

*А.Р. Фокин*

**«ПАРАДИГМА АВГУСТИНА»  
AB EXTERIORIBUS AD INTERIORA,  
AB INFERIORIBUS AD SUPERIORA  
В ХРИСТИАНСКОЙ МИСТИКЕ ЗАПАДА  
И ВОСТОКА**

*Аннотация:* В статье демонстрируется, как Аврелий Августин впервые теоретически осмыслил ключевую тенденцию христианской мистики, заключающуюся в представлении о постепенном духовно-интеллектуальном восхождении человеческой души к Богу, состоящем из *трех основных ступеней, или этапов: внешнего, внутреннего и высшего*, — когда от внешнего богопознания мистик переходит к внутреннему самопознанию (*извне вовнутрь*), а от него к непосредственному мистическому познанию Бога (*изнутри вверх*). Аналоги этого учения, которое автор предлагает называть мистической «парадигмой Августина», встречаются в греческой патристической и ранневизантийской богословской мысли, в частности у Великих Каппадокийцев, Псевдо-Дионисия и св. Максима Исповедника, между которыми есть общее сходство при различии в деталях. Поскольку нет никаких оснований говорить о влиянии богословской мысли Августина на греческих Отцов Церкви и византийских авторов, единственное разумное объяснение такой близости их мистико-аскетического учения к учению Августина заключается в рецепции как западным, так и восточным христианством неоплатонических идей, в частности платиновской теории умственного познания.

*Ключевые слова:* христианство, теология, богопознание, мистика, религиозный опыт, историко-философская компаративистика, философия религии, Плотин, Августин, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Псевдо-Дионисий, Максим Исповедник.

1. *Трехчастный путь мистического богопознания.* В научной и околонуучной отечественной литературе широко распространено мнение о том, что западнохристианская (католическая) мистика резко отличается от восточнохристианской (православной) мисти-

ки. Этого мнения придерживались и свт. Игнатий Брянчанинов, и А.Ф. Лосев, и В.Н. Лосский, а среди ныне живущих — протоиерей Андрей Кураев, а также другие православные мыслители, да и просто обыватели. При этом они выводят это мнение большей частью из позднесредневековой и ранней новоевропейской католической мистики, представленной такими именами, как св. Бернард Клервоский, св. Франциск Ассизский, св. Хильдегарда Бингенская, св. Тереза Авильская, Игнатий Лойола и др. И мало кто обращает внимание на мистико-аскетическое учение западных Отцов Церкви эпохи патристики. Исключение, пожалуй, представляет собой фигура св. Иоанна Кассиана; однако в православном мире он всегда воспринимался как свой, ибо провел долгое время на Востоке, а его труды были включены в состав византийского и славянского *Добротолюбия*.

В данной статье мы хотели бы продемонстрировать принципиальное *согласие* западнохристианской и восточнохристианской мистики на *теоретическом уровне*, обратившись к ее истокам и рассмотрев некоторые аспекты учения о мистическом богопознании у ключевых авторов эпохи патристики: блаж. Августина, с одной стороны, и Великих Каппадокийцев, Псевдо-Дионисия и св. Максима Исповедника — с другой. Для этого мы попытаемся выделить общую для них ключевую тенденцию христианской мистики, заключающуюся в представлении о *постепенном духовно-интеллектуальном восхождении* человеческой души к Богу, состоящем из *трех основных последовательных ступеней, или этапов*, которые в западной средневековой мистике (в частности, у св. Григория Великого, в Сен-Викторской школе и у св. Бонавентуры) получили следующее терминологическое оформление:

(1) *extra nos* (вне нас), (2) *intra nos* (внутри нас), (3) *supra nos* (выше нас).

Это представление в целом предполагает переход мистика от созерцания следов или энергий Божиих, проявленных во внешнем материальном мире (*первый этап*), к познанию образа Божиего во внутреннем мире и устройстве человеческой души (*второй этап*), а затем — превосхождение душой своей тварности в экстазе и непосредственном мистическом соединении с Богом (*третий этап*).

Это учение о трехэтапном пути богопознания *извне вовнутрь* и *изнутри вверх* мы будем называть мистической «парадигмой Августина», поскольку, как мы покажем далее, именно Августин впервые в истории христианской мысли четко обосновал необходимость этих трех этапов, выразив путь богопознания в краткой формуле:

*Ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*  
(«От внешнего к внутреннему, от низшего к высшему»)<sup>1</sup>,

или в более понятной, расшифрованной форме:

*Transcende et corpus, et sape animum: transcende et animum, et sape Deum*

(«Отрешись от тела и познай душу; выйди за пределы души и познай Бога»)<sup>2</sup>.

Как известно, Августин в своем учении о богопознании в целом следует неоплатонической (точнее — платоновской) логике умственного познания, которая предполагает духовно-интеллектуальный переход от внешнего материального мира к внутреннему миру души, а затем — к высшему миру бестелесных идей и истинных сущностей, составляющих содержание мирового Ума, наконец, от мира истинных сущностей — к их первоначалу: Единому, или Благому<sup>3</sup>. В связи с этим некоторые ученые прямо связывают рассматриваемую нами мистическую «парадигму Августина» с «платоновской трехчастной моделью мистического восхождения» (“the Plotinian triple pattern of mystical progression”, “the threefold Plotinian ascent”)<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Aug. Enarr. in Ps. 145.5; ср.: De ver. rel. 39.72; id. Contra epist. Man. XXXVI 41; id. In Ioann. Tract. CXI 3 и др.

<sup>2</sup> Aug. In Ioann. Tract. XX 11. Ср. там же: Tu si in animo es, in medio es: si infra attendis, corpus est: si supra attendis, Deus est. Attolle te a corpore, transi etiam te... Ut ergo attingerem Deum meum, de quo mihi dicebatur, Ubi est Deus tuus? non effudi animam meam super carnem meam, sed super me: transcendere me, ut illum tangerem. Ille enim est super me, qui fecit me: nemo eum attingit, nisi qui transierit se.

