, что данный сборник рассказов

проливает свет на становление ордена францисканцев и формирование его духовности.

Достаточно серьезное влияние оказала на мистицизм философия Бернарда Клервоского, аббата в Клерво. Источником идей и вдохновения для него являлись Ветхий Завет и Евангелия. В его понимании для общения с Богом необходимой составляющей являются аскетизм и подвижничество. Мистическую практику он возвел в образ жизни. Он предпочитал рассудительность эмоциональности и высоко ценил дух человека. И этот дух должен быть смирен. Он выделил четыре степени любви и двенадцать степеней смирения в своей практике. И главное во всем этом – осознание человеком своей ничтожности. Но при этом высшей ценностью является свобода выбора и то, что человеком не может быть приятно свободно не может быть благодатью.

Основой всякого мистического, непосредственного богообщения является смирение - добродетель, посредством которой человек истинно осознает себя незначительным и ничтожным. Смирение – это путь, ведущий к Истине. Истина, сокрытая от гордых, открывается смиренным. Сам Господь показал пример смирения и кротости, которому должно подражать, чтобы прийти к Свету Жизни, или к самой Истине, просвещающей всякого человека. Смирение в свою очередь должно преобразоваться в любовь к Богу.

В этом можно увидеть общее для Бернарда Клервоского и для преподобного Иоанна Лествичника - совершенство добродетелей, которое заключается в любви. Причина любви к Богу лежит в самом Боге. Образ этой любви - любить без всякой меры. Любовь к Богу имеет свои степени.

Прежде чем стать духовной, мистическая любовь проходит состояние, которое называется любовью чувственной или иначе «плотской». Бернард Клервоский поясняет: «любовь сердца некоторым образом есть плотская, то есть она относится скорее к плоти Христа, и то, что делал или повелевал

Христос во плоти, оказывает воздействие на человеческое сердце». Человек так устроен, что он не может подняться до умопостигаемых вещей иначе, как с помощью чувственных предметов. Слово стало плотью, и «тем, кто плотски понимает, он принес свою плоть, чтобы они научились разуметь и Дух».

После всего этого душа человека получает «великую и сладкую рану любви», и ей ничто больше не препятствует заключить с Христом мистический брачный союз. Душа, готовая к такому браку и страстно желающая соединиться со словом как с женихом, при обоюдном согласии становится его невестой: «такая сообразность делает душу невестой слова, поскольку она подобна ему по природе и делает себя подобной по воле, любя его так, как сама любима. А потому, если она любит в совершенстве, она становится невестой». Образ невесты из Песни Песней представляет собой, по Бернарду Клервоскому, образ «души, жаждущей Бога». У души и слова, как у супругов, «все становится общим». Однако душа любит Бога «святой любовью, не в вожделении плоти, а в чистоте духа». При этом душа достигает мистического уединения, сосредотачивается в себе, освобождается от смятения чувств и в скором времени предается восторгу и тихо успокаивается под взглядом небесного жениха. «Покой» небесного жениха представляет собой скрытое от всех глаз святилище. В этом «спокойном месте» все пребывает в покое, «спокойный Бог все успокаивает». Душа словно засыпает, но это не обычный, а «скорее своего рода живой и бодрственный сон, который освещает внутреннее чувство, отгоняет смерть и дарует вечную жизнь, ведь это поистине есть uspение, которое не усыпляет чувство, но восхищает его». Этот покой не что иное, как «исступление», которое есть также «смерть». Такая смерть не лишает человека жизни, но «похищает его из тенет жизни сей», освобождает его от «чувства жизни», от жизненных искушений, соблазнов и греховных склонностей. Благодаря такой смерти душа «в святом и напряженном размышлении» и «восхищается от самой себя», «теряет памятование об окружающих предметах», «слагает с

себя не только вождения, но и подобия низших телесных предметов», чтобы превзойти общепринятый способ размышления.

Эта благодатная смерть не устраняет жизнь, но переносит в лучшее состояние. Она благая, так как благодаря ей не тело падает, но душа «возвышается». Уснув или умерев для мира и телесных чувств, дух человека в исступлении касается Божества: «Почивая... душа воспламеняется любовью не столько к созерцаемому, сколько к предугадываемому, то есть к едва касаемому, внезапно и как бы в некоем сверкании мелькнувшей искры». В душе «как бы с быстротою сверкающего света» вспыхивает «нечто более Божественное».

