

СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ АВАНЕСОВ



Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философской и педагогической антропологии Томского государственного педагогического университета.

Постоянный автор альманаха.

E-mail: iskiteam@yandex.ru

К ВОПРОСУ О ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОМ ХАРАКТЕРЕ МИСТИКИ В ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОМ РЕЛИГИОЗНОМ ОПЫТЕ

Мистика сегодня всё более претендует на статус предмета теоретического внимания философов. Мистический опыт синхронен культуре сегодняшнего дня; он – не содержание исторического предания, не потерявшая актуальность архаика, не маргинальная субкультура, но несомненная составная часть *современной* культуры в целом. Проблемы определения и оценки мистического опыта, его соотношения с областью рационального, его художественных функций теперь всё чаще оказываются в сфере внимания научно-философского сообщества.¹

Мистическое – по сложившейся культурной конвенции – не может быть содержанием теоретического знания. Однако это – весьма сомнительная методологическая установка, неправомерно ограничивающая возможности теории. Указание на мистическое, ссылка на непознаваемое, суждение об иррациональном как таковом (то есть о *рационально* определённом в качестве иррационального) – такие же теоретические операции, как любые им подобные, относящиеся к «явному». Известная «недоопределённость» мистического не мешает ему быть предметом высказывания или элементом суждения; более того, элиминация мистического («недоопределённого») делает суждение о реальности неполным, частичным и, по большому счёту, *ложным*. Человеческая реальность всегда является недоопределённой: и в силу «проективности» человеческого бытия, и по причине «трансцендирующего» (онтокоммуникативного) характера его существования. Говорить о человеческом существовании без учёта мистического измерения последнего означает вести речь о человеческом организме, о социальном статусе индивида, о его «эмпирической» биографии и т.п., – то есть упускать из виду *фундаментальную* характеристику человека, имеющую отношение к его персональному самосозиданию. Невелика ценность той теории, которая оставляет без внимания *базисную* характеристику реальности, которую она стремится объяснить.

Мистическое неустраимо присутствует в духовном опыте как нечто непознаваемое, но при этом безусловно значимое. Непознаваемость мистического не означает его незначительности; более того, тайное значимо именно в этом своём качестве тайного. Невозможность окончательного суждения о «содержании» мистического нисколько не мешает утверждению о его принципиальной важности для самосо-

¹ См.: Уракова А. Научная конференция «Интеллектуальные рамки современной мистики». Санкт-Петербург, Европейский университет. 29 сентября 2010 г. // Новое литературное обозрение. – 2011. – № 3 (109). – С. 422–425; Мистицизм: теория и история. – М., 2008. – 204 с.

знания и деятельности человека. Нужен ли вообще человеку *окончательный* ответ на фундаментальный вопрос? Например, на вопрос об основаниях его свободы? Не ведёт ли уверенность в однозначном ответе к экзистенциальному ограничению, к прерыванию *перспективности* жизни и мысли? Неокончателность ответа на фундаментальный вопрос, невербализуемость и логическая недоказуемость такого ответа суть причины и мотивы для *само-*определения человека, для поддержания динамики личностного роста. Религиозная мистика по своему смыслу и предназначена быть сферой именно такого самовозрастания.

Аналитика религиозной сферы человеческой практики (прежде всего, так называемой *практики себя*)² требует сегодня от философа культуры умения строго определять предмет своей рефлексии и способности точно применять ту терминологию, которая устойчиво связана с этим предметом. Здесь, пожалуй, нужна определённая «ревизия» религиозоведческого словарного запаса, во многом ориентированного ещё на отстранённое, «объективистское» отношение к религиозному, то есть на такое отношение, которое является в огромной степени идеологически ангажированным и в наше время выглядит архаичным и непродуктивным. Это касается, в том числе, и терминов «мистика» и «мистический», которыми зачастую по старой привычке обозначают либо некую область чудесных, «сказочных» (иначе говоря, «иллюзорных») возможностей, либо сферу отклонений от психической нормы.³ Однако, такой «паранормальный» статус явлений, называемых мистическими, не соответствует характеру восприятия мистического в его «родном» контексте – в горизонте религиозной жизни; напротив, в определённом смысле мистика в контексте целостного религиозного опыта воспринимается и полагается как нормальный и даже *нормативный* базис религиозности в её сути. Наличие мистического измерения маркирует специфическое отличие религиозной («сакральной») реальности от «профанной». Точность понимания и употребления терминов, призванных адекватно описывать религиозную культуру (в том числе и её мистическое измерение), уберёжёт нас от вольного или невольного конструирования, так сказать, *третьей реальности* – религиозоведческой, самой фантастической.