<sup>3</sup> См.: Plotin. Enn. III 8.8; IV 8.1; V 1.1–3; V 3.1; V 3.5–6 и др.; см. также: Sullivan J.E. The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence. Dubuque (Iowa), 1963. P. 84; Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford; N. Y. 1981. P. 138–139.

<sup>4</sup> McGinn B. The Foundations of Mysticism. N. Y., 1994. P. 235–236.

Не ставя под сомнение влияние Плотина на Августина в этом вопросе (в чем, как мы покажем ниже, признается и сам Августин), мы все-таки будем называть этот трехэтапный путь мистического богопознания «парадигмой Августина», а не Плотина, поскольку именно ему принадлежит заслуга укоренения и широкого распространения этого учения в христианской мистике, по крайней мере на латинском Западе. Рассмотрим эту парадигму подробнее.

2. *Мистическая «парадигма Августина».* Уже в своем раннем сочинении *De vera religione* (390 г.) Августин кратко сформулировал путь души к Богу следующим образом:

«Высший Художник (*summus ille artifex*) сочетал и расположил свои творения в одно прекрасное целое. Его благость (*illa bonitas*), начиная с высшего и оканчивая низшим, не завидует никакой красоте, которая и может быть только от одного Него; так что самой Истиной не отвергается никто, кто сохраняет в себе хотя бы некоторый след истины (*ab aliqua effigie veritatis*). Разбери, что в телесном удовольствии служит основанием, и не найдешь ничего иного, кроме согласия, ибо если противоборствующее нам производит скорбь, то согласное производит удовольствие. Поэтому старайся познать, что такое высшее согласие (*summa convenientia*); вне себя не выходи (*noli foras ire*), вернись в самого себя (*in te ipsum redi*), ибо Истина обитает во внутреннем человеке (*in interiore homine*). И если ты найдешь свою природу изменчивой (*mutabilem*), выйди за пределы самого себя (*transcende et teipsum*). Но, выходя за пределы самого себя, помни, что размышляющая душа превосходит тебя (*ratiocinantem animam te transcendere*). Поэтому стремись туда, откуда сияет сам Свет разума (*ipsum lumen rationis*). Ибо к чему иному приходит всякий добрый мыслитель, как не к истине, так как истина не к себе же самой приходит путем мышления, а сама есть то, чего мыслители ищут. Также ищи и того согласия, выше которого мыслитель не может быть, но сам сообразуется с ним. Сознайся, что ты не то, что оно; если же не оно само себя ищет, а ты, ища, пришел к нему, то пришел не пространственным путем, а силой ума (*mentis affectu*), чтобы внутренний че-

ловек сам был согласен с живущим в нем удовольствием — удовольствием не низшим и плотским, а высшим и духовным»<sup>5</sup>.

В этом (как и некоторых других)<sup>6</sup> текстах раннего периода своего творчества Августин убеждает своих читателей в том, что человек в своем стремлении познать истину, т.е. в конечном счете высшую неизменную Истину, которая есть Бог, сначала ищет ее следы (*effigies veritatis*) во внешних восприятиях и телесных ощущениях. Затем он понимает, что высшее согласие (*summa convenientia*), т.е. сам Бог, существует не вне, а внутри его, а значит, для его познания человек должен вернуться извне (*foras*) внутрь, в самого себя (*in te ipsum redi*), в свою душу, которую Августин, вслед за ап. Павлом, называет «внутренним человеком» (*interior homo*), где Истина открывается нашему сознанию непосредственно. Необходимость перехода от познания внешнего мира к самопознанию как средству богопознания Августин впоследствии обосновывал тем, что Бог, Которого следует искать не с помощью телесных чувств (*secundum sensum carnis*), а с помощью умственного познания (*secundum intellectum mentis*), является Тем, Кто находится «глубже глубин моих и выше вершин моих» (*interior intimo meo et superior summo meo*)<sup>7</sup>. Но и достигнув глубин самопознания, наш ум, понимая, что его природа изменчива и непостоянна, а Истина вечна и неизменна, должен духовно выйти за пределы самого себя (*transcende et teipsum*), чтобы над вершинами ума (*mens, intellectus*) непосредственно узреть сам Свет разума (*ipsum lumen rationis*), т.е. ту же самую Истину, которая есть Бог, делающий возможным само наше познание путем просвещения нашего ума, с одной стороны, а с другой — различных идей, на которые направлено наше умственное познание<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> *Aug. De ver. rel.* 39.72. Ср.: *Contra epistulam Manichaei* XXXVI. 41: *docet autem unus verus magister ipsa incorruptibilis veritas, solus magister interior: qui etiam exterior factus est, ut nos ab exterioribus ad interiora revocaret.*

<sup>6</sup> См.: *De ordine*; *Soliloquia* и др.

<sup>7</sup> *Confess.* III 6.11.

<sup>8</sup> В одной из проповедей Августин говорит о «духовном касании» Бога как неизменного Света истины (*pervenisse spirituali quodam contactu ad illam incommutabilem lucem, Sermo* 52.6.16; ср. *In Ioann. Tract.* XX 11–12).

Еще более ясно мистическая «парадигма Августина» выражена им в знаменитой *Исповеди*, ставшей источником знаний об этой парадигме для всех западнохристианских мистиков на многие столетия вперед. В самом деле, в седьмой и девятой книгах *Исповеди* Августин в своем напряженном поиске Бога, другими словами, в восхождении своей души к Богу, навеянном, как говорит сам Августин, чтением Плотина<sup>9</sup>, прямо указывает на известные нам три этапа этого процесса:

- (1) Первый этап — это изучение внешнего мира и поиск в нем присутствия Бога<sup>10</sup>.
- (2) Второй этап — обращение внутрь себя, в глубины своей души и поиск там Бога<sup>11</sup>.
- (3) Третий этап — движение души вверх, за пределы самой себя к непосредственному созерцанию Бога<sup>12</sup>.

