

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ПОНЯТИЯ КРАСОТЫ ПРИ ОПИСАНИИ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА В ГРЕЧЕСКОЙ ПАТРИСТИКЕ

Диакон Артемий Овчаренко

Магистр богословия, старший преподаватель Сретенской духовной академии,

Общецерковная аспирантура и докторантура

им. святых Кирилла и Мефодия (Россия)

ovchaart@gmail.com

DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_44

Аннотация. Гносеологические возможности человека — один из важных вопросов богословия. В Священном Предании Восточной Церкви утверждается способность человека к мистическому познанию, т. е. к прямому познанию Бога, не опосредованному ни эстетическим наблюдением внешнего мира, ни интроспективным наблюдением внутреннего мира души. Актуальной видится задача обособления нормативного в православной традиции мистического опыта от нехристианской мистики. В статье анализируется использование понятия Божественной красоты в мистическом богословии греческой патристики. Показывается, что начиная с Великих Каппадокийцев понятие приобретает характер полифункционального богословского средства. Оно используется в мистическом богословии греческих отцов для описания опыта, какой человек испытывает при непосредственном переживании Бога. Делаются обобщающие выводы о характеристиках мистического опыта, который следует считать нормативным с точки зрения авторов греческой патристики.

Ключевые слова: красота, греческая патристика, мистическое богословие, догматическое богословие, мистический опыт, гносеология, Божественный свет.

Для цитирования: *Овчаренко Артемий, диак.* Использование понятия красоты при описании мистического опыта в греческой патристике // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2024. № 2 (10). С. 44–78. DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_44

THE USE OF THE CONCEPT OF BEAUTY IN THE DESCRIPTION OF MYSTICAL EXPERIENCE IN GREEK PATRISTICS

Deacon Artemy Ovcharenko

*Master of Theology, Senior lecturer at the Sretensky Theological Academy,
St. Cyril and Methodius' Church
postgraduate studies (Russia)
ovchaart@gmail.com*

DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_44

Abstract. The epistemological possibilities of man are one of the important questions of theology. In the Sacred Tradition of the Eastern Church, man's ability to mystical knowledge is affirmed, i.e., to direct knowledge of God, not mediated by either aesthetic observation of the external world or introspective observation of the inner world of the soul. The task of separating the normative mystical experience in the Orthodox tradition from non-Christian mysticism seems relevant. The article analyzes the use of the concept of Divine beauty in the mystical theology of Greek patristics. It is shown that starting with the Great Cappadocians, the concept acquires the character of a multifunctional theological tool. It is used in the mystical theology of the Greek fathers to describe the experience that a person experiences when experiencing God directly. Generalizing conclusions are drawn about the characteristics of mystical experience, which should be considered normative from the point of view of the authors of Greek patristics.

Keywords: beauty, Greek patristics, Mystical Theology, Dogmatic Theology, mystical experience, epistemology, the Divine light.

For citation: *Ovcharenko Artemy, deacon.* The use of the concept of beauty in the description of mystical experience in Greek patristics // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2024. No 2 (10). Pp. 44–78. DOI: 10.55398/27826066_2024_2_10_44

Проблемная область настоящей статьи — познавательные возможности человека. Какие сферы в принципе открыты непосредственному человеческому восприятию? Или, иначе, какие области исчерпывающе описывают весь доступный человеку гносеологический спектр?

В новоевропейской философии прослеживается, с одной стороны, рационалистическая тенденция сводить спектр познания к двум областям: *мир внешний*, овеществленный, объективный, и *мир внутренний*, психологический, субъективный¹ (Рис. 1а). Внешний объективный мир познается напрямую посредством эстетического восприятия и возникающего в нашем сознании на его основе представления. Внутренний субъективный мир познается напрямую посредством интроспекции. Обе области имманентны нашему миру. Бог — трансцендентное миру начало — оставляется за скобками как не представленный ни в эстетическом восприятии, ни в интроспекции.

С другой стороны, наряду с рационалистической тенденцией в новоевропейской мысли намечается альтернативная ей линия, постулирующая другую гносеологическую модель. Эту последнюю можно назвать мисти-

¹ См. высказывания двух выдающихся представителей западноевропейской философской мысли Нового времени Дж. Локка и И. Канта. Дж. Локк пишет следующее: «Наше наблюдение, направленное или на внешние осязаемые предметы, или на внутренние действия нашего ума, которые мы сами воспринимаем и о которых мы сами размышляем, доставляет нашему разуму весь материал мышления. Вот два источника знания, откуда происходят все идеи, которые мы имеем или естественным образом можем иметь» [Локк 1985: 154]. И. Кант в этом вопросе вторит ему: «Две вещи наполняют душу всегда новым и тем более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне. И то и другое мне нет надобности только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования. Первое начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире, и в необозримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь с мирами, над мирами и системами систем, и сверх того в безграничном времени их периодического движения, их начала и продолжительности. Второй начинается с моего невидимого Я, с моей личности, и представляет меня в мире, который поистине бесконечен, но который доступен только рассудку и с которым (а через него и со всеми видимыми мирами) я познаю себя не только в случайной связи, как там, но во всеобщей и необходимой связи» [Кант 1997: 729].

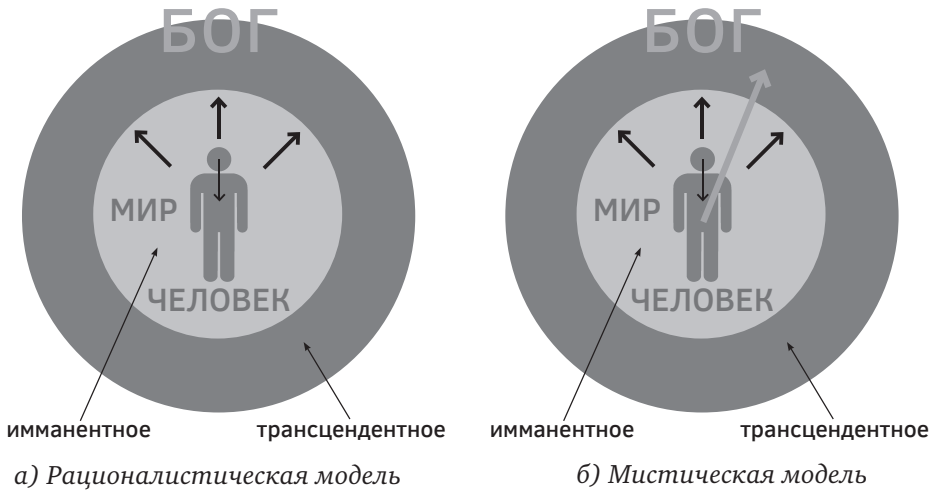


Рис. 1 | Альтернативные гносеологические модели

ческой. Она утверждает наличие у человека способности непосредственно воспринимать трансцендентное начало — Бога (Рис. 1б). Начиная со второй половины XIX в. в западной печати появляется все больше работ, описывающих, анализирующих и обобщающих мистический опыт на широком культурно-историческом материале². В 1930-х гг. на Западе появляются работы по мистическому богословию авторов патристики³. Широко известны обобщающие работы В. Н. Лосского по мистическому богословию восточно-христианской традиции [Lossky 1944, 1962]. Наряду с ними выходит в свет большое количество работ и по нехристианской мистике [Palmer 1867; Inge 1947; Zaehner 1957; Tuckwell 1971], в том числе оккультной [Blavatsky 1888–1897]. Интерес к явлениям мистики обнаруживается также в отечественной дореволюционной печати [Аксаков 1910;

² См. обзор исследований в статьях: [Kourie 1992; Стобер 2017].

³ На сегодняшний момент можно, ссылаясь на проделанную на Западе в XX в. исследовательскую реконструкцию, постулировать наличие глубокого мистического богословия у целого ряда авторов восточной патристики. Обзор мистического богословия святых отцов см.: [Louth 2007]. Имеются специальные исследования по мистическому богословию конкретных святоотеческих авторов, в частности: Ориген [Völker 1931; Daniélou 1948: 287–301], свт. Григорий Нисский [Balthasar 1995; Daniélou 1944]; Ареопагитский корпус [Lossky 1939; Louth 2001].

Раздъяконов, Маклакова 2018] и вспыхивает с новой силой в 90-е гг. прошлого века [Балагушкин 1999, 2002, 2013].

Наличие у различных авторов восточной патристики разработанного мистического богословия сегодня можно считать общепризнанным научным фактом. Применение этого опыта наблюдается в практике пастырского окормления, в реалиях современного благочестия. А последнее порождает вопросы о характеристиках *нормативного* — в свете Священного Предания Православной Церкви — мистического опыта. Генеральным видится вопрос о дистинкции, обособлении этого нормативного, с позиций Православия, т. е. «здорового», «хорошего» мистического опыта от, напротив, девиационного, т. е. «нездорового», «плохого». Существование последнего было очевидно еще апостолу Павлу, утверждавшему, что порой *сам сатана принимает вид Ангела света* (2 Кор. 11, 14).

Для выявления и обособления нормативного мистического опыта, согласно Священному Преданию Восточной Церкви, актуальным представляется изучение понятий и метафор, с помощью которых последний описывается в греческой патристике. В настоящей статье предлагается остановиться только на одном понятии, а именно на понятии Божественной красоты. Имеются в виду те контексты, где христианские авторы соотносят красоту с Богом⁴. В целом, думается, тема Божественной красоты с точки зрения мистического богословия патристики на настоящий момент остается слабо изученной⁵.

⁴ Статья ограничивается только случаями, когда для выражения понятия используются греческие термины *τὸ κάλλος*, *τὸ καλόν* либо *ἡ ὠραιότης*. Термин *τὸ κάλλος*, согласно лексикону греческой патристики, наделяется широким перечнем значений, в том числе он соотносится с Богом. См. статью «*κάλλος*» в лексиконе греческой патристики [Lampe 1961: 697–698]. Думается, этот термин является основным в ранней греческой патристике для мистического употребления. См. также обобщающее суждение известного польского историка и теоретика эстетики В. Татаркевича о древнегреческом языке в целом: «Собственно говоря, необходимо два существительных: для обозначения конкретной красивой вещи и абстрактного качества красивого. Греки этой потребности шли навстречу, используя для обозначения конкретной красоты (субстанционально) прилагательное “*τὸ καλόν*”, а “*κάλλος*” резервируя для абстракта» [Татаркевич 2002: 124–125].