Бернард называет объект созерцания «чистейшим и яснейшим лучом Истины», который, хотя и затуманен чувственными образами, но все же освещает душу так, чтобы она могла его вынести и вместить. Смерть – это успение, он называет не только исступлением, но скорее созерцанием или непосредственным видением Бога. Он определяет созерцание как «истинную и верную интуицию духа или несомненное схватывание Истины». В нем следует стремиться не только к тому, чтобы освободиться от пристрастия к вещам, что свойственно человеческой добродетели, но и к тому, чтобы «освободиться от всяких телесных подобий», что есть уже равноангельская добродетель. Но, даже на вершине созерцания Бернард не допускает возможности познания Бога в самом его существе, таким, каков он есть: «Почивая в созерцании, душа видит Бога во сне, а не лицом к лицу». Он поясняет это на примере солнца: мы можем видеть солнце не таким, каково оно есть само по себе, но только его свет, которым освещаются воздух и окружающие предметы, и даже этого мы не могли бы видеть, если бы не имели некоего подобия солнечного света внутри себя в своих глазах. И, если наши глаза будут затуманены, мы потеряем это подобие и не сможем видеть солнечный свет. Таким же образом и Бога, «Солнце Правды, просвещающего всякого человека, грядущего в мир, просвещенный человек может видеть в

этом мире так, как он просвещает, поскольку человек в чем-то подобен Богу, но так, как он есть, человек совершенно не может видеть, поскольку человек еще не имеет совершенного подобия Богу». И хотя он говорит, что никто из людей, находясь в этом смертном теле, не мог и не может видеть Бога, как он есть, однако тот, кто будет достоин, «сможет Его увидеть, находясь в теле бессмертном».

Немалое влияние на католицизм и католическую мистику в частности оказали труды немецкого монаха Фомы Кемпийского. Его трактат «О подражании Христу» направлен на воспитание смирения и подражание жизни и нравам Иисуса Христа. Его работа включает в себя четыре книги: «Наставления, полезные для духовной жизни», «Наставления о внутренней жизни», «О внутреннем утешении» и «О таинствах Тела Христова. Благоговейное увещание ко святому приобщению Тела Христова».

Человек должен усмирить в себе жажду знания и услаждение человеческими похвалами, а также должен осознать и принять свою ничтожность и быть обращенным внутрь себя. Фома в своей работе дает небольшие наставления для преобразования человека: «...если не можешь во всякое время собираться с мыслями, собирайся хотя бы временами, и, по крайней мере, однажды в день, то есть или утром, или вечером. Поутру рассматривай свои поступки, вечером обсуждай, каков ты был днем в слове, в деле и в мысли: может быть во всем этом много раз оскорбил ты Бога и ближнего. Препояшься, как муж крепкий против козней дьявольских; обуздай гортань свою; и тогда легче будет обуздать всякое движение плоти. Не бывай никогда совсем праздным, или читай, или пиши, или молись, или размышляй: чем-нибудь займись для пользы общей. В телесных делах надо действовать разборчиво: не все надо брать на себя» [21,10. Кемпийский Ф. О подражании Христу].

Весь труд состоит из простых и благочестивых советов и наставлений для верующего. Обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев

повторил в 1899 году то, что писал тремя десятилетиями ранее, когда печаталось первое его издание: «Творение Фомы Кемпийского привлекает к себе особенно духом горячей любви, который повсюду разлит в нем. Кроме того, на каждой странице, в каждой главе этой книги звучит одна основная мысль, никогда не перестающая возбуждать созвучие в сердцах, испытанных жизнью и ищущих в вечности разрешения вопросов, разбившихся у них о жизнь, не получив в ней ответа.

Эта основная мысль «Подражания» – мысль о суете и суетности желаний и дел человеческих. Желания плоти, желание долгой жизни, богатства и почестей, любовь к тому, что проходит – это суета и за подобные желание человек обязательно понесет тяжкое наказание. Сердце должно быть отвлечено от любви к видимому и прибегать к невидимому. Кроме того, человеку предназначено выполнять волю Бога, а свою оставить. Необходимо сопротивляться страстям, не иметь гордости и не возвышать себя над другими людьми. Также, человеку полезны искушения, они способствуют очищению, независимо от того, насколько тяжкими являются. При этом, он них не нужно пытаться сбежать, а побеждать их смирением и терпением. Искушение открывает человеку глаза на него самого и является самым лучшим испытанием, но борьбу с ним нужно начинать уже вначале пути. Даже в малых искушениях, которым подвержены люди ежедневно, важно противостоять.