Термин «мистицизм» и родственные ему слова происходят от греческого μυστικός – «тайный», «таинственный», «закрытый», происходящего в свою очередь от глагола μύω – «закрывать»; греческое слово μυστήριον означает «таинство», «тайное священнодействие»⁴. Обычно мистицизмом называют совокупность представлений о «непосредственной связи вещей и явлений с сакральными началами»⁵, иначе говоря, о наличии «сверхчувственного измерения» реальности, а также о принципиальной возможности «контакта» или «коммуникации» человека с этой сверхчувственной реальностью.⁶ Мистицизм воспринимается и переживается «как опыт непосредственного приобщения к “высшей реальности”, какой её представляет та или иная религиозно-метафизическая традиция»⁷. Мистицизм – это такая

² Ср.: Хоружий С.С. Последний проект М. Фуко в призме синергичной антропологии // Человек.RU. Гуманитарный альманах. – Новосибирск, НГУЭУ. – 2009. – № 5. – С. 11.

³ «К мистике, – пишет З.А. Тажуризина, – склонны как правило романтические мечтательные натуры с развитой фантазией» (Тажуризина З.А. Мистика // Религиоведение: Энциклопедический словарь. – М., 2006. – С. 642).

⁴ Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. – Том 2. – М., 1958. – С. 1117–1118.

⁵ Балагушкин Е.Г. Аналитическая теория мистики и мистицизма // Мистицизм: теория и история. – М., 2008. – С. 36.

⁶ Ср.: Леви-Брюль Л. Мистический опыт и символы первобытных людей // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М., 1998. – С. 338–339.

⁷ Кимелев Ю.А. Феномен мистицизма и современная буржуазная философия религии // Вопросы философии. – 1985. – № 8. – С. 142.

имплицитная или теоретически эксплицированная мировоззренческая установка, согласно которой «естественное» и «сверхъестественное» соприсутствуют в рамках некоего экзистенциального континуума; природа указанного континуума определяется в каждом конкретном конфессиональном контексте специфическим образом, и в зависимости от этого определения сам акт мистического трансцензуса (выхода из «естественного» в «сверхъестественное») структурируется и операционально оснащается особым образом.

Мистика – это опирающаяся на мистицизм (как на свою мировоззренческую и доктринальную предпосылку) «духовно-практическая деятельность адепта веры, назначением которой является осуществление непосредственной связи с сакральным началом»⁸. Если мистицизм – это система убеждений и представлений о «сверхъестественном» и о *возможности* коммуникации с ним («теория»), то мистика – это практически осуществлённый мистицизм как *реализация* указанной возможности («практика»).

Описание мистики как специфического региона религиозного опыта – дабы соблюсти адекватность и не отступить от полноты – требует усиленного учёта всех аспектов этого многообразного культурного феномена. Такое требование должно быть обращено не только к теологу или религиоведу, но и к философу культуры. Мистический опыт не просто совершается во времени и пространстве, он имеет свои предпосылки и условия, свою традицию фиксации и трансляции, он формирует и конституирует свой историко-культурный контекст, вне которого этот опыт не может быть пережит и понят. Ключевыми аспектами религиозной мистики, рассмотренной во всём её объёме, являются: мистическая психология, экспликация мистического опыта, формализация мистического опыта, рефлексия мистического опыта, специализация мистической практики, институционализация мистической сферы и социализация мистики.⁹