Обратимся к некоторым из текстов *Исповеди*, свидетельствующим об этих трех этапах «парадигмы Августина»:

«Я был совершенно уверен, что *невидимое Твое от создания мира через рассмотрение творений познаваемо (per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur)*, вечная сила Твоя и Божество (Рим 1:20). И раздумывая, откуда у меня способность оценивать красоту тел небесных и земных (*pulchritudinem corporum sive caelestium sive terrestrium*), быстро и здраво судить о предметах изменяющихся (*de mutabilibus*) и говорить: „Это должно быть так, а то не так“, — раздумывая, откуда у меня эта способность

---

<sup>9</sup> См.: Confess. VII 9.13–10.16; VII 20.26.

<sup>10</sup> Confess. VII 11.17; VII 15.21; VII 17.23; VII 20.26; IX 10.24–25.

<sup>11</sup> Ibid. VII 10.16; VII 17.23; IX 10.24–25.

<sup>12</sup> Ibid. VII 10.16; VII 17.23; IX 10.24–25. Об этих трех этапах в целом у Августина см.: Sermo 52.6.16–17; Enarr. in Ps. 41.8–9; De civ. Dei. XI 28; De Trinit. VIII 2.3; In Joann. Tract. XX 11–12; а также: McGinn B. The Foundations of Mysticism. P. 233. Как представляется, эти три этапа непосредственно связаны с тремя *видами зрения* (*visiones*), о которых Августин рассуждает в комментариях на книгу Бытия, где он различает три вида зрения: *телесное* (*corporale genus*), *духовное* (*spirituale*) и *умственное* (*intellectuale*); первый вид соответствует познанию Бога из созерцания внешних творений, второй — познанию их бестелесных образов внутри души и ее познавательных способностей, а третий — непосредственному интеллектуальному созерцанию Божественной сущности (см.: De Genesi ad litteram, XII 6–7).

судить, когда я так сужу, я обнаружил, что над моим изменчивым умом есть неизменная и настоящая вечная Истина (*incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem*). И постепенно от тела к душе, чувствующей через тело (*gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam*), оттуда к внутренней ее силе (*ad eius interiorem vim*), получающей известия о внешнем через телесные чувства, — здесь предел возможного для животных, — и далее к способности рассуждать (*ad ratiocinantem potentiam*), которая составляет суждения о том, что воспринимается телесными чувствами. Поняв изменчивость свою во мне (*se quoque in me comperiens mutabilem*), душа поднимается до своего мышления (*ad intellegentiam suam*), уводит мысль от привычного, освобождается от сумятицы противоречивых призраков, стремясь понять, каким светом на нее брызнуло (*quo lumine aspergeretur*). И когда с полной уверенностью восклицает она, что неизменное следует предпочесть изменчивому, посредством которого постигла она и само неизменное (*ipsum incommutabile*) — если бы она не постигала его каким-то образом, она никоим образом не могла бы предпочесть его изменяемому, — наконец, приходит она во мгновение трепещущего [умственного] взора к *Сущему* (*pervenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus*). Тогда увидел я *невидимое Твое через рассматривание творений*, но не смог еще остановить на нем [своего умственного] взора (*asciem*); отброшенный назад своей немощью (*repercussa infirmitate redditus*), я вернулся к своим привычкам и унес с собой только любовное воспоминание (*amantem memoriam*) и словно желание пищи, известной по запаху, которую вкусить я еще не мог»<sup>13</sup>.

На примере этого замечательного текста мы действительно видим как на ладони все три августиновских этапа восхождения души к Богу, начинающегося с изучения воспринимаемых телесными чувствами творений Бога и присутствия в них следов Его невидимой силы и Божества, затем переходящего к познанию сил души, вплоть до ее высших разумных способностей — рассудка и интеллекта, наконец, несмотря на осознание немощи и изменчивости

<sup>13</sup> Confess. VII 17.23. Цитаты из *Исповеди* мы приводим в переводе М.Е. Сергеевко с некоторыми изменениями.

души, завершающегося непосредственным умственным соприкосновением с Богом как истинно Сущим в момент мгновенного озарения. Подробнее об этом же духовном опыте Августин рассуждает в своем знаменитом рассказе о так называемом «экстазе в Остии», произошедшем с ним и его матерью Моникой в этом приморском городке в конце 387 г., перед возвращением Августина в Северную Африку<sup>14</sup>:

«Когда в беседе нашей пришли мы к тому, что любое удовольствие, доставляемое телесными чувствами, осиянное любимым земным светом, не достойно не только сравнения с радостями той жизни, но даже упоминания рядом с ними, то, возносясь к *Нему Самому* (in id ipsum, ср. Пс 4:9) сердцем, все более разговариваясь, мы перебрали одно за другим все телесные [создания Его] и [дошли до] самого неба (perambulavimus gradatim cuncta corporalia et ipsum caelum), откуда светят на землю солнце, луна и звезды. Затем, войдя глубже [в себя] (ascendebamus interius), размышляя и рассуждая о творениях Твоих и удивляясь им (cogitando et loquendo et mirando opera tua), пришли мы к нашим умам (venimus in mentes nostras) и вышли за их пределы (transcendimus eas), чтобы достичь *страны неиссякаемой полноты* (ср. Иез 34:14), где Ты вечно *посеешь Израиля* (ср. Пс 79:2) на пастбище истины, где жизнь есть та Премудрость, через Которую возникло все, что есть, что было и что будет. Сама она не возникает, а есть такова, какова была и какой всегда будет. Вернее, для нее нет „была“ и „будет“, а только одно „есть“ (esse solum), ибо она вечна, вечность же не знает „было“ и „будет“. И пока мы говорили о ней и вздыхали о ней, мы чуть-чуть прикоснулись к ней всем биением нашего сердца (atingimus eam modice toto ictu cordis). И вздохнули, и оставили привязанные там *начатки духа* (Рим 8:23), и вернулись к скрипу нашего языка, к словам, возникающим и исчезающим. Но что подобно Слову Твоему, Господу нашему, пребывающему в Себе, нестареющему и все обновляющему (Прем 7:27)?