⁵ Основные работы по теме красоты в патристике с богословских позиций написаны на Западе, в основном они посвящены представителям западной христиан-

Перечень авторов греческой патристики, в том или ином смысле соотносящих красоту с Богом, обширен. Многие из них предоставляют читателю не более как разрозненные одиночные прецеденты, которые не позволяют заключить о продуманной концепции (*Just. Mart. Dialogus cum Tryphone* 4.1; *Athenag. Legatio* 10.1; *Clem. Alex. Stromata* II, 20, 111, 3; III, 5, 43, 2; IV, 18, 116, 2; *Idem. Paedag.* III, 2, 14, 2; III, 7, 37, 1; *Greg. Thaum.* In Origenem oratio panegyrica VI.83; *Euseb. Comment. in Psalm.*, col. 240 B, 1140 B–C; *Method. Olymp.* Excerpta ex homil. de cruce et passione Christi, col. 401 A; *Athan. Alex. Expositio in Psalmum* 44, col. 209 A). Но иные отличаются более систематическим использованием понятия Божественной красоты, когда различные случаи выстраиваются в когерентную, непротиворечивую концепцию. К последним можно отнести следующие группы памятников: сочинения Оригена, Великих Каппадокийцев и Макарьевский корпус. Ни одна из указанных групп памятников, однако, не оставила «богословия красоты», если под последним понимать специально посвященный этому предмету дискурс. Красота в них остается не более чем средством — языковым, понятийным, художественным — для выражения различных постулатов мистического богословия⁶.

Хронологически первым автором греческой патристики, явно употребившим понятие прекрасного (*καλόν*) для обозначения Бога, был св. Иустин Мученик. Однако первым, кто показал регулярное использование, отражающее цельную концепцию, был Ориген. Идея соотносить понятие красоты с Богом приходит к нему в связи с аллегорическим толкованием Ветхого Завета⁷. Можно указать по меньшей мере 7 мест, где александрийский

ской традиции. Из восточных авторов главное внимание было уделено Дионисию Ареопагиту [Бальтазар 2020: 151–221; Bender 2010: 115–160; Sammon 2013: 121–184; Бычков 2015].

⁶ Выражение «богословие красоты» есть конструкт, который появится гораздо позже — лишь в работах XX в. в русле теозэстетики [Evdokimov 1970; Hart 2003].

⁷ В книгах Священного Писания затруднительно привести стихи, где понятие красоты явно соотносилось бы с Богом, то есть где бы говорилось о Божественной красоте (см. ниже). Вместе с тем восточная патристика идеи о Божественной красоте начиная с Оригена подкрепляет различными стихами Ветхого и даже Нового Заветов. Последнее обстоятельство убеждает в том, что идея о Божественной красоте, по крайней мере в глазах раннехристианской экзегезы, неявно все же присутствует в Библии [Каллист Уэр 2013]. Мысль о том, что Творца

эксегет явно относит красоту к Божественному Логосу, то есть ко второй Божественной Ипостаси (*Orig. Contra Celsum VI, 77.6–13; Idem. Comm. in evang. Joann. I, 9, 55, SC 120, p. 88; X, 12, 66, 5, SC 157, p. 422; XX, 43, 406, SC 290, p. 352; Idem. Schol. in Cant. I, 14, PG 17, col. 260 C; II, 16, PG 17, col. 265 C–D; Idem. Hom. in Gen. I, 13, GCS 29, S. 18 [Origenes Werke. Bd. 6. T. I. 1]*).

Уже у Оригена красота помещается в мистический контекст как понятие, которое, с одной стороны, относится к Богу, является Его качеством, а с другой — созерцается, непосредственно воспринимается неким субъек-

можно в некотором → смысле назвать прекрасным, можно вывести из трех моментов. Во-первых, несомненно библейской является идея об аналогичности творения Творцу (Пс. 18, 2; Рим. 1, 19–20), при этом в Септуагинте Сам Творец оценивает творение как καλὰ λίαν, то есть как «весьма прекрасное» (Быт. 1, 31, LXX), откуда косвенно можно предположить, что и Сам Он в некотором смысле «прекрасен». Во-вторых, в псалмах можно указать несколько контекстов, где по отношению к Богу применяются понятия, семантически близкие понятию красоты. В частности: Пс. 26, 4, где в Масоретском тексте используется выражение לְהוֹרֹת בְּנֵעִים יְהוָה (Пс. 27, 4, МТ) — «чтобы видеть красоту Яхве», а в Септуагинте — выражение τοῦ θεοῦ ρεῖν με τὴν τερπνότητα τοῦ κυρίου — «чтобы мне созерцать приятность Господа» (Пс. 26, 4). Второе место — Пс. 49, 2, где с оговорками можно усмотреть намек на идею Божественной красоты. В Масоретском тексте, правда, стих относит красоту не к Богу, а к Сиону: מַצִּיּוֹן מִכְּלִל־יִפִּי אֱלֹהִים הוֹפִיעַ — «с Сиона, совершенства красоты, Бог воссиял» (Пс. 50, 2, МТ). Но в греческой Септуагинте фраза строится таким образом, что, действительно, можно говорить о том, что понятие красоты относится именно к Богу, а не к Сиону: ἐκ Σιῶν ἡ εὐπρέπεια τῆς ὠραιότητος αὐτοῦ (Пс. 49, 2, LXX). См. перевод этого стиха профессором П. А. Юнгером: «С Сиона благолепие красоты Его» (URL: <https://bible.by/yun/19/49>). Третье место — Пс. 89, 17, где в МТ понятие красоты явно соотносится с Господом: נָעַם אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ עֲלֵינוּ וַיְהִי — «пусть будет красота Адонаи Бога нашего на нас» (Пс. 90, 17, МТ). Но в греческой Септуагинте понятие красоты уже не обнаруживается: καὶ ἔστω ἡ λαμπρότης κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐφ’ ἡμᾶς — «и да будет блистательность Господа, нашего Бога на нас» (Пс. 89, 17, LXX). Последний контекст — единственное из обнаруженных в рамках подготовки статьи мест Ветхого Завета, где понятие красоты (в данном случае евр. נָעַם) явно соотносится именно с Богом. В-третьих, понятие красоты используется в некоторых местах Ветхого Завета, которые уже в раннехристианскую эпоху приобретают христологическое толкование, то есть которые относят к Иисусу Христу как воплощенному Богу. Речь идет, в частности, о следующих стихах: Пс. 4, 3–4; Ис. 53, 2; Прем. 8, 2; Песн. 1, 16. Об этих последних см. далее при разборе материала из Оригена.

том. Потому при анализе, как это понятие используется у Оригена и далее в греческой патристике, целесообразно учитывать два измерения: одновременно *догматическое*, объективное, и *мистическое*, субъективное.

С догматической стороны красота у Оригена является качеством Логоса, второй Божественной Ипостаси. У него невозможно обнаружить ни одного контекста, где бы понятие соотносилось с Отцом или Святым Духом. Примечателен фрагмент, где Ориген описывает, как Отец созерцает красоту Логоса — Своей Премудрости:

(1)	«Что же сказать о Мудрости, которую “создал Бог началом путей Своих, для дел Своих” (Притч. 8, 22), видя которую радовался Отец ее, наслаждаясь многообразной духовной красотой ее (τῷ πολυλοκίῳ νοητῷ κάλλει αὐτῆς), лишь духовными очами зримой и к небесной любви (εἰς ἔρωτα) призывающей того, кто постигает Божественную красоту (τὸ θεῖον κάλλος)?» (Orig. Comm. in evang. Joann. I, 9, 55, SC 120, p. 88).
-----	---

Это место является беспрецедентным для последующей греческой патристики. При подготовке статьи не удалось обнаружить у греческих святых отцов схожих мест, где бы понятие красоты применялось для описания отношений между Лицами Святой Троицы. Нечто подобное удалось найти в сочинениях прп. Ефрема Сирина, сохранившихся на сирийском языке⁸.

⁸ В гимнах о рае прп. Ефрема есть любопытное место, где — насколько можно судить из контекста — Сын созерцает славу и красоту Отца, т. е., опять-таки, понятие красоты вводится для описания внутритроичных отношений (*Ephr. Syr. Hymni de Paradiso* 9.24–25). См. перевод этого места на русский: «<24> Там на сонме созерцающих льются потоки утех от славы Отца через Его Единородного, — и все улаждаются на пажити созерцания. Кто видел, как алчущие насыщаются, утучняются и упиваются потоками славы, изливающимися от красоты Того, Кто есть вечная красота? <25> Он, Господь всяческих, есть и сокровищница всего. Каждому, по мере сил его, как бы в малое отверстие, показывает Он красоту сокровенного существа Своего и сияние величия Своего. И сияние Его с любовью озаряет всякого: малого — слабым мерцанием, совершенного — лучами света; полную же славу Его созерцает только Рожденный Им. В какой мере очистил кто здесь око свое, в такой и там возможет созерцать славу Того, Кто превыше всего» [Прп. Ефрем Сирин 2014: 266, с изменениями]. См. также перевод этого же места на английский [Saint Ephrem 1990: 145].

Но и в других местах, и у Оригена, и у последующих авторов греческой патристики Божественная красота — это то, что воспринимают сотворенные субъекты (человек или ангел)⁹. Можно высказать суждение, что фрагмент (1) отражает неоплатонический фон в развитии богословия Оригена¹⁰.

С мистической стороны, то есть опыта, переживаемого сотворенными субъектами, образ использования Оригеном понятия Божественной красоты задает несколько характеристик, которые можно будет встретить и у последующих авторов патристики. Прежде всего красота Божественного Логоса — это нечто, что созерцает, оптически воспринимает человеческий субъект. Наличие человеческого субъекта очевидно уже во фрагменте (1). Еще более явно присутствует в следующем контексте.

(2)

«И поскольку можно вкусить Господа, ибо Он — хлеб живой, сошедший с небес, питательный для души, и, с другой стороны, можно Его видеть, ибо Он — мудрость, влюбленным в которую признает себя говорящий (ἦς τοῦ κάλλους ἐραστῆς ὁμολογεῖ εἶναι ὁ λέγων): “Я стал влюбленным в красоту ее (ἐραστῆς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς)” (Прем. 8, 2) и предписывающий нам: “Люби ее (ἐράσθητι αὐτῆς), и она сохранит тебя” (Притч. 4, 6), — именно поэтому в псалмах сказано: “Вкусите и увидите, что добр Господь” (Пс. 33,9)» (Orig. Comm. in evang. Joann. XX, 43, 406; SC 290. P. 352).