Психологический аспект мистического опыта заключается в переживании особых внутренних состояний, характерных именно для практик прямого контакта со сверхъестественным «объектом» (транс, восторг, озарение светом, покой и т.д.). Способами экспликации внутренних состояний мистика являются, как правило, поэтический текст или система символов, выраженных художественно-образительными, музыкальными или мистериально-драматическими средствами. Мистический опыт, полагаемый традицией как *воспроизводимый* процесс, формализуется в определённых культовых «схемах», включающих соответствующие церемонии, ключевые позы, базовые молитвенные формулы, определённое предметное окружение и т.п. Важнейшим элементом мистического комплекса является его «рефлексивный слой» – так называемая мистическая теология, призванная рационально осмыслить и вербально обосновать содержание и значение мистики. Специализация мистического опыта осуществляется через фиксацию ключевых практических позиций, закреплённых как соответствующие религиозные «чины», исключительно или по преимуществу связанные с мистическими действиями. Процесс становления и развития мистической традиции сопровождается её институционализацией – организацией религиозных объединений и союзов («школ», «братств», «орденов» и т.п.), призванных транслировать теорию, методологию и формы практической реализации мистики. Наконец, мистика может выступать за границы чисто религиозной сферы и оказывать влияние на социальную и политическую жизнь; в этой маргинальной области складывается такая идеологическая обстановка, в которой конкретные формы власти, законодательства, общественного строя, государственно-

⁸ Балагушкин Е.Г. Указ. соч. – С. 36.

⁹ См.: Балагушкин Е.Г. Указ. соч. – С. 32–35.

политического устройства возводятся к некоей мистической санкции. Возникает своеобразная «политическая мистика»¹⁰. Здесь религиозную мистику ожидает угроза вырождения, превращения в «служанку политики»; *социализация* мистики легко может оказаться *мистификацией* социально-политической сферы, что означает перевод мистики в разряд одного из инструментов политической деятельности.

Как правило, мистикой именуются особые, *исключительные* практики, целиком ориентированные на переживание прямого контакта со сверхъестественным (сакральным) миром. Такие практики присутствуют во всякой сложившейся религиозной традиции, будучи конституированы и институализированы как специфический («таинственный», «мистерияльный») элемент этой традиции. В таком своём статусе мистика предстаёт как сфера эксклюзивных религиозных актов, требующих специальной подготовки, реализуемых с помощью особенных методов и ведущих к незаурядному результату. Последний, в зависимости от конкретной конфессиональной традиции, понимается и как «встреча» с высшей реальностью, и как «общение» (диалог) с ней, и как «растворение» в ней. В христианском религиозном опыте, прежде всего в «восточном», православном его варианте, результат мистического акта понимается как состояние богообщения, прямой и непосредственной *коммуникации* с Богом.

Персональный мистический «путь» в восточном христианстве, если этот путь не только декларирован, но и *вполне* реализован, всегда начинается определяющим его контекстом и завершается выражающим его текстом; исполнение этих «граничных» условий есть критерий того, что этот путь совершается в Церкви, в поле конкретного – христианского – духовного опыта. Полнота мистического пути предполагает *органичность* его возникновения и протекания, его опору на соборную традицию; вне этих *определённых* контекстуальных условий мистический опыт как таковой или невозможен, или изначально коррумпирован. Конфессиональные особенности конкретной духовной традиции задают, «программируют» *специфичность* индивидуального мистического опыта и его результатов. Именно эти контекстуальные предпосылки мистики позволяют осознанно и аргументированно отличать христианскую мистику в целом от любой другой, а в рамках христианства – православную мистику от католической.

Говоря о православно-христианском мистическом опыте, надо иметь в виду, что он всегда совершается согласно устойчивой «матрице», структуру которой можно попытаться эксплицировать следующим образом.

1. Мистический акт как таковой полностью определяется соответствующим конфессиональным контекстом. Именно благодаря данному контексту мистика имеет своё определение, своё место в религиозной системе, свою ценность и цель. Мистический трансцензус задаётся, организуется и верифицируется исходя из сложившегося конфессионального опыта; иначе говоря, и понятие, и параметры, и смысл мистики обусловлены той традицией, в которой живёт конкретный мистик и осуществляется конкретный мистический акт. Для православного христианства указанный конфессиональный контекст задаётся Церковью; иначе говоря, православно-христианская мистическая практика всегда совершается в *церковном* контексте.