Итак, мы говорили: Если в ком умолкнет волнение плоти, умолкнут представления о земле, воде и воздухе (sileant phantasiae

---

<sup>14</sup> См.: Henry P. La vision d'Ostie. P., 1938.



terrae et aquarum et aeris), умолкнет и небо, умолкнет и сама душа и выйдет из себя, не размышляя о себе (et ipsa sibi anima sileat et transeat se non se cogitando), умолкнут сны и воображаемые откровения, всякий язык, всякий знак и все, что проходит и возникает, если наступит полное молчание, — ведь если их все-таки послушать, то все они говорят: „Мы не сами себя создали; нас создал Тот, Кто *пребывает вовек* (Пс 32:11)“, — если они, сказав это, умолкнут, обратив [наш] слух к Тому, Кто их создал, то заговорит только Он Сам, не через них, а прямо от Самого Себя (loquatur ipse solus non per ea, sed per se ipsum), чтобы мы услышали слово Его не из плотских уст, не в голосе ангельском, не в грохоте бури, не в загадках и подобиях (ср. 1 Кор 13:12), но Его Самого, Которого любим в этих Его созданиях (ipsum, quem in his amamus); чтобы мы услышали Его Самого без них (ipsum sine his audiamus) — как сейчас, когда мы вышли за пределы самих себя и быстрым размышлением прикоснулись к вечной Премудрости, пребывающей над всем (sicut nunc extendimus nos et rapida cogitatione attingimus aeternam sapientiam super omnia manentem). Если бы могло продолжиться такое [видение] и исчезнуть иные видения совершенно другого, низшего рода (aliae visiones longe imparis generis), и оно одно восхитило бы, поглотило и погрузило во внутреннюю радость своего созерцателя (haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum) — если вечная жизнь такова, каковым было это мгновение умственного постижения (hoc momentum intellegentiae), о котором мы воздыхали, то разве это не то, о чем сказано: *Войди в радость Господа Твоего* (Мф 25:21)? Когда это будет? Не тогда ли, когда *все мы воскреснем, но не все изменимся* (1 Кор 15:51)?»<sup>15</sup>.

Итак, в этом тексте хорошо просматривается мистическая «парадигма Августина»: *извне вовнутрь* и *изнутри вверх*. Путь богопознания начинается здесь с исследования внешнего мира (земли, воды, неба и пр.); затем происходит «интroversия» и наблюдение над способностями души, наконец, душа превосходит саму себя в мгновенном духовно-интеллектуальном прикосновении к Богу в экста-

<sup>15</sup> Confess. IX 10.24–25.

тическом состоянии, которое отождествляется Августином с будущей вечной жизнью.

Тот же самый опыт мистического богопознания в более сжатой форме Августин описывает, опираясь на слова псалмопевца Давида (Пс 41):

«Я искал Бога моего в вещах видимых и телесных (*in rebus visibilibus et corporalibus*) и не нашел; я искал Его сущность в себе самом (*in meipso*), как будто Он есть нечто такое, каков и я; но и этого я не нашел, [ибо] я чувствую, что Бог мой есть что-то такое, что выше души (*aliquid super animam*). Поэтому, чтобы прикоснуться к Нему (*ut eum tangerem*), я *размышлял об этом и излил сверх себя душу свою* (*effudi super me animam meam*, ср. Пс 41:5). Ибо как же душа моя прикоснется к тому, что ищется выше моей души (*contingeret quod super animam meam quaeritur*), если душа моя не изольется сверх самой себя (*super seipsam effunderetur*)? Ведь если она останется в себе самой (*in seipsa*), то не увидит ничего иного, кроме самой себя; а если увидит саму себя, то, конечно, не увидит Бога своего... Итак, я ищу Бога моего во всяком теле, земном ли или небесном, и не нахожу; я ищу Его сущность в своей душе и не нахожу. И когда я размышлял о поиске Бога моего и жаждал увидеть *невидимое Божие через рассмотрение творений* (ср. Рим 1:20), то излил сверх себя душу свою, и тогда не осталось уже никого, к кому бы прикоснуться, кроме Бога моего. Ведь там находится *дом Бога моего* — сверх души моей; там Он обитает, оттуда за мной наблюдает, оттуда меня сотворил, оттуда мной управляет, оттуда мне помогает, оттуда меня пробуждает, оттуда меня призывает, оттуда меня направляет, оттуда мной руководит и туда меня приводит»<sup>16</sup>.

В других своих сочинениях<sup>17</sup>, особенно в трактате *De Trinitate* (ок. 400 — 416), Августин придает своей мистической парадигме своеобразную *тринитарную интерпретацию*, связывая ее с познанием Бога как Троицы. Речь идет о том, что на каждом из трех этапов пути богопознания познаются различные аспекты проявления

---

<sup>16</sup> Enarr. in Ps. 41.8. Ср. также: In Ioann. Tract. XX 11–12.

<sup>17</sup> См.: Sermo 52.6.16–17; De civ. Dei. XI 28; In Ioann. Tract. XX 13 и др.

или внутренней жизни Божественной Троицы: на *первом этапе* мы познаем Ее «следы» (*vestigia Trinitatis*) во внешнем мире; на *втором этапе* мы, обращаясь внутрь себя, к своей душе, познаем Троицу через Ее «образ» (*imago Trinitatis*), запечатленный в нас самих, а точнее в наших высших духовных способностях; наконец, на *третьем этапе* мы возвышаемся над самими собой и непосредственно созерцаем Троицу в Ней Самой (*in ipsa veritate*). Если раскрыть это подробнее, то, согласно Августину, от анализа свойств и структуры внешних предметов и внешнего мира в целом, где наш разум обнаруживает «следы Троицы», такие как *единство — форма — порядок* (*unitas, species, ordo*)<sup>18</sup>, *бытие — форма — порядок* (*esse, species, ordo*)<sup>19</sup>, *мера — число — порядок* (*mensura, numerus, ordo*)<sup>20</sup>, *мера — число — вес* (*mensura, numerus, pondus*)<sup>21</sup> и т.п. (так наз. «тринитарная онтология» или «тринитарная метафизика»), он переходит к анализу «тринитарной психологии», точнее к анализу актов чувственного восприятия, или «троиц внешнего» и «внутреннего зрения»: *видимый предмет — внешнее зрение — устремление души* (*res visa, visio externa, animi intentio*)<sup>22</sup> и *память о предмете — внутреннее зрение — воля* (*memoria, visio interna, voluntas*)<sup>23</sup>; а затем к анализу внутренних актов самопознания (или «тринитарного *cogito*»), в котором ум различает три базовые составляющие, выражаемые в виде различных «психологических троиц»: *бытие — мышление — воля* (*esse, nosse, velle*)<sup>24</sup>, *бытие — мышление — любовь* (*esse, nosse, diligere*)<sup>25</sup>, *ум — знание — любовь* (*mens, notitia, amor*)<sup>26</sup> и *память — мышление — воля* (*memoria, intelligentia, voluntas*)<sup>27</sup>; наконец, на основе самопознания ум стремится преобразиться, возвыситься над самим собой и приблизиться к непосредственному по-