В своем труде Фома Кемпийский дает наставления для практики. Лучшей является монашеский образ жизни. Также необходим пост и ежедневные молитвы, важно собираться с мыслями, по крайней мере, раз в день. Необходимо рассматривать свои поступки утром, а вечером обсуждать то, что было днем в мыслях, словах и поступках. Недопустима праздность, человек должен быть постоянно чем-то занят, например писать, читать, молиться, размышлять. Важна общая польза от всех этих дел. Но, ревностная молитва является самым лучшим. Одним из важнейших моментов является

уединение и молчание, так как все святые избегали людского общества. Сам Иисус Христос провел в пустыне сорок дней и был искушаем дьяволом. Кроме того, в «Подражании Христу» нужно оставить суетное и утвердиться на божьих заповедях, затворить свою дверь и призвать к себе возлюбленного Христа, пребывать с ним в келье, так как нигде больше не найти мира.

Так в первой книге говорится: «Помни, что ты себе поставил целью и представляй себе образ Распятого. Взирая на жизнь Иисуса Христа, постыдиться можешь добрым стыдом, что еще мало старался быть с нею сообразен, хотя и давно стоишь на пути Божиим. Монах, когда он прилежно и благоговейно упражняется в святейшей жизни Господа и Его страдании, все найдет в обилии, что ему полезно и нужно и нечего ему искать чего-либо лучшего, кроме Иисуса. О, если бы проник нам в сердце Иисус распятый, как скоро и в какой полноте всему научились бы мы» [21, 17. Фома Кемпийский. О подражании Христу].

В своей второй книге Фома дает наставления к внутренней жизни верующего, а также о важности и необходимости внутренней беседы и уподоблению Христу: «Всевышнему да будет помышление твое и молитва твоя да восходит ко Христу непрестанно. Если не умеешь созерцать горнее и небесное, успокой душу свою в страдании Христовом и в святых язвах Его обитай с любовью. Когда припадешь ты благоговейно к драгоценным язвам Иисуса, получишь великое утешение в скорби и не станешь много заботиться о презрении человеческом и всякое слово поношения легко тебе будет. И Господь Иисус Христос в мире был от людей в презрении и в великой нужде, знакомые и друзья Его оставили среди поругания. Господь Иисус захотел страдать и быть в презрении: а ты как смеешь на что-нибудь жаловаться! У Христа были противники и поносители, а ты хочешь, чтобы все были тебе друзьями и благодетелями! За что будет венец твоему терпению, если никакой беды с тобой не случится? Если ничего противного не хочешь терпеть, как тебе быть другом Христовым? Терпи до конца со Христом и

Христа ради, если хочешь со Христом царствовать. Если бы ты хотя бы однажды совершенно вошел в общение с Иисусом и немного вкусил бы пламенной любви Его, тогда не стало бы у тебя заботы о своем спокойствии или беспокойстве, но стал бы ты радоваться, что терпишь поношение: ибо сам себя презирает человек, когда любит Иисуса. Кто любит Иисуса и истину, кто по истине внутренний человек и свободен от беспорядочных привязанностей, тот может свободно обратиться к Богу и сам над собою может в духе возвыситься и пребывает в сладком покое» [21, 18. Фома Кемпийский. О подражании Христу]. Все в этой книге пронизано вдохновенной речью о необходимости смирения и терпении. Без этих качеств человека не может быть каких-либо достижений. Без самоотверженности и веры все является временным. И лишь когда сможет человек отречься от внешнего, тогда сможет созерцать небесное и радоваться внутреннему. Только покорным и терпеливым Бог приходит на помощь. И одним из испытаний терпения и смирения являются окружающие люди, но не те, что благочестивые, добрые и кроткие, а как раз наоборот. Со смиренными жить легко, но испытание как раз будет жить с грубыми, вздорными и беспорядочными. Именно это позволит научиться смирению и терпению. Легко проявлять любовь и доброту к единомышленникам, но во много раз достойнее будет проявление любви к тем людям, кто выражает против тебя недовольство и гнев. Каждая глава данной книги имеет своей целью показать, что человек должен быть более недоволен собой, чувствовать себя ниже других людей и не пытаться возвыситься ни в мыслях, ни в словах. А, кроме того дает наставления о том, что все тяготы и лишения нужно преодолевать мужественно и в молчании, не позволяя себе жаловаться на жизнь, ведь все внешнее, в понимании Фомы Кемпийского, не достойно внимания и усилия необходимо направит на внутреннее духовное развитие. Плотское не имеет значения, тогда как душа есть невеста Христова и только она заслуживает внимания.