2. Мистический акт осуществляется как практическая реализация определённой установки,¹¹ которая задаётся осознанным полаганием *цели* указанного акта. Мистический акт в восточном христианстве – это не спонтанный транс, не бесцельное иступление; мистическое действие *целесообразно*. Наличие установки означает, иначе говоря, превентивное принятие *плана* действий, ориентированных на достижение ясного, определённого результата. В контексте православно-христианского

¹⁰ Уракова А. Указ. соч. – С. 423.

¹¹ Ср.: Хоружий С.С. Аналитический Словарь Исихастской Антропологии // Синергия. – М., 1995. – С. 57.

опыта этот планируемый результат (τέλος) представляется двояким, то есть имеющим как бы двойное измерение. Во-первых, ближайший результат как финал конкретного мистического акта, как, образно говоря, цель в её «краткосрочном» аспекте (телос № 1) – это достижение мистиком состояния *богообщения*. Во-вторых, конечный результат как итог мистической деятельности в целом, как цель в её «долгосрочном» аспекте (телос № 2) – это *обожение*, то есть спасение, святость, богоподобие. Полагание так понимаемой двуединой цели и формирует исходную установку мистического акта в православном христианстве.

3. Осуществление исходной установки требует «включения» в дело определённых специфических средств в их соподчинённости мистической цели; в самом общем смысле совокупность таких средств может быть названа духовной собранностью, или *концентрацией*. Имеются в виду такие «операции», как предельная изоляция от всех – и физических, и психических – воздействий посястороннего мира с одновременной сосредоточенностью чувств и мыслей на сверхъестественном «Объекте»; напряжённая молитва, в которой участвует весь человек – и душевно, и телесно; полное внимание к «встречным» действиям Бога; самоконтроль, именуемый в православной традиции «трезвением». Для практики исихазма характерен и такой мистический «метод», как «сведение ума в сердце»¹².

4. Реализация мистического «пути» может развиваться по нескольким сложившимся в традиции (аутентичным) «моделям». Во-первых, это модель «просвещения ума». Такая модель мистического пути именуется *гностической*, то есть, в данном случае, ориентированной на получение истинного знания (гносиса) мистическим образом. Основоположителем этой модели считается Климент Александрийский; ей следовал также псевдо-Дионисий Ареопагит. Мистика, которая выстраивается согласно этой модели, обычно характеризуется как «абстрактно-спекулятивная»¹³. Данный вариант мистики порождён христианскими рецепциями неоплатонического мистического дискурса. Во-вторых, это *нравственно-практическая* модель, в которой предпочтение отдаётся не знанию Бога (γνῶσις), а чувству любви к Богу (ερως), не пониманию, а переживанию. Если первая модель является основанием рациональной теологии, то вторая – моральной практики. К ранним адептам этой модели относят св. Макария Египетского и св. Симеона Нового Богослова.¹⁴ В-третьих, это модель «синтетическая», сочетающая в себе характеристики первых двух моделей. К её приверженцам принадлежат св. Григорий Нисский, св. Исаак Сирий и св. Максим Исповедник.¹⁵

5. По какой бы модели ни выстраивался православно-христианский мистический путь, он ведёт к определённому, *эксклюзивному* состоянию как своему финалу. Инвариант всех индивидуальных финальных состояний выражается понятием *ἐκ-στασις*, то есть «выход-за», «смещение», «исступление» («выступление наружу»). Человек преодолевает свою наличную онтологическую ограниченность и оказывается в таком экзистенциальном «поле» (или «состоянии»), в котором он как бы «перерастает» самого себя, «вскрывается» в сторону Абсолюта и превосходит себя за счёт личностной коммуникации с Ним. Индивидуальными свидетельствами такого состояния выступают исключительные явления: покой (безмолвие, ησυχία), озарение светом (просветление, φωτισμός), радость и т.п.; такие феномены удостоверяют состоявшийся «контакт» мистика с высшим миром.