<sup>18</sup> De vera rel. 7.13; De Trinit. VI 10.12.

<sup>19</sup> De civ. Dei XI 28.

<sup>20</sup> De lib. arb. II 20.54.

<sup>21</sup> De Gen. contra Manich. I 16.26; De Gen. ad litt. IV 3–4; De civ. Dei V 11; De Trinit. XI 11.18.

<sup>22</sup> De Trinit. XI 2.2.

<sup>23</sup> Ibid. XI 3.6; 5.9.

<sup>24</sup> Confess. XIII 11.12.

<sup>25</sup> De civ. Dei XI 26.

<sup>26</sup> De Trinit. IX 3.3.

<sup>27</sup> Ibid. X 11.17; Ep. 169.6.

знанию самой Божественной Троицы как высшего и неизменного *Бытия* (summe esse, incommutabiliter esse, essentia, т.е. *Отца*), высшей и неизменной *Премудрости* (summe sapientem esse, incommutabiliter scire, scientia, т.е. *Сына*) и высшей и неизменной *Благости или Воли* (summe bonum esse, incommutabiliter velle, voluntas, т.е. *Св. Духа*)<sup>28</sup>. Именно таким образом Августин строит ход своего рассуждения в трактате *О Троице*, как он сам сообщает об этом в 13-й книге:

«Мы хотели, как бы постепенно восходя (velut gradatim ascendentibus), обнаружить во внутреннем человеке (apud interiorem hominem), как в его знании [о чувственном мире], так и в его мудрости, [т.е. в знании мира умопостигаемых сущностей], некоторую троицу своего рода (quandam sui cuiusque generis trinitatem), как прежде мы искали ее во внешнем человеке (apud exteriorem), дабы посредством ума, ставшего более искусным в низших предметах (exercitatio in his inferioribus rebus mente), мы, если это все же для нас возможно, пришли к тому, чтобы сообразно нашей мере видеть хотя бы *загадочно* и в *зеркале* ту Троицу, Которая есть Бог (ad illam Trinitatem quae Deus est)»<sup>29</sup>.

В следующей книге Августин рассматривает вопрос о том, когда образ Божественной Троицы в человеке полнее отражает Саму Троицу: когда он обращен на самого себя («я помню себя, я мыслю себя, я люблю себя») или когда он обращен на Бога и устремлен к Нему («я помню Бога, я мыслю Бога, я люблю Бога») и приходит к выводу, что только в последнем случае человек, достигший мудрости (sapiens), может, по мере своего преуспевания, уповать на *непосредственное познание* Божественной Троицы<sup>30</sup>. Действительно, последнюю книгу своего трактата *De Trinitate* Августин заканчивает следующей молитвой:

«Господи Боже мой! Мое единственное упование! Вонми мне, дабы я, утомленный, не переставал искать Тебя, но страстно искал лица Твоего всегда. Ты, Кто заставил искать Тебя и дал упо-

---

<sup>28</sup> Confess. XIII 11.12; XIII 16.19; De civ. Dei XI 28; De Trinit. XIV 12.15; XV 28.51.

<sup>29</sup> De Trinit. XIII 20.26; ср.: Ibid. XIV 3.5; XV 6.10.

<sup>30</sup> Ibid. XIV 12.15.

вание найти, дай мне силы искать. Мощь и немощь моя перед Тобою: сохрани одну, исцели другую. Знание и невежество мое перед Тобою; где Ты открыл мне, приими входящего; где Ты закрыл, открой стучащему. Да буду я помнить Тебя, познавать Тебя и любить Тебя. Возрасти это во мне, пока не преобразишь меня всецело!»<sup>31</sup>.

Таким образом, «парадигма Августина» подразумевает три этапа мистического восхождения: *внешний, внутренний и высший*, — обусловленные интеллектуальным движением души к Богу *извне вовнутрь* и *изнутри вверх*; при этом каждый из этих этапов приобретает тринитарную структуру, соответствующую способам проявления внутренней жизни Божественной Троицы: в Ее *следах*, в Ее *образе* и непосредственно в *Ней Самой*. В целом эта мистическая «парадигма Августина» оказала огромное влияние на всю последующую западнохристианскую мистику<sup>32</sup>. Ее использовали и развивали такие западные мистики, как св. Григорий Великий<sup>33</sup> в VI в., Гуго<sup>34</sup> и Ришар<sup>35</sup> Сен-Викторские в XII в., св. Бонавентура<sup>36</sup> в XIII в. Так, хорошо известно, что «парадигма Августина» повлияла на структуру знаменитого трактата Бонавентуры *Itinerarium mentis ad Deum*, в котором описывается, как ум человека последовательно переходит от созерцания «следов» (*vestigia*) Божиих во внешнем мире (*extra nos*)<sup>37</sup> к созерцанию «образа» (*imago*) Божия в самом себе (*intra nos*: *память, мышление, воля*)<sup>38</sup>, а от него, превосходя свою тварную природу (*supra nos*), выходит из себя (*mentis excessus*) и устремляется к непосредственному созерцанию Бога как единой

<sup>31</sup> Ibid. XV 28.51.