В своей третьей книге «О внутреннем утешении» Фома Кемпийский дает наставления о том, что лишь в одном Боге человек должен искать утешение: «чего только желать могу, о чем могу помышлять в свое утешение, того не здесь ожидаю, но в будущем. Если бы имел я все утехи здешнего мира и наслаждался бы всеми его радостями, верно, что все то не могло бы долго продлиться. Значит, невозможно тебе, душа моя, полное утешение и совершенное удовольствие ни в чем, разве в Боге, Он есть бедным Утешитель и смиренным прибежище. Подожди немного, душа моя, подожди Божественного обетования, и примешь богатство всяких благ на небесах. Если же сего настоящего беспорядочно желать будешь, потеряешь вечное и небесное. Пользуйся временным, а вечного желай. Не можешь ты никаким временным благом насытиться, ибо не сотворен ты для наслаждения временным благом. Хотя бы ты имел все блага творения, не можешь быть счастлив и блажен, но в Боге, Сотворившем все, живет твое блаженство и счастье не такое, какое представляют себе и хвалят безумные любители мира, но такое, какого чают добрые и верные слуги Христовы, и какое вкушают иногда люди духовные и чистые сердцем. Их жительство на небесах. Суетно и кратко всякое земное утешение. Это утешение блаженное и вечное, которое видит истина внутренним оком. Человек благоговейный повсюду носит с собою Утешителя своего Иисуса, и к Нему обращается: будь со мною, Господь Иисус, на всяком месте и во всякое время. Пусть будет мне это в утешение, когда я стану желать всей душою быть безо всякого утешения человеческого. И если Твое утешение от меня отступит, да будет мне воля Твоя и правый суд Твой в окончательное утешение. Ибо не до конца гневаешься Ты, ни во век враждуешь» [21, 37. Фома Кемпийский. О подражании Христу].

Все временные бедствия нужно переносить равнодушно и пример для этого – Иисус. Кроме того, он рассказывает о четырех способах к великому миру: всегда выбирать меньшее, искать всегда нижнего места и находиться

позади всех, всегда желать и молиться. И в этих способах Фома снова показывает, что человек должен проявлять смирение, осознавая, что он стоит ниже других, проявлять терпение при клевете и отречься от всякого вожделения. Все это подтверждает то, что человеческая природа слаба и надеяться можно только на Бога и его благодать.

И четвертая книга «О таинстве Тела Христова. Благоговейное увещание ко святому приобщению Тела Христова» проясняет необходимость для верующей души в Святом Писании и Теле Христовом. Душа должна искренне и сердечно желать союза с Христом в Причастии. Церковные таинства и молитва и есть тот верный путь, который поможет прийти к Христу верующему человеку. При этом нужно смиренно подражать Христу без излишнего любопытства и подчинить разум вере. Вера требует искренней жизни, а не высокого ума, который будет из любопытства пытаться проникнуть в божественные тайны. Человек несовершенен и не в состоянии постигнуть даже земное, не говоря уже о небесном. Кемпийский говорит о том, что нужно покориться Богу, смирить себя и свой разум ради веры и спасения, и только так можно получить благодать Бога.

В этом причина, по которой книга «О подражании Христу» не переставала и не перестанет привлекать к себе читателей, особенно испытанных, обремененных жизнью. Возможно, читающие ищут в ней не столько поучения, сколько утешения – посреди житейской печали, одушевления – посреди житейской суеты и уныния, и любят ее оттого, что находят в ней и то и другое.

Еще одной значимой работой являются «Духовные упражнения» Игнатия Лойолы, основателя ордена иезуитов. Они представляют собой четыре этапа (четыре недели, что является очень условным сроком).

В первый этап практики человек проходит очищение, он вспоминает все свои грехи и прилагает усилия для того, чтобы выйти из этого состояния греховности и обрести благодать.

Второй этап – молитвенное размышление о земной жизни Иисуса Христа. Она, своего рода подготовка для решения следовать за Христом.

Третий этап представляет собой соединение с Христом в его крестной смерти. Практикующий должен ощутить на себе все христовы страдания. Если во время упражнений открываются стигматы, то это считается наиболее успешной практикой.

Четвертый этап представляет собой воскресение и вознесение верующего. Итогом все упражнений становится высшее созерцание. На практике этапы необязательно соответствуют неделям, это все достаточно условное разграничение.

Смысл, прежде всего, в том, чтобы пройти каждый этап и почувствовать, что он действительно преодолен. Все в данном случае зависит от самого верующего. Каждое упражнение может быть увеличено во времени для достижения необходимого состояния. Данные «Упражнения» были одобрены папой Павлом III.