Ориген дает понять, что созерцание Божественной красоты доступно не всякому, но лишь человеку, в определенной степени себя приготовив-

⁹ В качестве исключения следует указать на место из поэзии свт. Григория Богослова, где Сам Бог созерцает собственную красоту до творения мира: «Но если водружен ты [космос] впоследствии; то спрашиваю: поелику Богу нельзя приписать недеятельности и несовершенства, то чем занята была Божия мысль прежде, нежели Всевышний, царствуя в пустоте веков, создал вселенную и украсил формами? — Она созерцала вожденную светлость Своей красоты (κάλλεος), равную и равно совершенную светозарность трисиянного Божества, как известно сие единому Божеству, и кому открыл то Бог» (Greg. Naz. Carm. dogm. 4.60–65, PG 37, col. 420 A). Рус. пер.: [Свт. Григорий Богослов, 2007: 10–11].

¹⁰ У современника Оригена неоплатоника Плотина красота — это качество истинного бытия, то есть относится преимущественно к области Божественного Ума, второй Божественной Ипостаси (Plot. Enn. I 6, 6.21–22; I 6, 9.34–37; V 8, 9.41–42). У Оригена Божественная красота тоже качество второй Ипостаси — Логоса, Премудрости, Сына, Жениха.

шему. Это видно в следующем фрагменте:

(3)	«Ибо для тех, кто еще пребывает внизу, и не приготовивших еще себя к восхождению, Логос “не имеет ни вида, ни красоты”... Для тех же, которые в следовании за Ним восприняли способность к тому, чтобы идти за Ним, даже когда Он восходит “на высокую гору”, Он имеет более Божественную форму (θειοτέραν μορφήν ἔχει)» (<i>Orig. Contra Celsum VI, 77.21–35</i>).
-----	---

Идея о прохождении подвижником некоей аскетической дистанции, о его внутренней подготовке, без чего невозможно «увидеть» Божественную красоту, будет повторяться и впоследствии. Ориген в данном контексте осмысляет этот внутренний путь с привлечением евангельского образа «следования за Христом» (Мф. 8, 22; 9, 9; 10, 38). Хотя Великий Александриец не разъясняет, что именно должен изменить в себе подвижник, все же, исходя из интеллектуалистического характера его мистики [Лосский 2006: 363], можно предположить, что здесь подразумевается способность прозревать аллегорический смысл Писания, сокрытый от большинства. Впрочем, это место, где созерцание Божественной красоты предусматривает предварительную подготовку человека, у Оригена единственное.

В качестве еще одной характеристики Божественной красоты с точки зрения созерцающего ее человека Ориген обозначает наличие эмоционального переживания, выражаемого с привлечением «эротической» метафоры. В (1) Божественная красота призывает «к небесной любви», в (2) человеческий субъект, созерцающий красоту Логоса, назван термином ἔραστῆς — букв. «возлюбленный» или «любовник». «Эротическая» метафорика при описании интенсивных внутренних переживаний созерцающего Божественную красоту сотворенного субъекта сохранится и после Оригена.

После александрийского дидакала понятие красоты спорадически встречается у различных авторов — свт. Григория Чудотворца, Евсевия Кесарийского и свт. Афанасия Александрийского. Однако наиболее системно мысль о Божественной красоте воспринимает и методически развивает другой его почитатель — свт. Василий Великий. У него можно указать по меньшей мере двадцать мест, где он использует понятие Божественной красоты (*Bas. Epistula 2.2; 150.1; 223.1; Idem. Regulae fusius tractatae 2.1;*

Idem. Homiliae 4.2; 4.4; 9.7; 15.1; *Idem.* Homiliae in Psalmos 1.3; 29.5; 32.1; 33.3; 44.4–6; 114.5; *Idem.* De Spiritu Sancto 9.23; 18.47; *Idem.* Homiliae in Hexaemeron 1.2; 1.11; 2.2; 6.1)¹¹.

О будущем архиепископе Кесарии Каппадокийской известно, что в первые годы своего аскетического образа жизни он с большим вниманием изучал труды Оригена (*Rufin. Aquil. Historia ecclesiae* 2.9; *Socr. Schol. Historia ecclesiae* 4.26; *Sozom. Historia ecclesiae* 6.17). Однако этого выдающегося богослова и Учителя Церкви отличали самостоятельность мысли и критическое отношение к Великому Александрийцу, которого сам он впоследствии назовет «человеком не во всем имеющим совершенно здравые понятия о <Святом> Духе» (*Bas. De Spiritu Sancto*, 29.73, SC 17 bis, p. 506). Эта самостоятельность свт. Василия проявляется и в том, как он использует понятие Божественной красоты. Он вносит важные изменения в характер его использования как в догматике, так и в мистике. Эта разность сказывается уже во втором письме — одном из самых ранних его текстов, дошедших до нас (*Bas. Epistula* 2.2)¹².

В догматике у свт. Василия красота становится атрибутом Божественной природы, в равной степени разделяемой тремя Божественными Ипостасями, и отождествляется с энергией или действием Бога. Хотя у него имеется обширный отрывок в толковании на псалом 44, где Божественная красота используется в христологическом контексте, то есть применительно ко второй Божественной Ипостаси (*Bas. Homilia in Psalmum* 44.4–6), все же, в отличие от Оригена, красота в его понимании — общее качество трех Божественных Ипостасей. Красоте Бога он усваивает следующее определение: «...созерцаемое и умопостигаемое Божество» (*Ibid.* 44.5). В целом понимание красоты как являемой сотворенным субъектам Божественной энергии укладывается в ту схему домостроительного проявления Святой Троицы в мире, какую святитель описывает в трактате «О Святом Духе»: «Путь боговедения (ἡ ὁδὸς τῆς θεογνωσίας) — от единого Духа, чрез Единородного Сына, к единому Отцу. И обратно, естественная благодать, и естественная святыня и царское достоинство

¹¹ Если учитывать также толкование на пророка Исаию, относимое к разряду сомнительных, то таких мест будет 24 (см.: *Bas. Ennaratio in prophetam Isaiam* (dub.), 1.45; 5.162; 5.175; 6.185).

¹² Письмо 2, адресатом которого был свт. Григорий Назианзин, датируют 358 г. [Fedwick 1981: 6].

от (ἐκ) Отца, чрез (διὰ) Единородного, простираются на (ἐلى) Духа» (*Bas. De Spiritu Sancto*, 18.47, SC 17 bis, p. 412).

Каппадокийский аскет вносит важные дополнения в использование красоты и в мистике. Если у Оригена во фрагменте (1) красоту созерцает первая Божественная Ипостась, то мысль свт. Василия ничего подобного не допускает: Божественная красота — это то, что открывается исключительно сотворенным субъектам. Если в качестве таковых у Оригена выступал человек, точнее «душа», то свт. Василий помимо человеческих субъектов говорит и об ангелах:

(4)	«Взойди своею мыслью вместе со мной и посмотри на ангельское состояние: может ли у них быть какое-либо иное состояние, кроме непрестанной радости и благодушия? Ведь они удостоились предстоять Богу и наслаждаться неизреченной красотой славы нашего Создателя» (<i>Bas. Nomilia</i> 4.4, PG 31, col. 228 A).
-----	--

Как и Ориген, свт. Василий постулирует необходимость для подвижника пройти внутренний путь очищения, изменения в следовании за Христом. Но если у Великого Александрийца эта идея была лишь намечена пунктиром, к тому же лишь в одном месте, то Великий Каппадокиец доводит ее до развернутой аскетической доктрины. Во-первых, он выражает с привлечением богатого литературного и философского инструментария идею о том, в чем заключается этот внутренний путь¹³. Во-вторых, святитель идет далее и помещает эту аскетическую модель в четырехчастную схему библейского повествования о сотворении, падении, спасении во Христе и вечной участи человека [Овчаренко 2023]. Так, согласно свт. Василию, созерцание Божественной красоты — тот опыт, какой имел

¹³ Божественная красота открывается «лишь тому, кто уже очистил свой ум» (*Bas. Nomilia in Psalmum* 29.5, PG 29, col. 317B); тому, чья душа «страстно привязалась к Создателю» (*Idem. Nomilia* 4.4, PG 31, col. 221B) и, «очистившись от безобразия, в котором выпачкалась через порок, и вернувшись к природной красоте, и как бы возвратив царскому портрету первоначальный образ посредством чистоты», уже приблизилась к Утешителю (*Idem. De Spiritu Sancto* 9.23, SC 17 bis, p. 326–328). Этот опыт становится доступным «святым» (*Idem. Regulae fusius tractatae*, 2.1, PG 31, col. 909 C), тем, кто презрел «даже необходимой потребностью организма есть и пить» (*Idem. Nomilia in Psalmum* 44.6, PG 29, col. 404 A).

Адам до грехопадения, который утрачен человеком в состоянии падения, но может быть восстановлен благодаря крещению и нравственному следованию за Христом, который будет в полной мере открыт праведникам в вечности после всеобщего воскресения, которым, наконец, обладают ангелы.

Наличие эсхатологического вектора в мысли свт. Василия о Божественной красоте представляется еще одной важной характеристикой того, как он использует это понятие сравнительно с Оригеном. Опыт Божественной красоты, начинаемый еще здесь, на земле, продолжится и в вечности (*Bas. Regulae fusius tractatae*, 2.1, PG 31, col. 909 D–912 A; *Idem. Homilia in Psalmum 114.5*, PG 29, col. 492 B–C).

Уже Ориген наметил «эротическую» метафорику при развитии образа красоты «Жениха»-Логоса, которую воспринимает «невеста»-душа. Но, думается, Великий Каппадокиец акцентирует внимание на этом аспекте: в его сочинениях можно обнаружить не единственный проникновенный фрагмент, где он ярко описывает интенсивный эмоциональный опыт подвижника, воспринимающего Божественную красоту, — опыт, оставляющий неизгладимый внутренний след и настолько перестраивающий аксиологическую иерархию в человеке, что в сравнении с ним меркнут любые земные блага. В частности:

(5)	«неописуема и неизреченна красота Слова, и привлекательность Премудрости, и форма Бога в Его образе. Счастливы, стало быть, те, кто ищет созерцание истинной красоты, поскольку они, привязавшись к ней своей любовью и исполненные небесной и блаженной страсти, забывают родственников и друзей, забывают дом и все свое состояние. А презрев даже необходимой потребностью организма есть и пить, они прилепились единственно к Божественной и чистой страсти» (<i>Bas. Homilia in Psalmum 44.6</i> , PG 29, col. 401 C–404 A).
-----	---

Еще более ярко эмоциональная интенсивность и аксиологическая значимость переживания подвижником Божественной красоты описывается в «Правилах, пространно изложенных» — тексте, восходящем к «Малому аскетикону», составленному автором в 365–366 гг. [*Silvas 2005: 100, 145*].