<sup>32</sup> См.: Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition... P. 133; *Harmless W. Mystics*. Oxford; N. Y., 2008. P. 93–95; The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine / Ed. K. Pollmann, W. Otten. Oxford; N. Y., 2013. Vol. 3. P. 1437–1439 и др.

<sup>33</sup> См.: Dialogi II 3; Moral. XXVI 12.17–18; XXXI 51.102; Hom. Hiezech. I 3.13; I 4.4; II 2.12; II 5.10; In Canticum Canticorum I 28, PL 79, 490 и др.

<sup>34</sup> См.: De tribus diebus 1, 17, 21, 25, 26; De vanitate mundi, PL 176, 715; De amore Sponsi ad sponsam, PL 176, 990.

<sup>35</sup> См. De gratia contemplationis 3.6; 3.21; 4.5; 4.23; De Trinit. 82.

<sup>36</sup> См.: Itinerarium II–VII.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid. III.

сущности и Трех Лиц (in Deum transiit per contemplationis excessum)<sup>39</sup>.

Влияние Августина на последующую западнохристианскую традицию в этом вопросе очевидно и не подлежит никаким сомнениям. Но посмотрим, нет ли следов или аналогов этой «парадигмы Августина» в восточнохристианской мистико-богословской традиции? Для этого обратимся к ее истокам — греческой патристике. И прежде всего — к Великим Каппадокийцам.

3. *Аналоги «парадигмы Августина» в греческой патристике: Великие Каппадокийцы.* Хотя среди трех Каппадокийских Отцов наиболее мистическим автором считается (и не без оснований) св. Григорий Нисский, мы начнем наше исследование с его старшего брата — св. Василия Великого. У него мы находим такие элементы «парадигмы Августина», как внимание к самопознанию как средству богопознания и описание «анагогии» души к Богу, очень сходное с описаниями, уже встречавшимися нам в *Исповеди* Августина. Действительно, в знаменитой гомилии на слова «Внемли себе», основная мысль которой заимствована из платоновского «Алкивиада I», св. Василий говорит о важности самопознания души, созданной по образу и подобию Божию:

«Итак, внемли себе (πρόσεχε σεαυτῷ), то есть внемли не тому, что твое и что около тебя, но одному себе (σεαυτῷ μόνῳ πρόσεχε); ибо иное — мы сами, иное — принадлежащее нам, а иное — то, что около нас. Мы — это душа и ум (ἡ ψυχή καὶ ὁ νοῦς), сообразно которому мы сотворены по образу своего Творца (καθ' ὃν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος γεγενήμεθα); наше — это тело и приобретаемые посредством него ощущения; около же нас — имущества, искусства и прочие удобства жизни. Итак, о чем говорит это слово? Не плоти внемли, не за плотскими благами гонись всеми способами... но внемли себе, то есть душе своей (πρόσεχε σεαυτῷ, τούτέστι τῇ ψυχῇ σου)... Вообще же, точное постижение себя самого (ἡ ἀκριβὴς σεαυτοῦ κατανόησις) даст тебе достаточное руководство и к познанию

---

<sup>39</sup> Ibid. V–VII.

Бога (χειραγωγίαν καὶ πρὸς τὴν ἔννοιαν τοῦ θεοῦ). Ибо если ты внемлешь себе, то не будешь иметь нужды искать следов Создателя в устройстве вселенной (ἐκ τῆς τῶν ὅλων κατασκευῆς τὸν δημιουργὸν ἐξιχνεύειν), но в себе самом, как бы в некоем малом мире, усмотришь великую премудрость своего Творца (ἐν σεαυτῷ, οἶονεὶ μικρῷ τινι διακόσμῳ, τὴν μεγάλην κατόψει τοῦ κτίσαντός σε σοφίαν). Из бесплотности находящейся в тебе души уразумевай, что и Бог бесплотен. Знай, что Он не ограничен пространством, потому что и твой ум не имеет какого-то преимущественного пребывания в пространстве, но только по причине соединения с телом находится в пространстве. Веруй, что Бог невидим, познав собственную свою душу, потому что и она не воспринимается телесными очами. Она не имеет ни цвета, ни формы, не объемлется какими-либо телесными очертаниями, но познается только по своим действиям. Потому и в отношении Бога не ищи наблюдения с помощью очей, но, предоставив веру разуму, имей о Нем умственное постижение (νοητὴν ἔχε περὶ αὐτοῦ τὴν κατάληψιν)<sup>40</sup>.

В этом тексте мы видим много элементов «парадигмы Августина»: это и поиск «следов» Творца в устройстве вселенной, во внешнем мире и принадлежащем к нему нашему теле, и необходимость обращения внутрь себя, к своей душе и ее разумным способностям, и анализ характерных черт природы души, делающей ее образом Божиим. То, чего тут нет, — это августиновского тринитарного измерения самопознания, а также указания на третий этап — выход души за свои пределы к непосредственному соединению с Богом. Все это мы находим в других текстах св. Василия, в частности в гомилии «О вере», где кратко воспроизводятся все три этапа «парадигмы Августина». Действительно, согласно св. Василию, для истинного познания Бога человек должен, во-первых, отрешиться от тела и от всего мира, как видимого (материального), так и невидимого (ангельского), во-вторых, сосредоточиться в себе, в своей душе и, в-третьих, духовно вознестись к Богу, к познанию Его единой природы и трех Лиц:

<sup>40</sup> *Basil. Magn.* Ном. 3.26–27, 35; ср.: Нехаем. 9.6.