Средневековый мистик и теолог Св. Джованни Фиданц, получивший прозвище Бонавентура от Франциска Ассизского и известный именно под этим именем. Он не стремился разрабатывать новые идеи, стараясь сохранить старые. Он был традиционалистом, представлявшим в XIII в. старую схоластическую традицию. Бонавентура был чрезвычайно разносторонним мыслителем: схоластиком и мистиком, теологом и философом. Его главными мистическими произведениями являются «Путеводитель души к Богу», «Бревилоквиум», «Солилоквиум». Познание для него начинается с ощущения. Его развитие основывается на абстрактном понимании того, что скрыто в ощущениях. Исходя из чувственных образов

разум приходит к понятиям путем абстракций и в дальнейшем, «абстрагируясь и очищаясь», находит наиболее общие истины. Он апеллировал к врожденным способностям человека, полагая, что если разум безошибочно отличает истину от фальши, то это происходит только потому, что он обладает врожденной «естественной способностью суждения». Эта способность дает знание «неизменных и вечных правил истины». Зная общие и вечные истины, разум на их основе выносит суждения о частных истинах. Иногда мы познаем не так, как утверждают эмпирики, а прямо противоположным способом: частные истины познаем при помощи «вечных принципов». Такое обращение к врожденным способностям повлекло Бонавентуру дальше, к признанию сверхъестественных факторов в познании. Мы знаем только вечные истины, а вечные истины существуют в Боге, и их можно обнаружить только в нем. Бога не может видеть только тот, кого не просветил он сам. То обстоятельство, что любые истины мы познаем при помощи вечных истин, означает, что все, что мы познаем, мы познаем только с помощью Бога. Вещи мы познаем не непосредственно, а через их вечные идеальные образцы, которые существуют в Божественном разуме. Все вещи познаваемы нами благодаря сверхъестественному свету.

Полное познание Бога могло быть лишь мистическим, проявляющимся через особую милость. Он стремился к синтезу схоластики и мистики, считая мистическое познание вершиной рационального познания. Бонавентура пытался открыть пути, по которым должен пройти разум, чтобы достигнуть наивысшего, мистического познания. Познание Бога через его творение он полагал самым низким уровнем. Более высоким является познание Бога через его образ, который мы имеем в своей душе. Но более высоким уровнем познания является его непосредственное познание, которое мы можем достичь лишь в мистическом состоянии. Постепенное восхождение познания к Богу он понимал как шесть уровней видения. Самым низким уровнем представляется:

- 1) точка зрения естественного разума;
- 2) видение разума, которое подкреплено верой;
- 3) видение, полученное с помощью Священного Писания;
- 4) видение, вдохновленное созерцанием;
- 5) видение, объясненное пророчеством
- 6) видение при погружении в экстаз.

Наивысшие ступени этой иерархии подводят уже непосредственно к мистическому познанию, так как, опираясь на них, душа вступает на путь соединения с Богом. Для души это наивысший из трех путей, которые различала средневековая мистика и которые Бонавентура представил в работе «Троякий путь». Сначала происходит освобождение души от зла, затем имеет место ее внутреннее просвещение и, наконец, соединение с Богом.

Исходя из теории познания Бонавентуры, человек познает Бога непосредственно, а не опосредованно, т.е. через сотворенное им. К пониманию Бога невозможно прийти путем обычного рассуждения. Но можно обнаружить его в собственном разуме, поскольку Бог является «самым присутствующим» в нашем сознании. Поэтому его существование не требует доказательств.

Человек не познает Бога через мир, а наоборот, мир познает через Бога. Невозможно понять и осознать акт творения до тех пор, пока не будет понят Творец, так как необходимо познать первичное бытие для того, чтобы понять отдельное.

Всякое познание человека – это познание Бога, и всякое опытное знание подчинено высшему интеллигентному, поэтому познание Бога

осуществляется посредством собственной души человека. При этом душа должна трудиться во время продвижения к Богу, это труд покаяния, молитвы и милосердных дел. Естественный разум человека приходит к пониманию первопричины и человеческий дух, состоящий из памяти, разума и воли, указывает на прообраз и единство трех ипостасей Бога.

Когда дух человека не искажен страстями и преобразуется божественной благодатью, человек уподобляется Божеству. И человеческий ум устремляется к свету, и не проникает за его оболочку, и не может постигнуть его, но должен всегда к этому стремиться.

Еще одним мистиком является Мейстер Экхарт. Ему удалось соединить воедино греческую философскую мысль и учение Августина со смелым апофатическим богословием и создать величественную систему, сконцентрированную вокруг богословской онтологии образа, подняв мистицизм образа на высочайший уровень. Человек призван познать содержащуюся в нем Божественную искру.