(6)	«Итак, что же может быть удивительнее красоты Божественной? Какая мысль может быть приятнее мысли о Божественном великолепии? Какое иное вожделение в душе столь остро и невыносимо, как не то, что вложено самим Богом в душу, очищенную от всякого зла, которая, расположившись к Истине, говорит: “Я ранена любовью” (Песн. 2, 5)?.. Эта красота, не видимая плотскими глазами, но воспринимаемая только душой и мыслью, если когда-либо открывалась кому из святых и оставляла в них невыносимое жало вожделения, то, смущенные, они говорили здешней жизни: “Горе мне, что пребывание мое продлилось” (Пс. 119, 5)... Словно темницей отягощенные этой жизнью, столь неудержимы в своих порывах были те, чьей души коснулось Божественное вожделение» (<i>Bas. Regulae fusius tractatae</i> , 2.1, PG 31, col. 909 B–912 A).
-----	--

У свт. Василия появляется новая характеристика при использовании понятия Божественной красоты, какой не было у Оригена, а именно: он подчеркивает апофатичность этого опыта.

(6)	«Совершенно невыразимы и неизреченны блистания (αἱ ἀστράαι) Божественной красоты: словом — не передать, слухом — не услышать. Если даже сравнишь ее с сиянием (αὐγὰς) утренней звезды, или с блистательностью (λαμπρότητα) луны, или с солнечным светом (φῶς), — все это не годится для изображения славы и еще далее отстоит от истинного света (τοῦ ἀληθινοῦ φωτός), чем глубокая, мрачная, безлунная ночь — от ясного полудня» (<i>Ibid.</i>) ¹⁴ .
-----	--

Фрагмент (6) важен еще в другом смысле. Ввиду последующей патристической традиции следует отметить, что уже у свт. Василия метафора красоты для выражения мистического опыта подвижника коррелирует со световой метафорой. В (6) Божественная красота представляется подвижнику именно как «блистание», она есть «истинный свет», который

¹⁴ Указание на апофатический характер созерцания Божественной красоты см. также в следующих контекстах: *Bas. Homilia in Psalmum 44.5–6*; *Idem. Homilia 4.4*; *Idem. De Spiritu Sancto*, 18.47; *Idem. Epistula 233.1*; *Idem. Hom. 15.1*; *Idem. Homilia in Hexaemeron*, 6.1.

несопоставим с проявлениями света в эстетическом восприятии физического мира. Созерцать Божественную красоту, по всей видимости, есть для Великого Каппадокийца то же, что созерцать Божественный свет¹⁵. Обе метафоры суть просто различные способы передать идею о мистическом взаимодействии христианского подвижника с Божественной энергией, Божественным действием¹⁶.

Каким образом познается Божественная красота, если использовать дихотомическую схему рационалистов Нового времени? Это нечто, созерцаемое вне подвижника или же воспринимаемое им в интроспективном созерцании? Сочинения свт. Василия позволяют допустить обе области — эстетического и интроспективного созерцания — как сосуществующие. К этому выводу подталкивает тот факт, что в ряде фрагментов он недвусмысленно говорит об эстетическом созерцании как ведущем к созерцанию Божественной красоты (*Bas. Homilia 9.7; Idem. Homilia in Psalmum 33.3; Idem. Homilia in Hexaemeron 1.11; 6.1*), тогда как в нескольких других косвенно дает понять, что Божественная красота — это то, что познается подвижником интроспективно, изнутри самой души (*Bas. Epistula 2.2; Idem. Regulae fusius tractatae 2.1*). Однако более правдоподобной видится иная интерпретация. Можно подметить, что путь внешнего созерцания как

¹⁵ Связь красоты со светом очевидна уже в письме 2: «в этой Красоте — озаренный и просвещенный — он <ум подвижника> забывает даже собственную свою природу» (*Bas. Ep. 2.2*). В начале беседы 15 в ряду характеристик Божественной природы свт. Василий сначала указывает на «неприступный Свет» и несколько ниже — на «неотразимую Красоту, которая, хотя неистово схватывает пораженную душу, все же не может быть по достоинству выражена словом» (*Idem. Homilia 15.1, PG 31, col. 465 A–C*). В беседе на псалом 29 он снова для выражения опыта Божественной красоты привлекает световую метафору: «Кто устремил взор на ее <Божественной красоты> искрящуюся благодать, сам перенимает нечто от нее» (*Idem. Homilia in Psalmum 29.5, PG 29, col. 317 B*). См. также следующие контексты: *Idem. Homilia in Psalmum 44.4–5; Idem. De Spiritu Sancto 9.23; 18.47; Idem. Homilia in Hexaemeron 1.2; 6.1*.

¹⁶ Младший брат святителя свт. Григорий Нисский уже после его смерти упомянет о наличии у того при жизни опыта Божественного света: «В одну ночь, когда он молился, было ему сияние света в доме; невещественный был этот свет, Божественною силою осветивший жилище, не возжженный никаким вещественным предметом» (*Greg. Nyss. In Basil. frat., GNO, vol. X, t. 1, p. 127*) [рус. пер.: ТСО. Т. 45. С. 318]. Это историческое свидетельство, как представляется, делает понятным использование свт. Василием метафоры света и красоты при описании мистического опыта.

якобы ведущий к созерцанию Божественной красоты у святителя намечается в беседах гомилетического жанра, обычно носящих просветительский характер. Напротив, акцент на интроспективном характере этого опыта и постулирование апофатичности Божественной красоты содержится в текстах, предназначенных не для широкой аудитории, а для аскетов, уже посвятивших себя этому пути. Отсюда можно сделать вывод, что сам опыт, по мысли святителя, переживается интроспективно, тогда как отсылка к эстетическому созерцанию прекрасного в природе есть, образно сказать, риторический ход оратора, стремящегося если не подвести свою аудиторию к мистическому интроспективному опыту, то, по крайней мере, намекнуть на него. Впрочем, этот вопрос требует дальнейшего исследования. Что точно не вызывает вопросов, так это тот факт, что мистика Божественной красоты осмысляется Великим Каппадокийцем в неразрывной связи с догматикой. Этот опыт, в его понимании, дается благодаря искупительному подвигу Иисуса Христа и активному участию Святого Духа. Земное служение Иисуса Христа или, выражаясь собственными словами автора, «домостроительство (οἰκοδομία) Бога и Спасителя нашего о человеке» (*Bas. De Spiritu Sancto* 15.35) есть непрменная предпосылка мистического опыта как одного из даров Бога¹⁷. Помимо этого в самом акте созерцания Божественной красоты, по мысли святителя, участвует третья Божественная Ипостась — Святой Дух:

(7)

«Когда же посредством просвещающей силы мы устремляем взор на красоту Образа Бога невидимого и через нее возводимся к превышающему всякую красоту созерцанию Первообраза, нераздельно с этим тут же присутствует Дух знания, Который тем, кто ищет созерцания Истины, доставляет таинственную силу видеть Образ в Самом Себе, не вне Себя являя Его, но в Самом Себе вводя в познание» (*Bas. De Spiritu Sancto* 18.47)¹⁸.

¹⁷ См. также следующие места, где земное служение Господа Иисуса Христа осмысляется как необходимая предпосылка последующих духовных дарований: *Bas. Regulae fusius tractatae* 2.3–4; *Idem. De baptismo* 1.2.17; 1.1.3; *Idem. Hom.* 4.2; *Idem. Ep.* 260.

¹⁸ Мысль об активном участии Святого Духа в созерцании Божественной красоты можно обнаружить и в других местах: *Bas. De Spiritu Sancto* 9.23; *Idem. Homilia* 4.4; 9.7; *Idem. Homilia in Psalmum* 29.5.

Мистика красоты у святителя не просто христоцентрична (так было уже у Оригена) и не только пневматоцентрична, но именно триадоцентрична, т. е. неотделима от понимания им Святой Троицы.

Таким образом, рассмотрение того, как Великий Каппадокиец использует понятие Божественной красоты, позволяет предложить аналитическую матрицу, которая поможет проследить использование этого понятия в дальнейшем. Входящие в матрицу характеристики суть следующие (Табл. 1).

	Область		Параметр
I	Догматика (учение о Боге)	1	Красота является свойством Божественной природы, общей для Ипостасей.
		2	Красота описывает отношение Бога к творению, воздействие Бога на творение.
		3	Красота отождествляется с Божественным светом.
		4	Опыт красоты возможен благодаря второй Божественной Ипостаси.
		5	Опыт красоты возможен благодаря третьей Божественной Ипостаси.
		6	Красота познается сотворенным субъектом.
II	Мистика (учение о переживании Бога сотворенным субъектом)	7	Красота описывается в рамках эротической метафоры.
		8	Красота апофатична, т. е. несопоставима ни с чем другим, имманентным миру.
		9	Красота познается совершенным во Христе после внутреннего преображения.
		10	Красота Бога познается в интроспективном опыте.