«Если ты хочешь говорить или слышать о Боге, отрешись от своего тела (ἄφες τὸ σῶμα σεαυτοῦ), отрешись от телесных чувств (ἄφες τὰς σωματικὰς αἰσθήσεις), оставь землю (κατάλειπε τὴν γῆν), оставь море, вознесись над воздухом, минуй климатические пояса, стройный порядок времен, украшения земли, вознесись выше эфира, пройди звезды, их чудеса, их благолепие, величину, пользу, которую они доставляют вселенной, благоустройство, светлость, положение, движение и то, сколько имеют они между собою связи или расстояния. Превзойдя все это разумом (πάντα διαβὰς τῷ λόγῳ), выглянув за пределы [чувственного] неба и вознесшись выше него (τὸν οὐρανὸν ὑπερκύψας, καὶ ὑπεράνω τούτου γενόμενος), одной мыслью обозри тамошнюю красоту (μόνη διανοίᾳ περιβλεψαὶ τὰ ἐκεῖ κάλλη): превышенебесные воинства, хороводы ангелов, начальствование архангелов, славу господств, председательство престолов, силы, начала, власти. Миновав все сущие (διαδραμὼν τὰ σύμπαντα), вознесясь своими мыслями превыше всей твари (ὑπὲρ πᾶσαν τὴν κτίσιν ἀνανεύσας τοῖς λογισμοῖς), возвысив ум за пределы этого (ἐπέκεινα τούτων τὸν νοῦν ἀνυψώσας), помысли Божественную природу (ἐννόησον τὴν θεῖαν φύσιν), которая неподвижна, непревратна, неизменна, бесстрастна, проста, несложна, нераздельна, которая есть свет неприступный, сила неизреченная, величина беспредельная, слава ослепляющая, благость вожделенная, красота неизмеримая, мощно притягивающая к себе пронзенную душу и не могущая по достоинству быть выражена в слове. Там Отец, и Сын, и Святой Дух, несотворенная природа, владычественное достоинство, естественная благость. Отец — начало всего, причина бытия для сущих, корень живущих. От Него произошел Источник жизни, Премудрость, Сила, неразличный *Образ Бога невидимого*, Сын, рожденный от Отца, Слово живое, сущий Бог и сущий у Бога... [Наш] разум, сумевший очистить себя от материальных пристрастий (διάνοια ἢ δυνηθεῖσα τῶν τε ὑλικῶν καθαρεῦσαι παθῶν), отрешиться от всех умопостигаемых творений (τὴν νοητὴν κτίσιν πᾶσαν καταλιπεῖν) и, подобно какой-нибудь рыбе, из глубины вынырнуть на самую поверхность, оказавшись в чистом месте творения (ἐν τῷ καθαρῷ τῆς κτίσεως), там узрит Духа Святого



(ἐκεῖ ὄψεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον), где есть Сын и где Отец, — Духа, Который по сущности и природе также обладает всем: благостью, правотой, святостью и жизнью»<sup>41</sup>.

Весьма сходное описание трехступенчатого процесса мистического восхождения к Богу мы встречаем и у другого Каппадокийца — св. Григория Богослова. В самом деле, путь восхождения души к Богу он сравнивает с восхождением Моисея на гору Синай, как это делали до него Филон Александрийский, а после св. Григорий Нисский и многие византийские богословы. В этом восхождении отчетливо выделяются три этапа: во-первых, отрешение от материи и материальных предметов, во-вторых, обращение к самому себе, т.е. к душе, и, в-третьих, устремление над собой «к сродному», к Богу как Первообразу души. Об этом св. Григорий говорит в своем знаменитом 2-м «Слове о богословии»:

«Когда я с усердием восходил на гору (ἀνιόντι δέ μοι προθύμως ἐπὶ τὸ ὄρος), или, справедливее сказать, желал и вместе боялся (желал по надежде, боялся по немощи) вступить внутрь облака и встретиться с Богом (θεῶ συγγένωμαι), — ибо это повелевает Бог... Что со мной сделалось, друзья, посвященные (μύστα) и подобные мне любители истины? Я спешил, чтобы постичь Бога (ὡς θεὸν καταληψόμενος), и так взошел я на гору и проник в облако, отрешившись от материи и материальных предметов (εἶσω γενόμενος ἀπὸ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὑλικῶν) и возвратившись, насколько мог, сам в себя (καὶ εἰς ἑμαυτὸν ὡς οἶόν τε συστραφεῖς). Но когда я простер взор, то едва увидел *задняя Божия* (θεοῦ τὰ ὀπίσθια, Исх 33:22–23), и даже это, будучи прикрыт *камнем* (1 Кор 10:4), то есть воплотившимся ради нас Богом Словом. И выглянув немного наружу (μικρὸν διακύψας), [я узрел] не первую и чистейшую Природу, познаваемую ею Самой, то есть Троицей, и не то, что пребывает за первой завесой и покрывается Херувимами, но только крайнее и к нам простирающееся (τελευταία καὶ εἰς ἡμᾶς φθάνουσα). А это, насколько я знаю, есть то величие (ἡ μεγαλειότης), или, как называет его божественный Давид, то *великолепие*

<sup>41</sup> *Idem.* Hom.15 // PG 31, 465.12–37; 468.37–45.

(μεγαλοπρέπεια, Пс 8:2), которое [явлено] в творениях, созданных и управляемых Богом. Ибо все то есть задняя Божия (θεοῦ τὰ ὀπίσθια), что после Бога несет на себе Его признаки (μετ' ἐκεῖνον ἐκεῖνου γνωρίσματα), подобно тому как блики и отражения солнца в водах показывают солнце слабым взорам, так как те не могут смотреть прямо на него, яркостью своего света поражающего чувство. Так богословствуй и ты, стань подобным Моисею, который был *богом фараону*, или, подобно Павлу, вознесись до третьего неба и услышь там *неизреченные глаголы* (2 Кор 12:4), или вознесись даже выше него, удостоившись какого-либо ангельского или архангельского лика и чина. Ибо все небесное и даже что-то превышенебесное, хотя по сравнению с нами гораздо выше по своей природе и ближе к Богу, однако оно настолько дальше отстоит от Бога и от Его совершенного постижения, насколько оно превосходит наш сложный, изменный и влекущий к низу [телесный] состав»<sup>42</sup>.