¹² Там же. – С. 95–97.

¹³ См.: *Минин П.* Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 343–361.

¹⁴ См.: Там же. – С. 361–363.

¹⁵ Там же. – С. 345.

6. Однако финал мистического акта имеет ценность не столько сам по себе; значение его определяется направленностью деятельности мистика к итоговой цели – спасению (σωτηρῶν); финал отдельного мистического акта как такового имеет полный смысл именно как свидетельство продвижения к этой высшей цели. Вся жизнь мистика воспринимается им как единый мистический путь – как последовательность отдельных восхождений к трансцендентному. Поэтому финальные мистические явления имеют прежде всего *семантическую* ценность: важно не то, что они присутствуют в личном опыте мистика, а то, что они являются признаками совершающегося обожения (θεοσις). Они переживаются как знаки личностного возрастания человека в *подобие* Бога. «В отличие от всей античной, а также и всей восточной мистики, – справедливо указывает С.С. Хоружий, – путь Обожения требует не растворения и утраты, но усиления и расширения индивидуального самосознания, конкретно-личной идентичности человека. Но в то же время это действительный трансцензус, означающий обретение предикатов иного, Божественного бытия и преодоление определявших прежде, “ветхое” бытие начал греха, смерти и конечности»¹⁶.

7. Наконец, всякий состоявшийся мистический акт входит в соборный мистический опыт Церкви, будучи так или иначе вербализован и тем самым закреплён в традиции. Таким образом происходит трансляция индивидуального мистического опыта в сфере церковной мистики в целом. Совокупность текстуальных фиксаций мистического опыта составляет содержание мистического богословия как особого «раздела» (или «жанра») теологии. Мистическое богословие – это «специфический тип богословия, который стремится быть прямым выражением духовной практики, опыта жизни в Боге. В отличие от обычного “теоретического”, или академического, богословия, богословие мистическое вплотную сливается со сферой мистико-аскетического опыта, как бы служа его собственной “прямой речью”, доставляя ему первичную вербализацию, которая лишь отчасти является систематизацией и концептуализацией»¹⁷. Язык мистического богословия по необходимости метафоричен и поэтичен: опыт мистических переживаний требует для себя такой формы выражения, которая даёт место аллегории, намёку, парадоксу. Трансляция индивидуального опыта в формах мистической теологии – это свидетельство того, что субъект данного опыта на момент завершения мистического акта находится в том же контексте, в котором он находился, начиная этот акт.

Итак, «организация» (или *архитектоника*) мистического акта в православном христианстве включает в себя следующие «матричные» компоненты: базовый контекст, установка, концентрация, реализация, финал, итог и трансляция. Ключевым моментом конфессиональной квалификации такого акта является его *персоналистический* характер: мистик предпринимает определённые (исключительные) действия не для того, чтобы раствориться в абсолютной реальности, а с целью возвышения и утверждения собственной личности в её идеальном, совершенном, богоподобном статусе, то есть в синергийном общении с Личностью абсолютного порядка.

Однако термин «мистика» («мистический») приложим и к иным явлениям христианского религиозного опыта, напрямую не связанным с переживанием эксклюзивных состояний, но, тем не менее, содержащим в своей структуре мистический («таинственный») аспект; более того, речь идёт о таких явлениях, которые могут быть отнесены к разряду *религиозных* только в силу признания или предположения их *мистического* «измерения». Выше речь шла о мистике в «сильном» значении термина, предполагающем её рассмотрение в качестве одного из достаточно изолированных

¹⁶ Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб., 2000. – С. 265.

¹⁷ Там же. – С. 269.