Таблица 1 | Аналитическая матрица для выявления особенностей в использовании понятия Божественной красоты авторами греческой патристики

Применение данной аналитической матрицы на материале свт. Григория Нисского показывает, что тот использует понятие красоты в догматике и мистике в полном соответствии со взглядами архиепископа Кесарии Каппадокийской¹⁹. В его сочинениях можно насчитать по меньшей мере 83 контекста, где он использует понятие Божественной красоты (*Greg. Nyss. Contra Eunomium I 1.310.9, p. 118.27; I 1.533.6, p. 180.25; I 1.636.3–4, p. 209.9; II 1.215.3, p. 288.6; II 1.224.10, p. 291.5; II 1.89.5, p. 252.29; III 3.5.6, p. 108.27; III 9.40.9, p. 279.15; Idem. De infantibus praemature abreptis, p. 85.16; Idem. De instituto Christiano, 3.3, p. 50.4; Idem. De mortuis non esse dolend., p. 39.3, 41.17, 42.4, 66.2, 61.19; Idem. De hominis opificio, 3, col. 136 A–D; 5, col. 137 A–B; 12, col. 161 C; 16, col. 184 C; 18, col. 192 D; Idem. De orat. Dom. 2, p. 30.11; 5, p. 63.6; Idem. De perfectione, p. 193.21; Idem. De virginitate, 4.8, p. 276.20; 10.1, p. 289.11–25; 10.2, p. 290.5; 11.3, p. 294.1; 11.5, p. 296.8; Idem. De vita Moys. II 231.6–232.4; Idem. Encom. 1 in sanct. Steph., p. 94.2; Idem. Epist. canon. ad Letoium 6, p. 9.23; Idem. In Basil. frat. 7.3, p. 113.22; Idem. In Cant. Cantic. 1, p. 19.5–13, 20.8–20, 22.15, 23.11, 27.9, 32.7, 38.5–39.4, 40.3; 2, p. 46.9–15, 51.13, 68.6; 3, p. 88.12, 91.3–6; 4, p. 101.18–19, 102.2, 104.1–15, 106.7; 5, p. 150.13–18, 159.7; 6, p. 173.1, 189.16–190.2, 191.7–12; 8, p. 256.10; 9, p. 264.7, 265.11, 293.10; 10, p. 309.6; 11, p. 321.17, 338.18; 12, p. 348.1–2, 360.20, 366.12; 13, p. 383.7–16, 384.14, 386.3; 14, p. 419.20–420.3, 421.3, 423.5–424.17, 425.18; 15, p. 439.11–20, 440.6, 442.11, 444.14–445.4; Idem. In illud: Tunc et ipse Filius, p. 18.9; Idem. Hom. in Eccl. 3, p. 324.22–325.1; 6, p. 386.20; Idem. Orat. cath. magn. 6.109, p. 25.15; Idem. De beatitudinibus, 1, p. 80.13; 6, p. 143.2; Id. Vita S. Macrinae, 23, p. 396.18). В целом, характер использования понятия Божественной красоты полностью отражает картину, которая имела место у его старшего брата. Так, в догматике она никогда не описывает внутритроичные отношения, но понимается им как качество природы, разделяемой всеми Ипостасями (*Greg. Nyss. Contra Eunomium I 1.310.9,**

¹⁹ О том, что именно свт. Василий явил другим каппадокийцам (а не наоборот) образец использования красоты в догматике и мистике, свидетельствует тот факт, что у него это понятие встречается в текстах уже в 358 г. (Письмо 2) и 365–366 гг. («Малый аскетикон»), тогда как самое раннее сочинение двух других Григориев, где встречается это понятие в схожем контексте, относится уже к 371 г. (*Gr. Nyss. De virginitate 4.8; 10.1–2; 11.3, 5*) и, более того, было написано по просьбе как раз свт. Василия (см.: ПЭ. Т. 12. С. 487).

р. 118.27; II 1.224.10, р. 291.5; *Idem.* In Cant. Cantic. 1, р. 27.9; 2, р. 68.6; 3, р. 88.12, 91.3–6; 13, р. 384.14; *Idem.* Hom. in Eccl. 6, р. 386.20; *Idem.* Orat. de beat. 1, р. 80.13; 6, р. 143.2), т. е. красота для него — наименование Божественной энергии. Красота также отождествляется с Божественным светом (*Greg. Nyss.* De mortuis non esse dolend., р. 66.2; *Idem.* In Cant. Cantic. 2, р. 68.6; 4, р. 104.15; 11, р. 338.18; *Idem.* De infantibus praemature abreptis, 3.2, р. 85.16; *Idem.* De virginitate 10.1, р. 289.11; *Idem.* De beatitudinibus 1, р. 80.13; *Idem.* Contra Eunomium I 1.533.6, р. 180.25).

В мистике красота также описывается свт. Григорием как апофатический опыт (*Greg. Nyss.* Hom. in Eccl. 6, р. 386.20; *Idem.* In Cant. Cantic. 13, р. 383.7; *Idem.* De beatitudinibus 1, р. 80.13) в рамках «эротической» метафоры (*Idem.* De mortuis non esse dolend., р. 61.19; *Idem.* In Cant. Cantic. 1, р. 23.11, 38.12; 2, р. 46.9, 13; 3, р. 88.12; 12, р. 370.5; 15, р. 442.11). К этому опыту также возводит эстетическое созерцание (*Greg. Nyss.* Contr. Eun. II 1.224.10, р. 291.5; II 1.89.5, р. 252.29; III 3.5.6, р. 108.27; *Idem.* In Cant. Cantic. 13, р. 386.3; *Idem.* De infant., р. 85.16; *Idem.* De virgin. 11.3, р. 294.1). В некоторых аспектах имеют место незначительные модификации, которые можно охарактеризовать как дальнейшее развитие идей свт. Василия. В частности, идея о том, что Божественная красота познается в интроспективном опыте, развивается Нисским святителем до развернутого учения о душе как образе Божиим, который отражает Первообразную Красоту (*Greg. Nyss.* Contra Eunomium II 1.89.5, р. 252.29; II 1.224.10, 291.5; *Idem.* De mortuis non esse dolend., р. 42.4, 66.2; *Idem.* De hominis opificio 3, col. 136 A; 4, col. 136 D; 5, col. 137 A–B; 12, col. 161 C; 16, col. 184 C; *Idem.* Hom. in Eccl. 6, р. 386.20; *Idem.* In Cant. Cantic. 2, р. 51.13, 68.6; 3, р. 91.3; 12, р. 348.1–2; *Idem.* Orat. cath. magn., 6, р. 25.15), — идея, которая свт. Василием хотя и высказывается (*Bas.* Homilia in Psalmum 29.5), но все же не разрабатывается до развернутой концепции. «Эротическая» метафора разворачивается в учение о непрестанном стремлении или о простирации («ἐλεκταίσις») (*Greg. Nyss.* In Cant. Cantic. 1, р. 32.7), которое начинается здесь, во время земной жизни, но устремлено в эсхатологическую вечность. В целом же можно обобщить, что свт. Григорий демонстрирует не просто знакомство с идеями старшего брата о Божественной красоте, но фактически заимствует это выразительное средство для собственных богословских разработок.

Понятие красоты широко используется в Макарьевском корпусе. В собрании типа А (включающем 64 беседы) можно указать по меньшей

мере 23 места, где термин κάλλος соотносится с Богом (*Macar. Aegypt. Sermones (collectio I)*, 4.7.4.3; 4.18.2.8; 9.1.2.7; 9.1.3.6, 11; 9.3.6.6; 10.3.2.3; 10.3.4.1; 15.1.2.6; 16.1.6.5; 18.6.2.11; 48.2.3.8; 48.2.5.4, 10; 49.2.14.8; 50.2.1.10; 50.2.2.7; 57.1.1.2; 59.1.2.6; 64.1.1.3; 64.4.3.6, 8). Кроме того, еще несколько уникальных случаев, не встречающихся в собрании типа А, можно указать в собрании типа В, включающем 50 духовных бесед плюс семь новооткрытых бесед (*Macar. Aegypt. Homiliae Spirituales* 28.5; 34.1; 51.2). Характер использования очень близок к Великим Каппадокийцам, но имеют место некоторые незначительные модификации.

В частности, если Великие Каппадокийцы в нескольких местах говорят о Божественной красоте как об опыте, который увенчивает эстетическое созерцание мира, то у прп. Макария этот опыт подчеркнуто интроспективный. Не удалось обнаружить места, где бы к созерцанию Божественной красоты вело созерцание природной красоты. Вот один из характерных примеров.

(8)	«Силою действия и сами соуподобляемые — те именно, кто внутренними очами видят в себе, как в зеркале, этот умный Свет, блистающий в сердцах, — не заняты ничем из земного и вещественного, но всецело привязаны к той неизреченной красоте (τὸ ἄρρητον κάλλος)» (<i>Macar. Aegypt. Sermones (collectio I)</i> , 10.3.4.1).
-----	---

Как видно из фрагмента (8), красота — это дополнительное средство для обозначения *интроспективного опыта Божественного света, который открывается подвижнику*. Автора Макарьевского корпуса отличает от Великих Каппадокийцев более системная ассоциация красоты со светом. Эта ассоциация наблюдается в 14 фрагментах (*Macar. Aegypt. Sermones (collectio I)* 4.7.4.3; 9.1.2.7; 9.1.3.6, 11; 10.3.2.3; 10.3.4.1; 15.1.2.6; 18.6.2.11; 50.2.1.10; 59.1.2.6; 64.4.3.6, 8; *Homiliae Spirituales* 28.5; 51.2).

Еще одной особенностью Макарьевского корпуса является более выраженная, чем у каппадокийцев, христоцентричность и пневматоцентричность опыта Божественной красоты. Явные указания автора на то, что мистика красоты есть, по его мнению, опыт, связанный с присутствием или воздействием в душе подвижника Христа и/или Святого Духа, содержатся в 17 случаях из 26 обнаруженных (*Macar. Aegypt. Sermones (collectio I)*, 4.7.4.3; 4.18.2.8; 9.1.3.6, 11; 9.1.2.7; 9.3.6.6; 10.3.2.3; 10.3.4.1; 15.1.2.6; 18.6.2.11; 48.2.3.8; 48.2.5.4, 10; 64.4.3.6, 8; *Idem. Homiliae spirituales*, 28.5; 34.1), в частности:

(9)

«...душа, соделавшись святою, и окончательно просветившись неизреченною красотою славы света лика Господня, и совершенно вступив в общение с Духом Святым, и сподобившись стать жилищем и престолом Христа, делается вся оком, вся светом, вся ликом, вся славою, вся Духом Святым, — <Христа>, Которого <она> носит, поддерживает и направляет, таким образом Устраивающего ее <душу>; скорее же, Несущий, и Ведущий, и Поддерживающий так благоустраивает ее и украшает ее духовною лепотою» (*Macar. Aegypt. Sermones (collectio I), 9.1.3.6, 11*).

Еще одним отличием Макарьевского корпуса от свт. Василия является тот факт, что в нем (как и у свт. Григория Нисского), не удалось обнаружить мест, где бы красоту Бога созерцали ангелы; субъектом созерцания выступает душа.

В целом следует признать, что употребление понятия Божественной красоты свт. Григорием Нисским и автором Макарьевского корпуса практически полностью соответствуют той картине, какая имеет место в сочинениях свт. Василия Великого.