По Экхарту, душа не сотворена, она единосущна Богу. Человеческая душа и божественная тождественны. Основа души – это одно глубокое молчание. И слияние с Богом подразумевает освобождение верующего от собственной личности. Новое рождение Христово в сокровенных глубинах души есть цель истории спасения. Экхарт настаивает на том, что мистическое единение не является привилегией избранных, но основным призванием и конечной целью человечества. Однако чтобы достичь ее, человеку недостаточно бывает интеллектуальной деятельности, необходим уход от мира и отречение от него. Этим идеям придал народный характер Иоганн Таулер, проповедовавший деятельное личностное христианство.

Среди наиболее характерных представителей западного мистицизма можно назвать испанцев Терезу Авильскую и Иоанна Креста. Последний, бывший и духовным отцом Терезы, описал духовную жизнь в виде все

возрастающего очищения – путь, начинающийся в ночи чувств, проходящий через разум и заканчивающийся мраком единения с Богом. Другие мистики называли вторую и третью фазы озарением и единением соответственно. Тереза назвала мистическое единение в любви «браком» и описала ступени восхождения к Богу:

Первая - погружение в себя, сопряженное с молитвой;

Вторая - тихая молитва;

Третья - молитва единения, при которой воля и разум находятся в единении с Богом. Экстатическое единение «*unio mystica*».

Данное учение оказало значительное влияние на романтический мистицизм последующих эпох и сформировало мистический настрой стохастической, эмоциональной и экстатической молитвы.

Изучая труды и деятельность выдающихся католиков, чья деятельность связана не только с учением, но и мистической практикой, можно сделать вывод о том, что для мистиков католической церкви важна не только душа, но и тело. Аскетизм, подражание Христу, стигматизация - являют собой, то необходимое, составляющее основу в мистической практике католиков.

Подводя итоги второй главы данной работы, в которой рассматривалась практика теозиса и практика подражания Христу, хочется отметить, что различные подходы в практике обусловлены различным пониманием Священного Писания и приобретенным опытом Отцами Восточной и Западной Церкви.

Несмотря на то, что до раскола Церкви на католическую и православную, во Вселенской Церкви на Востоке и на Западе формировались собственные традиции. В православной традиции обожение не предполагает слияния с Богом. Бог останется Богом, а человек человеком. Но при этом,

человек становится причастным к Божьим энергиям, он обоживается благодатью. И как ранее было описано в первом разделе данной главы, этому способствует определенная практика, включающая в себя получение божественной благодати, участие верующего в таинствах, моральный образ жизни, почитание святых, созерцание и экстаз. Но, прежде всего, основой является именно благодать.

В католической церкви практика имеет свои особенности. Верующий человек стремится приблизиться к Христу через подражание его земной жизни. Для этого также необходимо пройти путь аскезы и очищения, участвовать в церковных таинствах и заключить «мистический союз» души с Христом.

Заключение

Мистицизм является основой религиозного учения и в частности христианского. Его влияние достаточно серьезно на верующего человека, так как основу веры составляет Священное Писание и личный непосредственный опыт. Но такой опыт должен согласоваться еще и с догматическим церковным учением. Собственно, им же он и будет ограничен. В этом кроется причина возникновения так называемых еретических учений, представители которых отошли от догматов церкви.

При развитии христианства свои особенности были как на Востоке, так и на Западе, отсюда и различный мистический опыт.

Как уже было описано во второй главе данной работы православной традиции присуще обожение, иначе говоря, теозис. Человек как бы уподобляется Богу благодаря божественным энергиям, притом, что, по мнению Восточных Отцов церкви, в частности преп. Максима Исповедника человеческая природа останется человеческой. Для тварного ума Бог непостижим.

В католической же традиции, исходя из рассмотренных мистических практик и учений мистиков католической церкви, можно сделать вывод о том, что верующий-католик стремиться почувствовать и ощутить себя в союзе с Христом благодаря таинствам и молитве. В этом и состоит мистическая практика подражания Христу. Душа верующего человека сливается с Христом, заключая мистический союз. Душа рассматривается как невеста Христова. Верующий проходит весь путь страданий земной жизни и аскезы в своем стремлении уподобиться Христу во плоти. Особенно это подтверждается в трудах Фомы Кемпийского, Игнатия Лойолы, Бернарда Клервоского, Франциска Ассизского, ведь именно они разработали достаточно серьезно рекомендации и наставления к верующим.

Но, и в православной и в католической традиции присутствует определенные общие черты, например семь церковных таинств и

обязательное участие в них для получения мистического опыта. Также необходимо упомянуть, что в данных традициях для получения мистического опыта важными составляющими являются:

- 1) очищение от греха,
- 2) благодать (освящение светом),
- 3) созерцание и молитва.

Церковь, как православная, так и католическая хранят свои традиции и Предание, оставленное Отцами церкви. А потому сохранили свое особенное понимание мистицизма.