и специфических регионов религиозного опыта, как одного из «составных элементов» или «частей» религиозной «системы», в которой, наряду с мистикой, обнаруживаются и другие «части» (вероучение, культ, мораль и т.д.). Однако мистика «сама по себе», как «таковая», как *отдельный* и *исключительный* элемент религиозного опыта вполне может отсутствовать в жизни *конкретного* религиозного человека; но если этот человек религиозен, то мистика (уже не в «сильном», а в «слабом» значении) является *неустранимым аспектом* и всей жизни такого человека в целом, и каждого значимого её момента. При таком использовании термина «мистика» речь должна идти уже не о *специальном* действии, направленном на достижение *особенного* результата, но о неких «ординарных» явлениях, относящихся, тем не менее, к разряду фундаментальных религиозных феноменов – таких, как вероучение, повседневная аскетика, молитва, таинства и, в конце концов, сама Церковь как религиозное сообщество. Соответственно, любой способ последовательного изложения сути названных феноменов или рефлексии над их содержанием и значением в поле соборного опыта (Предания) оказывается разновидностью мистического дискурса (хотя и не мистической теологией в точном смысле слова). В зависимости от обращённости на один из названных предметов, такой дискурс получает свою конкретную тематизацию, выступая в разных своих «изводах» и как антропология, и как теория аскетике, и как догматическое богословие, и как сакраментология и т.д.

Прежде всего, само понятие о жизни человека включает в себя ясно выраженный мистический аспект. Жизнь как таковая – сама по себе, в чисто биологическом смысле – не имеет никакой ценности; она воспринимается как ценность лишь в ретроспективе её Божественного происхождения и в перспективе её конечного совершенства, соответствующего Божественному замыслу о ней. Жизнь «является благом, если проживается добродетельно, и злом, если проживается преступно»¹⁸. Поскольку и источник, и критерий «доброкачественности» жизни имеет трансцендентный характер, постольку жизнь каждого конкретного человека значима лишь в перспективе своих сверх-жизненных параметров, то есть в *мистическом* плане.

Сама человеческая «единичность» полагается в христианстве как *неравная себе самой*. Человек в своём наличном статусе есть биосоциальный индивид; при этом всякий человек неповторим, уникален, индивидуален в силу *данных* ему одному способностей; но при этом человек в своём *идеальном* измерении способен превосходить данное, ориентируясь на *заданное*, становясь тем, кем он не является в наличном бытии, и тем самым реализуясь как *личность*. Духовная полнота осуществляется именно в личной жизни, в таком существовании, которое «превосходит себя». Поэтому, кстати, и мистический трансцензус переживается двояким образом: и как переход к *иному* (сверх-эмпирическому), и как «стяжание» *своего* (должного, «предписанного», заданного) совершенства. С.С. Хоружий утверждает: «Единообразие личности во всецелом устремлении к Богу имманентна мистическому акту и составляет даже не элемент, а самое существо исихастской практики»¹⁹. Личность, таким образом, *едина* именно в своём *мистическом* (духовном) аспекте, и никак иначе она не может быть единой. Другими словами, религиозная жизнь человека есть практически достигаемое единство личности в её двух измерениях: наличном и заданном, то есть *полнота* существования; но это единство достижимо именно в силу того, что личность изначально полагается как такое существо, которое *мистически* превосходит себя.

¹⁸ *Лактанций*. Божественные установления III 19.

¹⁹ *Хоружий С.С.* Владимир Соловьёв и мистико-аскетическая традиция Православия // Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 190.

Личная деятельность (*πραξις*) в православно-христианской традиции также имеет свой мистический «подтекст», поскольку мыслится не как последовательность индивидуальных человеческих усилий и достижений, но как со-деятельность, сотрудничество (*συνεργια*) человека и Бога. Результативность аскетической практики – в самом широком смысле этого понятия – обеспечивается именно наличием экзистенциальной коммуникации между прилагающим волевое усилие человеком и «выступающим» ему навстречу Богом. Православный подвиг «весь протекает в стихии личного бытия-общения, в напряжённом молитвенном диалоге с личным Богом»²⁰. Если жизнь имеет ценность как благой дар человеку от Бога (благодать), то деятельная, практическая жизнь продуктивна в силу её Божественной поддержки («благодать на благодать», Ин 1:16). Поскольку вся жизнь воспринимается как волевое движение к святости, постольку и мистический опыт, сопровождающий и поддерживающий это возрастание, представляется перманентным. В православной традиции «стяжание благодати – принципиально непрестанный, постоянно поддерживаемый и возобновляемый духовный труд. Благодать не даётся во владение, в собственность человеку <...>. Как высоко ни поднялся бы человек, он всегда может пасть – такова одна из первейших заповедей христианской аскезы»²¹. Единство мистики и аскезы предохраняет человека от увлечения «сильными чувствами» и «эксклпозивными состояниями», от стремления к мистическим переживаниям как единственной цели своих усилий. Мистический опыт является *духовным* в подлинном смысле, когда он аскетически организован; и, наоборот, аскетика тогда продуктивна, когда она имеет мистическую поддержку и ориентирована на мистический идеал обожения.