Понятие о Божественной красоте останется в греческой патристике и после IV в. Его будут использовать, в частности, автор Ареопагитского корпуса (*Dionys. Areopag. De caelest. hier., 3.1–2, S. 17.6–18.2; II.4, S. 14.16–15.4; VII.1, S. 28.4; Idem. De div. nom., I.4, S. 113.4–6; IV.6–7, S. 150.16–151.10; IV.12, S. 157.13; XI.6, S. 223.8; Idem. De eccl. hier. III.Θεωρία.2, S. 82.9; III.Θεωρία.7, S. 88.3; III.Θεωρία.11, S. 91.20; IV. Θεωρία.1–2, S. 96.4–97.5; VII. Θεωρία.11, S. 132.1–4; Idem. De myst. theol., S. 145.7; Idem. Epist. 9.1.46, S. 196.11*) и прп. Максим Исповедник (*Max. Conf. Ambig. ad Joann. 6.3.9; 8.2.6–8; 10.29.5–7; 10.60.31; 10.119.13; 31.4.20; 31.5.5; 36.2.6; 38.4.18; 71.8.8–9; Idem. Capita theol. et oecum. 1.85.5–6; 1.97.8; 2.93.4; Idem. Epist. 2, col. 404 A; 11, col. 456 A; Idem. Mystagog. 20.758; 24.1054; Idem. Quaest. ad Thalass., introd. 311–312; prol. 32; 10.34–35; 10.93; 49.62; 51.22; 53.63–64; 54.67–68; 61.290; Idem. Quaest. et dub. 114.9; 129.11; 176.9*). С точки зрения догматики это понятие, как и у Каппадокийцев и прп. Макария, будет соотноситься с Божественной природой, в равной степени разделяемой Ипостасями, и будет отождествляться с Божественными энергиями и использоваться в качестве синонима Божественного света. В мистическом же плане под красотой также будет пониматься опыт сотворенных существ, не-

посредственно переживающих Бога. Эти тенденции найдут полное выражение в эпоху Паламитских споров. Так, свт. Григорий Палама, развивая тему Божественного света, сочтет уместным сослаться на понятие Божественной красоты у свт. Василия Великого как обосновывающее его позицию. Можно указать по меньшей мере 14 мест, где он явно отождествляет понятие красоты у свт. Василия с Божественным светом (*Greg. Palam. Capita phys. CL, 146.12–16; Idem. Hom. I–LXIII, 34.10.18; Idem. Orat. antir. contr. Acind. 2.14.64.15–19; 2.16.79.13–17; 3.9.25.40; 4.14.37.7; 4.22.57.11; 5.6.22.13–28; Idem. Orat. dogmat. 4.10.15–22; 5.8.4; 6.12.40; Idem. Orat. apolog. 4.26.31; Idem. Contr. Nicephor. Greg. 4.10.14–20; 4.11.3–7*). Также свт. Григорий Палама сам часто использует понятие красоты, явно отождествляя ее с Божественным светом (*Greg. Palam. Capita phys. CL, 146.12–16; 147.2; Idem. Pro hesychastis, 1.1.13.23; 1.3.5.5; 1.3.5.22; 1.3.17.9; 1.3.39.14; 3.1.15.10–3.1.15.17; 3.1.41.9; 3.2.1.21; 3.3.9.16; Idem. De proces. spir. sanct. 2.9.15; Idem. Hom. I–LXIII, 17.19.8; 34.10.21; 34.17.7; 35.14.5; Idem. Orat. antir. contr. Acind. 1.7.25.12; 2.14.64.15; 2.16.79.13–17; 2.17.80.8; 2.18.89.6; 3.6.14.4–14; 3.9.25.40; 3.12.39.22; 4.6.10.7; 4.14.37.7; 4.22.57.11; 5.6.22.13–28; 5.9.35.31; 6.3.7.14; 6.11.36.29; 6.11.37.7; 7.11.39.12; Idem. Orat. dogmat. 4.10.15; 5.8.4; 6.12.40; Idem. Orat. apolog. 1.4.8; 4.26.31; Idem. Orat. ascet. 3.62.2; 4.19.12; Idem. Contr. Nicephor. Greg. 4.1.4; 4.10.14–20; 4.11.3–7; 4.16.5; 4.53.7*).

Хотя детали использования этого понятия греческой патристикой после IV в. требуют дальнейшего изучения, представляются несомненными два факта: во-первых, понятие Божественной красоты описывает мистический опыт, во-вторых, характер его использования восходит к Великим Каппадокийцам.

Возвращаясь к вопросу, поставленному в начале статьи, о характеристиках нормативного мистического опыта, обобщенно можно высказать следующие тезисы.

Во-первых, очевидно, что, по мысли авторов золотого века патристики, воспринятой последующими святыми отцами, человек способен непосредственно воспринимать Бога через Иисуса Христа и Святого Духа. Иными словами, предлагаемая философами Нового времени рационалистическая схема гносеологии вступает в противоречие с мировоззрением отцов. Человек, в их понимании, действительно способен пережить Бога *напрямую*, а не только узнать о Нем посредством анализа эстетического опыта либо посредством интроспекции.

Во-вторых, мистика святых отцов неотделима от догматики. Описываемый ими мистический опыт вытекает из их представлений о Святой Троице, о Пришествии во плоти Сына Божия и об участии Святого Духа в деле человеческого спасения. Таким образом, из выше приведенных постулатов некорректно говорить о мистике как об автономном феномене, довлеющем самому себе.

В-третьих, святоотеческая мистика предполагает изрядную внутреннюю подготовку, нравственное преобразование.

В-четвертых, переживание Бога оценивается как дар, от Него исходящий, а не как результат, достигаемый определенными практиками или техниками.

В-пятых, опыт Бога вовсе не рассматривается как самоцель, святые отцы не постулируют необходимость всеми мерами добиваться его, не заявляют о том, что мистическое переживание есть критерий преуспевания христианина. Напротив, они помещают этот опыт в эсхатологическую перспективу, подчеркивают его предварительный характер и заявляют о приоритете вечности.

Список сокращений и условных обозначений

Древние авторы

Athan. Alex. — Athanasius Alexandrinus sive Magnus;

Athenag. — Athenagoras;

Bas. — Basilius Caesariensis sive Magnus;

Clem. Alex. — Clemens Alexandrinus;

Dionys. Areopag. — Pseudo-Dionysius Areopagita;

Ephr. Syr. — Ephraem Syrus;

Euseb. — Eusebius Caesariensis sive Pamphili;

Greg. Naz. — Gregorius Nazianzenus sive Theologus;

Greg. Nyss. — Gregorius Nyssenus;

Greg. Thaum. — Gregorius Thaumaturgus sive Neocaesariensis;

Just. Mart. — Justinus Martyr;

Macar. Aegypt. — Macarius Aegyptus;

Max. Conf. — Maximus Confessor;

Method. Olymp. — Methodius Olympicus;

Orig. — Origenes;

Plot. — Plotinus;

Rufin. Aquil. — Rufinus Aquileiensis;

Socr. Schol. — Socratus Scholasticus;

Sozom. — Sozomenus.

Прочие сокращения

ПЭ — Православная Энциклопедия;

Рус. пер. — Русский перевод;

ТСО — Творения святых отцов;

GCS — Griechische christliche Schriftsteller;

GNO — Gregorii Nysseni opera / Ed. by W. Jaeger;

Ibid. — Ibidem, в том же самом сочинении;

LXX — Septuaginta (перевод Ветхого Завета на греческий язык);

MT — Масоретский текст (еврейский текст Ветхого Завета);

PG — Patrologia Graeca;

SC — Sources chrétiennes;

<> — в случае цитирования древнего автора: текст, добавленный для связности.

Источники

Athanasius Alexandrinus. Expositio in Psalmos = PG. T. 27. Col. 59–591.

Athenagoras. Legatio = *Athenagoras.* Legatio and De Resurrectione / ed. and transl. by W. R. Schoedel // Oxford Early Christian Texts. Oxford : Clarendon Press, 1972.

Basilius Caesariensis sive Magnus. De Spiritu Sancto = *Basile de Césarée.* Sur le Saint-Esprit / Introd., trad. par B. Pruche // Sources Chrétiennes N° 17 bis. Paris : Les Éditions du CERF, 1968.

- Basilius Caesariensis sive Magnus*. Ennaratio in prophetam Isaiam = PG. T. 30. Col. 118–670.
- Basilius Caesariensis sive Magnus*. Epistulae = *Saint Basile*. Lettres. T. I–III / Par Y. Courtonne. Paris : Les Belles Lettres, 1957, 1961, 1966.
- Basilius Caesariensis sive Magnus*. Homiliae 1–16, 18–24 = PG. T. 31. Col. 163B–618B.
- Basilius Caesariensis sive Magnus*. Homiliae in Hexaemeron = *Basilius von Caesarea*. Homilien zum Hexaemeron / Hrsg. E. Amand de Mendieta, S. Y. Rudberg // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge. Bd. 2. Berlin : Akademie-Verlag, 1997.
- Basilius Caesariensis sive Magnus*. Homiliae in Psalmos = PG. T. 29. Col. 207–494.
- Basilius Caesariensis sive Magnus*. Regulae fusius tractatae = PG. T. 31. Col. 890–1050.
- Clemens Alexandrinus*. Stromata II = *Clément d'Alexandrie*. Les Stromates. Stromate II / Par P.Th. Camelot, Cl. Mondésert // Sources Chrétiennes N° 38. Paris : Les éditions du CERF, 1954.
- Clemens Alexandrinus*. Stromata III–IV = *Clemens Alexandrinus*. Zweiter Band. Stromata. Buch I–VI / Herausgegeben von O. Stählin // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. N° 52. Leipzig : J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906.
- Clemens Alexandrinus*. Pedagogus III = *Clément d'Alexandrie*. Le Pédagogue. Livre III / Texte grec, trad. et notes par H.-I. Marrou, C. Mondésert et Ch. Matray // Sources Chrétiennes. N° 158. Paris : Les Éditions du CERF, 1970.
- Dionysius Areopagita*. De caelest. hier. = Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / G. Heil and A.M. Ritter (eds.) // Patristische Texte und Studien 67. Berlin : De Gruyter, 2012.
- Dionysius Areopagita*. De div. nom. = Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus / B.R. Suchla (ed.) // Patristische Texte und Studien 33. Berlin : De Gruyter, 1990.
- Dionysius Areopagita*. De ecll. hier. = Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / G. Heil and A. M. Ritter (eds.) // Patristische Texte und Studien 67. Berlin : De Gruyter, 2012.