И в восточной и западной традиции необходимым является аскеза, уединение, молитва и соблюдение таинств церковных.

Сравнивая такие разные походы к получению опыта в христианском учении, хочется все же отметить, что обе традиции, и православная и католическая придерживаются определенных основных постулатов — необходимость совершения таинств, искренней молитвы, смирения и нравственного поведения. Можно назвать это общехристианскими требованиями, без которых невозможно приближение к Богу.

Что касается современного общества, то зачастую мистицизм понимается им как нечто оторванное от церковных традиций и навязанное новыми религиозными организациями и движениями. Что несет в себе достаточно негативную оценку для самого определения «мистицизм» и является неверным, так как само понятие зародилось именно в христианском учении.

В настоящее время мистицизм претерпел серьезные изменения. С одной стороны сохранились различные мистические традиции, которые практикуются в закрытых сообществах, а с другой — элементы мистицизма особенно католического, были переняты учением нью-эйдж, хотя и серьезно

переработаны им. Примером может служить положение, где отрицается догма о постижении Божественного только через Иисуса Христа, который рассматривается только как один из просветленных мастеров.

Одной из приоритетных задач в данном случае будет просвещение общества о «мистицизме» и таинствах церкви. Учитывая, что сам термин «мистицизм», был применен и появился именно в христианском учении, то именно на это и стоит сделать акцент при разъяснении его значения. Достаточно доступно это изложено в православном катехизисе и катехизисе католической церкви.

Использование средств массовой информации для разъяснения таких вопросов, относящихся как к религиозной литературе, так и к религиозноведческой и философской может способствовать верному пониманию и толкованию религиозных учений, а также отсеиванию деструктивных организаций, влияющих на общественное мнение.

Список литературы:

1. Августин Аврелий. Исповедь. М.: ДАРЪ, 2005. 544 с.

2. Августин Аврелий. Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика. М.: Империиум Пресс, 2005. 352 с.
3. Аквинский Фома. Сумма против язычников. Книга 1. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. 439 с.
4. Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. Киев: Изд-во София, 2000. 496 с.
5. Библия. Москва: Изд-во Российское библейское общество, 2007. 1296 с.
6. Волкова А.Н. Феноменология мистического опыта (историко – религиоведческий анализ): монография. СПб.: ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2008. 212с.
7. Всемирная энциклопедия: Религия, В.В. Адамчик. М.: Современный литератор, 2003. – 832 с.
8. Всемирная энциклопедия: Философия, А.А. Грицианов. М.: АСТ, 2001. 1312 с.
9. Грицианов А.А. Католичество. Мн.: Книжный дом, 2009. 384 с.
10. Джеймс Уильям. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. 432 с.
11. Диоклийский Каллист (Уэр). Православная Церковь. М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2001. 375с.
12. Елисеев В. Православный путь ко спасению и восточные и оккультные мистические учения. М.: Даниловский благовестник, 1995. 47 с.

13. Зайцев Е. Учение Лосского о теозисе. М.:ББИ, 2007. 296 с.
14. Иларион. Траинство веры. Электронный ресурс]. URL: <http://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/books/alfeev.pdf> (дата обращения 05.08.2015).
15. Исихазм. Аннотированная библиография. С.С. Хоружий. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви. 2004. 912 с.
16. История философии: учебник для высших учебных заведений, Кохановский В.П., Яковлев В.П. Ростов н/Д: Феникс, 2008. 731 с.
17. Карасев Н. Путь оккультизма: Историко-богословское исследование. М.: Изд-во Пренса, 2003. 335с.
18. Карсавин Л.П. Монашество в средние века. М.: Высш.шк., 1992. 191 с.
19. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя церкви. М.: Изд-во МГУ, 1994. 176 с.
20. Катехизис католической церкви. М.: Духовный центр, 2001. 786 с.
21. Кемпийский Фома. О подражании Христу. М.: Гендельф, 1993. 220 с.
22. Коружин К.Я. Духовные учителя сокровенной Руси. СПб.: Питер, 2007. 320 с.
23. Лосский В.Н. Боговидение. М.: АСТ, 2006. 768 с.
24. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. СТСЛ, 2012. 586 с.