Одной из универсальных форм религиозной коммуникации является *молитва*; в православном христианстве молитва переживается как акт личного общения человека с Богом, то есть как мистически окрашенное событие. То же значение имеют и *таинства*, понимаемые как синергичные сакральные акты, не сводящиеся к «посюсторонним» священнодействиям, но приобретающие подлинное онтологическое значение именно в силу мистического участия в них Самого Бога.

Мистический характер в восточном христианстве имеет и вся сфера теологической деятельности. «Восточное Предание, – указывает В.Н. Лосский, – никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания божественных тайн и догматами, утверждёнными Церковью. <...> Богословие и мистика отнюдь не противоплагаются; напротив, они поддерживают и дополняют друг друга. Первое невозможно без второй: если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым»²². Сам процесс формулировки, принятия и исповедания догматов как формул, заключающих в себе высшее, сверхэмпирическое знание требует *веры* как особого мистического состояния; это состояние у тех, кто изрекает догмат, и у тех, кто с ним соглашается, должно быть единым. Догмат, «выражающий Богооткровенную истину, представляющуюся нам непостижимой тайной, должен переживаться нами в таком процессе, в котором вместо того, чтобы приспособлять его к своему модусу восприятия, мы, наоборот, должны понуждать себя к глубокому изменению своего ума, к внутреннему его преобразованию и таким образом становиться способным обрести мистический опыт»²³. Богословские истины, таким образом, не только нечто сообщают о мистической

²⁰ Там же. – С. 198.

²¹ Там же. – С. 201.

²² Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 98.

²³ Там же.

реальности, но и формируют её; догмат является догматом только для человека, так или иначе «погружённого» в мистическую реальность.

Теологическая деятельность, таким образом, предстаёт 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»²⁴. 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,²⁵ задающей возможность экзистенциального взаимо-общения и со-действия конечного и Абсолютного вопреки их непреодолимым сущностным различиям, «снимаемым» в поле персональных коммуникаций.

Как видим, все значимые сферы религиозной жизни и практики являются таковыми благодаря обязательному наличию в их «составе» мистического измерения. По большому счёту, 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 (и происходит) своего рода «концентрация» или «акцентуация» мистического, иначе говоря, переход мистики из слабого состояния в сильное. Однако такая акцентуация не столько выделяет мистику из совокупного религиозного опыта и не столько противопоставляет её всем прочим формам этого опыта, сколько концентрирует, собирает и усиливает ту инвариантную интенцию, которая присуща религиозной жизни как таковой и «распределена» по всем её проявлениям.

Итак,

- а) восточно-христианская мистика в сильном значении термина есть специально организованная практика, ориентированная на достижение эксклюзивных состояний (телос № 1, богообщение) с целью продвижения к спасению (телос № 2, обожение);
- б) мистика в православном христианстве представляет собой *универсальный аспект* религиозного опыта как такового: *всякий* религиозный опыт является мистическим, *поскольку он религиозен* (в данном случае термин «мистика» употребляется в слабом значении);
- в) наконец, мистика в православии всегда *личностна* – не в психологическом смысле (точнее, им она не исчерпывается), а в онтологическом – ибо в восточном христианстве «личность» есть *онтологическая* категория.

Коммуникативный характер православно-христианской мистики является её *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 нём. 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 Абсолют.

²⁴ Хоружий С.С. Метаморфозы славянофильской идеи в XX веке // Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб., 2000. – С. 137.

²⁵ Ср.: Зизиулас И., митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. – М., 2006. – С. 9–13.