- Dionysius Areopagita*. De myst. theol. = Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / G. Heil and A.M. Ritter (eds.) // Patristische Texte und Studien 67. Berlin : De Gruyter, 2012.
- Dionysius Areopagita*. Epist. = Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / G. Heil and A.M. Ritter (eds.) // Patristische Texte und Studien 67. Berlin : De Gruyter, 2012.
- Eusebius Pamphili*. Comment. in Psalm. = PG. T. 23. Col. 6–1396; T. 24. Col. 9–76.
- Gregorius Nazianzenus*. Carmina dogmatica = PG. T. 37. Col. 397–521.
- Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium I–II = GNO, vol. 1: Contra Eunomium, libr. I–II / ed. W. Jaeger. Leiden : E. J. Brill, 1960.
- Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium III = GNO, vol. 2: Contra Eunomium, libr. III / ed. W. Jaeger. Leiden : E. J. Brill, 1960.
- Gregorius Nyssenus*. De beatitudinibus = GNO, vol. 7, pars 2 / Ed. J. F. Callahan. Leiden, New York, Köln : E. J. Brill, 1992.
- Gregorius Nyssenus*. De hominis opificio = PG. T. 44. Col. 123–258.
- Gregorius Nyssenus*. De infantibus praemature abreptis = GNO, vol. 3, pars 2: Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora, pars II / ed. J. K. Downing, J. A. McDonough, H. Hörner. Leiden, New York, København, Köln : E. J. Brill, 1987.
- Gregorius Nyssenus*. De instituto Christiano = GNO, vol. 8, pars 1: Gregorii Nysseni opera ascetica / ed. W. Jaeger. Leiden : E. J. Brill, 1952.
- Gregorius Nyssenus*. De mortuis non esse dolendis = GNO, vol. 9: Sermones, pars 1 / Ed. G. Heil, A. van Heck, E. Gebhard, A. Spira. Leiden : E. J. Brill, 1967.
- Gregorius Nyssenus*. De oratione dominica = GNO, vol. 7, pars 2: Gregorii Nysseni De oratione dominica, De beatitudinibus / ed. J. F. Callahan. Leiden, New York, Köln : E. J. Brill, 1992.
- Gregorius Nyssenus*. De perfectione = GNO, vol. 8, pars 1: Gregorii Nysseni opera ascetica / ed. W. Jaeger. Leiden : E. J. Brill, 1952.
- Gregorius Nyssenus*. De virginitate = GNO, vol. 8, pars 1: Gregorii Nysseni opera ascetica / ed. J. P. Cavares. Leiden : E. J. Brill, 1952.

- Gregorius Nyssenus.* De vita Moys. = GNO, vol. 7, pars 1: Gregorii Nysseni De vita Moysis / Ed. H. Musurillo. Leiden : E. J. Brill, 1964.
- Gregorius Nyssenus.* Epist. canon. ad Letoium = GNO, vol. 3, pars 5: Gregorii Nysseni epistula canonica, opera dogmatica minora, pars 5 / ed. E. Mühlenberg. Leiden, Boston: E. J. Brill, 2008.
- Gregorius Nyssenus.* In Basil. fratr. = GNO, vol. 10, tomus 1: Gregorii Nysseni sermones, pars II / Ed. O. Lendle. Leiden, New York, København, Köln : E. J. Brill, 1990.
- Gregorius Nyssenus.* In Cant. Cantic. = GNO, vol. 6 / ed. H. Langerbeck. Leiden : E. J. Brill, 1960.
- Gregorius Nyssenus.* Hom. in Eccl. = GNO, vol. 5 / ed. J. McDonough, P. Alexander. Leiden : E. J. Brill, 1962. P. 195–442.
- Gregorius Nyssenus.* In illud: Tunc et ipse Filius = GNO, vol. 3, pars 2: Gregorii Nysseni opera dogmatica minora, pars II / ed. J. K. Downing, J. A. McDonough, H. Hörner. Leiden, New York, København, Köln : E. J. Brill, 1987.
- Gregorius Nyssenus.* Encom. 1 in sanct. Steph. = GNO, vol. 10, t. 1: Gregorii Nysseni sermones. Pars II / ed. O. Lendle. Leiden, New York, København, Köln : E. J. Brill, 1990.
- Gregorius Nyssenus.* Orat. cath. magn. = GNO, vol. 3, pars 4: Gregorii Nysseni opera dogmatica minora, pars IV / ed. E. Mühlenberg.
- Gregorius Nyssenus.* Vita S. Macrinae = GNO, vol. 8, pars 1: Gregorii Nysseni opera ascetica / Ed. V. W. Callahan. Leiden : E. J. Brill, 1952.
- Greg. Palam.* Capita phys. CL = *Saint Gregory Palamas.* The One Hundred and Fifty Chapters / R. E. Sinkewicz (ed.) // Studies and Texts 83. Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988.
- Greg. Palam.* Contr. Nicephor. Greg. = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Vol. 4 / P. K. Chrestou (ed.). Θεσσαλονίκη, 1988.
- Greg. Palam.* Hom. I–LXIII = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Vol. 6 / P. K. Chrestou (ed.). Θεσσαλονίκη, 2015.
- Greg. Palam.* Orat. antir. contr. Acind. = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Vol. 3 / P. K. Chrestou (ed.). Θεσσαλονίκη, 1970.

- Greg. Palam.* Orat. apolog. = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Vol. 2 / P. K. Chrestou (ed.). Θεσσαλονίκη, 1966.
- Greg. Palam.* Orat. ascet. = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Vol. 5 / P. K. Chrestou (ed.). Θεσσαλονίκη, 1992.
- Greg. Palam.* Orat. dogmat. = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Vol. 2 / P. K. Chrestou (ed.). Θεσσαλονίκη, 1966.
- Greg. Palam.* Pro hesychastis = *Grégoire Palamas*. Défense des saints hésychastes / Ed. par J. Meyendorff // *Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents* 30. Louvain, 1973.
- Gregorius Thaumaturgus*. In Origenem oratio panegyrica = *Grégoire le Thaumaturge*. Remerciement a Origène. La lettre d'Origène a Grégoire / Texte grec, introd., trad. et notes par H. Crouzel // *Sources Chrétiennes*. N° 148. Paris : Éditions du CERF, 1969.
- Justinus Martyr*. Dialogus cum Tryphone = *Justin Martyr*. Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire / Par Ph. Bobichon // *Paradosis. Études de littérature et de théologie anciennes*, 47/1. Fribourg : Academic Press Fribourg, 2003.
- Macar. Aegypt.* Homiliae spirituales = PG. T. 34. Col. 449–821.
- Macar. Aegypt.* Sermones (collectio I) = *Прп. Макариу Египетскиу (Симеон Месопотамскиу)*. Духовные слова и послания. Собрание I / Изд-е подготовили А. Г. Дунаев, иером. Винсен Дэпрэ. Москва, Святая Гора Афон : Издание пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2015.
- Max. Conf.* Ambig. ad Joann. = *Maximus Confessor*. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua. Vols. 1–2 / N. Constat (ed.) // *Dumbarton Oaks Medieval Library*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2014.
- Max. Conf.* Capita theol. et oecum. = *Maximus Confessor*. Capita theologica et oeconomica. Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis / K. Hajdú and A. Wollbold (eds.) // *Fontes Christiani* 66. Freiburg, Basel, Vienna : Herder, 2017.
- Max. Conf.* Epist. = PG. T. 91. Col. 364–649.
- Max. Conf.* Mystagog. = *Maximi Confessoris Mystagogia una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii* / C. Boudignon (ed.) // *Corpus Christianorum*. Series Graeca 69. Turnhout : Brepols, 2011.

Max. Conf. Quaest. ad Thalas. = Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium. 2 vols. / C. Laga and C. Steel (eds.) // Corpus Christianorum. Series Graeca 7 & 22. Turnhout : Brepols, 1980, 1990.

Max. Conf. Quaest. et dub. = Maximi confessoris quaestiones et dubia / J. H. Declerck (ed.) // Corpus Christianorum. Series Graeca 10. Turnhout : Brepols, 1982.

Methodius Olympicus. Excerpta ex homil. de cruce et passione Christi = PG. T. 18. Col. 397–404.

Origenes. Commentarium in evangelium Joannes I–V = *Origène.* Commentaire sur saint Jean. Tome I (Livres I–V) / Texte grec, avant-propos, trad. et notes par C. Blanc // Sources Chrétiennes. N° 120. Paris : Les éditions du CERF, 1966.

Origenes. Commentarium in evangelium Joannes VI, X = *Origène.* Commentaire sur saint Jean. Tome II (Livres VI et X) / Texte grec, avant-propos, trad. et notes par C. Blanc // Sources Chrétiennes. N° 157. Paris : Les éditions du CERF, 1970.

Origenes. Commentarium in evangelium Joannes XIX, XX = *Origène.* Commentaire sur saint Jean. Tome IV (Livres XIX–XX) / Texte grec, introd., trad. et notes par C. Blanc // Sources Chrétiennes. N° 290. Paris : Les éditions du CERF, 1982.

Origenes. Contra Celsum VI = *Origène.* Contre Celse. Tome III (Livres V et VI) / Introd., texte critique, trad. et notes par M. Borret // Sources Chrétiennes. N° 147. Paris : Les éditions du CERF, 1969.

Origenes. Homilia in Genesum = Origenes Werke. 6. Bd. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. 1. Teil. Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus / Herausgeg. von W. A. Baerens // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. N° 29. Leipzig : J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1920.

Origenes. Scholia in Canticum Canticorum // PG. T. 17. Col. 253–288.

Plotinus. Enneades I 6 = *Plotinus.* On Beauty (Ennead I, 6) // *Plotinus.* In Seven Volumes / with an English transl. by A.H. Armstrong. Vol. 1. Cambridge : Harvard University Press, 1989.

Plotinus. Enneades V 8 = Plotinus. On the Intelligible Beauty (Ennead V, 8) // In Seven Volumes / with an English transl. by A. H. Armstrong. Vol. 5. Cambridge : Harvard University Press, 1984.

Septuaginta: Duo volumina in uno / Ed. A. Rahlfs. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. 1184+941 p.

Литература

Аксаков А. Н. Анимизм и спиритизм / 3-е изд. [1-е изд. 1893]. Уфа : Печать, 1910.

Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России. Ч. 1–2. Москва : ИФ РАН, 1999, 2002.

Балагушкин Е. Г. Мистицизм в современной России: Теория. Основные представители. Москва : Либроком, 2013.

Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. II: Сферы стилей. Часть 1: Клерикальные стили / пер. с нем. Москва : ББИ, 2020.

Бычков В. В. Символическая эстетика Дионисия Ареопагита. Москва : ИФ РАН, 2015.

Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 2: Стихотворения. Письма. Завещание. Москва : Сибирская благовонница, 2007.

Евдокимов П. Искусство иконы: Богословие красоты / пер. с фр. иером. Димитрия (Захарова). Клин : Христианская жизнь, 2007.

Ефрем Сирин, прп. О рае. Т. 5 // Творения. Писания духовно-нравственные. Толковательные писания. Москва : Русский паломник, 2014.