25. Лойола И. Духовные упражнения. М.: Изд-во Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 128 с.
26. Макарий Египетский. Духовные беседы [Электронный ресурс]. URL: <http://www.hesychasm.ru/library/makari/besed2.htm> (дата обращения: 23.10.2015).
27. Максим Исповедник. Письма. М.: Изд-во Олега Абышко, 2015. 352 с.
28. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Мн.: Лучи Софии, 2001. 384 с.
29. Минин П.М. Мистицизм и его природа. Киев: Пролог, 2003. 148 с.
30. Немировский Л.Н. Мистическая практика как способ познания. М.: МИФИ, 1993. 112с.
31. Новоселов М.А. Догмат и мистика в Православии, Католицизме и Протестантизме. М.: Лепта – Пресс, 2003. 384 с.
32. Орлов И. Труды св. Максима Исповедника. Изд-во: Книга по требованию, 2012. 220 с.
33. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. М.: Издание Сретенского монастыря, 2003. 432с. с.
34. Отто Рудольф. Священное. Изд-во: СПбГУ, 2008. 272 с.
35. Палама Г. Десять бесед. Изд-во: Книга по требованию, 2013. 224 с.
36. Палама Г. Триады в защиту священо безмолвствующих. Изд-во: Академический Проспект, 2011. 280 с.

37. Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: Книга по требованию, 2013. 200 с.
38. Религиоведение: учебное пособие, М.М. Шахнович. СПб.: Питер, 2012. 448 с.
39. Религиозная антропология: учебное пособие, К.Б. Ермишина. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 369 с.
40. Словарь религий обрядов и верований: словарь, Элиаде М., Кулиано И. М.: Академический Проект, 2011. 352 с.
41. Сахаров Софроний Иеромонах. Видеть Бога как он есть. СТСЛ, 2006. 400 с.
42. Сахаров Софроний Иеромонах. О молитве. СТСЛ, 2010. 224 с.
43. Сахаров Софроний Иеромонах. Подвиг богопознания. СТСЛ, 2010. 368 с.
44. Флоровский Г. Восточные Отцы церкви. М.: АСТ, 2005. 633с.
45. Флоровский Г. Византийские Отцы V-VIII вв. М.: АСТ, 2006. 336.
46. Фрезер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом завете. М.: АСТ, 2003. 650с.
47. Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. М.: АСТ, 2010. 767 с.
48. Экхарт Мейстер. Духовные проповеди и рассуждения. М.: Изд-во политической литературы, 1991. 192 с.

49. Элиаде М. История веры и религиозных идей: от Гаутамы Будды до триумфа христианства. М.: Академический Проект, 2009. 676 с.
50. Элиаде М. История веры и религиозных идей: от Магомета до Реформации. М.: Академический Проект, 2009. 463 с.
51. Библиотека – Гумер [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gumer.info> (дата обращения: 06.05.2015).
52. Библия онлайн [Электронный ресурс]. URL: <http://bible.ucoz.com> (дата обращения: 03.07.2015).
53. Портал Кредо.ру [Электронный ресурс]. URL: <http://www.portal-credo.ru> (дата обращения: 09.08.2015).
54. Православная энциклопедия Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: <http://azbyka.ru> (дата обращения: 06.08.2015).
55. Религиополис центр религиозных исследований [Электронный ресурс]. URL: <http://www.religiopolis.org> (дата обращения: 08.06.2015).
56. Римско-католический приход Матери Божьей неустанной помощи [Электронный ресурс]. URL: <http://www.katast.info> (дата обращения: 01.09.2015).

Практики в различных традициях христианского учения

Православие	Католицизм
Теозис (обожение)	Подражание Христу (Imitatio Christi)
Разница в получении опыта	
<p>Приближение к Богу благодаря исходящим божественным энергиям, без онтологического изменения человеческой природы. (Человек обоживается божественной энергией, но остается человеком)</p>	<p>Человек приближается к Богу через Христа, благодаря мистическому союзу души человека с Христом (мистический брак). Благодаря практике (аскеза, созерцание, молитва) человек проходит «путь Христа» (от крещения до воскресения)</p>
Основные представители	
<p>Максим Исповедник; Иоанн Дамаскин; Симеон Новый Богослов; Евагрий Понтийский; Макарий Египетский.</p>	<p>Франциск Ассизский; Игнатий Лойола; Фома Кемпийский; Бернард Клервоский; Мейстер Экхарт.</p>

**Общие черты православного теозиса и католического
Подражания Христу**

Церковные таинства;

Почитание святых;

Нравственный образ жизни;

Смирение и аскеза;

Искренняя молитва;

Созерцание и экстаз.

**Различные условия получения мистического опыта в
христианском учении и нехристианском**

Христианское учение

Морально-этические
нормы
Упование на Бога
Церковные таинства
Озарение
(трансформация)
Сохранение личности
Аскеза
Молитва

**Нехристианское
учение**

Нравственность и
мораль не являются
приоритетом
Самостоятельное
достижение (возможно
без божественного
вмешательства)
Совершенствование (как
достаточно длительный
процесс)
Личность может
растворяться в
Абсолюте