Каллист Уэр. Красота спасет мир // Богословие красоты / под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. Москва : Изд-во ББИ, 2013.

Кант И. Критика практического разума. Т. III // Сочинения. Москва : ИФ РАН, 1997.

Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Т. 1. Кн. 1–3 // Сочинения в трех томах. Москва : Мысль, 1985.

Лосский В. Н. Боговидение. Москва : АСТ, 2006.

- Овчаренко А. В. Субъект созерцания Божественной красоты в произведениях святителя Василия Великого. Т. 7 // Христианство на Ближнем Востоке. 2023. № 1.
- Раздъяконов В. С., Маклакова А. А. Проект «эзотерического» устава Русского спиритуалистического общества // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2018. № 1.
- Стобер М. Компаративные исследования мистицизма Т. 1 // *Философия религии: аналитические исследования*. 2017. № 1.
- Татаркевич В. История шести понятий. Москва : Дом интеллектуальной книги, 2002.
- Balthasar H. U., von. *Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*. San Francisco, 1995 (1st publ. 1942 in french).
- Bender M. *The Dawn of the Invisible. The Reception of the Platonic Doctrine on Beauty in the Christian Middle Ages: Pseudo-Dionysius the Areopagite — Albert the Great — Thomas Aquinas — Nicholas of Cusa*. Münster, 2010.
- Blavatsky H. *The Secret Doctrine, the Synthesis of Science, Religion and Philosophy*. In 3 vols. The Theosophical Publishing Company, 1888–1897 (рус. пер.: *Блаватская Е. Тайная доктрина: синтез науки, религии и философии*. Т. 1. Космогенез. Москва : Дельфис, 2017).
- Daniélou J. *Origène*. Paris, 1948.
- Daniélou J. *Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris : Aubier, 1944.
- Evdokimov P. *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*. Paris : Desclée de Brouwer, 1970.
- Fedwick P. J. *A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea* // *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic* / ed. by P. J. Fedwick. Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.
- Hart D. B. *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans, 2003 (рус. пер.: *Харт Д. Б. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины*. Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010).

- Inge W.R.* Mysticism in religion. London: Rider & Company, 1947.
- Kourie C.* Mysticism: A Survey of Recent Issues // Journal for the Study of Religion. Vol. 5. No. 2. 1992.
- Lampe G.W.H.* (ed.). A Patristic Greek Lexicon. London : Oxford University Press, 1961.
- Lossky V. N.* Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris : Edition du Cerf, 1944 (рус. пер.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Боговидение. Москва : АСТ, 2006).
- Lossky V.* La théologie negative dans la doctrine de Denis // Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Vol. 28. Paris, 1939.
- Lossky V. N.* Vision de Dieu. Paris : Delachaux & Niestlé, 1962.
- Louth A.* Denys the Areopagite. London, New York : Continuum, 2001 (1st publ. 1989).
- Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys. Oxford : Oxford University Press, 2007 (1st publ. 1981).
- Palmer E. H.* Oriental Mysticism: A Treatise on the Sufiistic and Unitarian Theosophy of the Persians. Cambridge, 1867.
- Saint Ephrem.* Hymns on Paradise / Introd. and transl. by S. Brock. Crestwood, New York : St Vladimir's Seminary Press, 1990.
- Sammon B.Th.* The God Who Is Beauty: Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite. Princeton, 2013.
- Silvas A.* The Asketikon of St Basil the Great. Oxford : Oxford University Press, 2005.
- Tuckwell J. H.* Religion and reality. A Study in the Philosophy of Mysticism. New York : Kennikat Press, 1971.
- Völker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik. Tübingen, 1931.
- Zaehner R. C.* Mysticism: Sacred and Profane. Clarendon Press, Oxford University, 1957.

References

- Aksakov A. N. *Animizm i spiritizm. 3-e izd. (1-e izd. 1893)* [Animism and Spiritism. 3rd ed. (1st ed. 1893)]. Ufa, Pechat' Publ., 1910.
- Bal'tazar G. U. fon. *Slava Gospoda. Bogoslovskaya ehstetika. T. II: Sfery stilei. Chast' 1: Klerikal'nye stili. Per. s nem.* [Glory of the Lord. Theological aesthetics. Vol. II: Spheres of styles. Part 1: Clerical styles. Transl. from German]. Moscow, BBI Publ., 2020.
- Balagushkin E. G. *Mistitsizm v sovremennoi Rossii: Teoriya. Osnovnye predstaviteli* [Mysticism in modern Russia: Theory. The main representatives]. Moscow, Librokom Publ., 2013.
- Balagushkin E. G. *Netraditsionnye religii v sovremennoi Rossii. CH. 1–2* [Non-traditional religions in modern Russia. P. 1–2]. Moscow, IF RAN Publ., 1999, 2002.
- Balthasar H. U., von. *Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa.* San Francisco, 1995 (1st publ. 1942 in French).
- Bender M. *The Dawn of the Invisible. The Reception of the Platonic Doctrine on Beauty in the Christian Middle Ages: Pseudo-Dionysius the Areopagite — Albert the Great — Thomas Aquinas — Nicholas of Cusa.* Münster, 2010.
- Blavatsky H. *The Secret Doctrine, the Synthesis of Science, Religion and Philosophy. In 3 vols.* The Theosophical Publishing Company, 1888–1897 (Russ. ed.: Blavatskaya E. *Tainaya doktrina: sintez nauki, religii i filosofii. T. 1. Kosmogenez.* Moscow, Del'fis, 2017).
- Bychkov V. V. *Simvolicheskaya ehstetika Dionisiya Areopagita* [Symbolic aesthetics of Dionysius the Areopagite]. Moscow, IFRAN Publ., 2015.
- Daniélou J. *Origène.* Paris, 1948.
- Daniélou J. *Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse.* Paris, Aubier, 1944.
- Efrem Sirin, prp. [About paradise]. *Prepodobnyi Efrem Sirin. Tvoreniya. T. 5. Pisaniya dukhovno-nravstvennye. Tolkovatel'nye pisaniya* [St. Ephraim the Syrian [Collected works. Vol. 5. Works spiritual and moral. Interpretative writings]. Moscow, Russkii palomnik Publ., 2014. (In Russ.)

- Evdokimov P. *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*. Paris, Desclée de Brouwer, 1970. (Russ. ed.: Evdokimov P. *Iskusstvo ikony: Bogoslovie krasoty*. Per. s fr. ierom. Dimitriya (Zakharova). Klin, Khristianskaya zhizn' Publ., 2007).
- Fedwick P. J. *A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea. Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, ed. by P. J. Fedwick. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.
- Grigorii Bogoslov, svt. *Tvoreniya. T. 2: Stikhotvoreniya. Pis'ma. Zaveshchanie* [Collected works. Vol. 2: Poems. Letters. The will]. Moscow, Sibirskaya blagozvonnitsa Publ., 2007.
- Hart D. B. *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*. Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans, 2003 (Rus. ed.: Khart D. B. *Krasota besko-nechnogo: Ehstetika khristianskoi istiny*. Moscow, Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreyana Publ., 2010).
- Inge W.R. *Mysticism in religion*. London, Rider & Company, 1947.
- Kallist Uehr [Beauty will save the world]. *Bogoslovie krasoty, pod red. A. Bodrova i M. Tolstoluzhenko* [Theology of Beauty, ed. by A. Bodrov and M. Tolstoluzhenko]. Moscow, BBI Publ., 2013. (In Russ.)
- Kant I. [Criticism of practical reason]. *Kant I. Sochineniya. T. III* [Kant I. Works. Vol. III. Moscow, IF RAN Publ., 1997. (In Russ.)
- Kourie C. *Mysticism: A Survey of Recent Issues. Journal for the Study of Religion*. 1992, vol. 5, no. 2.
- Lampe G.W.H. (ed.). *A Patristic Greek Lexicon*. London, Oxford University Press, 1961.
- Lokk Dzh. [The experience of human understanding]. *Lokk Dzh. Sochineniya v trekh tomakh. T. 1. Kn. 1–3* [Locke J. Essays in three volumes. Vol. 1. Books 1–3]. Moscow, Mysl' Publ., 1985. (In Russ.)
- Losskii V. N. *Bogovidenie* [Vision of God]. Moscow, AST Publ., 2006.
- Lossky V. *La théologie négative dans la doctrine de Denis. Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Vol. 28*. Paris, 1939.
- Lossky V. N. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris, Edition du Cerf, 1944. (Russ. ed.: Losskii V. N. *Bogovidenie. Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi*. Moscow, AST Publ., 2006).

- Lossky V. N. *Vision de Dieu*. Paris, Delachaux & Niestlé, 1962.
- Louth A. *Denys the Areopagite*. London, New York, Continuum, 2001 (1st publ. 1989).
- Louth A. *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*. Oxford, Oxford University Press, 2007 (1st publ. 1981).
- Ovcharenko A. V. [The subject of contemplation of Divine beauty in the works of St. Basil the Great. Vol. 7]. *Khristianstvo na Blizhnem Vostoke* [Christianity in the Middle East], 2023, no. 1. (In Russ.)
- Palmer E. H. *Oriental Mysticism: A Treatise on the Sufiistic and Unitarian Theosophy of the Persians*. Cambridge, 1867.
- Razd'yakonov V. S., Maklakova A. A. [Draft of the "esoteric" charter of the Russian Spiritualist Society]. *Studia Religiosa Rossica: nauchnyi zhurnal o religii* [Studia Religiosa Rossica: scientific journal on religion], 2018, no. 1. (In Russ.)
- Saint Ephrem. *Hymns on Paradise. Introd. and transl. by S. Brock*. Crestwood, New York, St Vladimir's Seminary Press, 1990.
- Sammon B.Th. *The God Who Is Beauty: Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite*. Princeton, 2013.
- Silvas A. *The Asketikon of St Basil the Great*. Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Stober M. [Comparative studies of Mysticism. Vol. 1]. *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya* [Philosophy of Religion: analytical studies]. 2017, no. 1. (In Russ.)
- Tatarkiewicz W. *Dzieje sześciu pojęć*. Warszawa, 1975 (Russ. ed.: Tatarkevich V. *Istoriya shesti ponyatii*. Moscow, Dom intellektual'noi knigi, 2002).
- Tuckwell J. H. *Religion and reality. A Study in the Philosophy of Mysticism*. New York, Kennikat Press, 1971.
- Völker W. *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik*. Tübingen, 1931.
- Zaehner R. C. *Mysticism: Sacred and Profane*. Clarendon Press, Oxford University, 1957.