Хотя в этом описании можно ясно различить два первых этапа пути к Богу — созерцание творений и явленного в них величия Бога, а затем — отрешение от тела и материи и обращение внутрь себя, — оно не заканчивается встречей с Богом «лицом к лицу». Причин этому несколько. Прежде всего, это ограниченность человеческого разума, который в земном состоянии не способен проникнуть в тайны природы Бога<sup>43</sup>. Поэтому у св. Григория путь богопознания заканчивается не мистическим соединением с Богом и тем более не созерцанием Его беспредельной сущности, а удивлением и восхищением перед величием Божественной природы и ее чудесами, когда всякое человеческое мышление прекращается, а слово умолкает. Это состояние не есть познание сущности Божией — оно есть умолкание всякого человеческого знания перед лицом Божественной беспредельности и безграничности. Познание сущности Божией недоступно человеку, пока он находится в теле, пока говорит на земном языке и мыслит земными образами и категориями. При этом вопрос о возможности познания сущности Божией в будущей жизни св. Григорий оставляет открытым, хотя, по всей видимости, он

---

<sup>42</sup> *Greg. Naz. Or.* 28.2–3; ср.: *Or.* 38.7.

<sup>43</sup> *Or.* 28.21.

склоняется к тому, чтобы дать на него положительный ответ. Познание Бога станет возможным в состоянии *обождения*, когда, по словам св. Григория,

«это богоподобное и божественное (τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον), то есть наш ум и наш разум (τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον), соединится со сродным себе (τῷ οἰκείῳ προσμίξει), когда образ взойдет к Первообразу (ἢ εἰκῶν ἀνέλθη πρὸς τὸ ἀρχέτυπον), к Которому теперь стремится. И это, как я полагаю, выражается в том весьма любомудром учении, по которому некогда мы познаем настолько, насколько сами познаны (1 Кор. 13:12). А все, что ныне достигает до нас, есть тонкая струя (βραχεῖά τις ἀπορροή) и как бы малый отблеск великого Света (οἶον μεγάλου φωτὸς μικρὸν ἀπαύγασμα)»<sup>44</sup>.

Сходного мнения придерживался и свт. Григорий Нисский, хотя он с несравненно бóльшим оптимизмом смотрел на человека и его способность познавать Бога уже в этом мире. Действительно, согласно св. Григорию, сама возможность богопознания основывается на том, что человек создан по *образу и подобию Божию* (εἰκῶν τοῦ θεοῦ, ἀπεικόνισμα, ὁμοίωμα, ἀποτύπωμα, ἐκμαγεῖον)<sup>45</sup> и поэтому может познавать Бога как свой Первообраз; другими словами, речь идет о христианизации известного античного принципа познания: «подобным [познается] подобное» (ὁμοιον ὁμοίω)<sup>46</sup>:

«Как глаз наслаждается лучом [света], — рассуждает свт. Григорий Нисский, — благодаря тому, что в себе самом имеет естественный луч для восприятия однородного... точно так же совершенно необходимо, чтобы и для причастия Богу (ἐπὶ τῆς τοῦ θεοῦ μετουσίᾳς) в природе наслаждающегося было нечто срод-

<sup>44</sup> Or. 28.17; ср.: Or. 38.7.

<sup>45</sup> См.: *Greg. Nyss. In Cant. II // GNO. VI. P. 51; 68; Or. Cat. 5; De op. hom. 5; In inscr. Ps. II 12 // GNO. V. P. 130.4–5 и др.*; см.: *Daniélou J. Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris, 1944. P. 52–53; Canévet M. Grégoire de Nysse // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1967. T. 6. P. 986–987.*

<sup>46</sup> Ср.: *Empedocl. Fr. 109; Plato. Resp. VI 508b; Aristot. Metaph. B 4.1000b 5–6; Ploti. Enn. I 6.9; VI 9.11.*

ное с Причастуемым (τι συγγενὲς πρὸς τὸ μετεχόμενον). И потому Священное Писание говорит, что человек был *сotворен по образу Божию*, чтобы, как я думаю, подобным он созерцал Подобное (τῷ ὁμοίῳ βλέπει τὸ ὁμοίον); а созерцание Бога — это жизнь души»<sup>47</sup>.

Как и другие Каппадокийцы, свт. Григорий Нисский различает три вида богопознания: во-первых, познание энергий Божиих во внешнем мире, во-вторых, познание Бога в человеческой душе, в которой запечатлен образ Божий, наконец, в-третьих, непосредственное мистическое богопознание.

Источником внешнего богопознания является сотворенный Богом объективный мир, являющийся следствием Божественных творческих сил и энергий и носящий на себе их отпечатки. Св. Григорий опирается здесь на следующий философский принцип: «Из действия кого-либо можно сделать вывод о том, каков деятель (ἐκ τινος ἐνεργείας τὸν ἐνεργοῦντα δύνασθαι τοιοῦτον ἀναλογίσασθαι)»<sup>48</sup>. Применяя данный принцип к богопознанию, св. Григорий говорит, что Бог, будучи невидим и непостижим по природе,

«в другом отношении бывает видим и постигается. Способов же такого постижения много. Ибо по явленной во вселенной премудрости (διὰ τῆς ἐμφαινομένης τῷ παντὶ σοφίας) можно гадательно видеть (στοχαστικῶς ἰδεῖν) Сотворившего все премудро (ἐν σοφίᾳ). Как и в человеческих произведениях благодаря размышлению (τῇ διανοίᾳ) некоторым образом усматривается автор представленного произведения, вложивший искусство в свое дело, при этом усматривается не природа художника, а только художническое знание, которое художник вложил в свое произведение; так и мы, взирая на красоту в творении (τὸν ἐν τῇ κτίσει κόσμον), запечатлеваем в себе понятие (ἔννοιαν ἀνατυπούμεθα) не о сущности, но о премудрости Сотворившего все премудро. И если мы поразмыслим о причине нашей жизни, что не по необходимости, но по благому произволению (ἐξ

---

<sup>47</sup> De inf. // GNO. III.2. P. 79.16–80.1; ср.: Or. Cat. 5; De virg., XI.5.3–9; см. также: Daniélou. Op. cit. P. 224–225.

<sup>48</sup> De beat., VI // PG 44. Col. 1269B; ср.: Рим 1:20; Прем 13:5.

ἀγαθῆς προαιρέσεως) приступил [Бог] к творению человека, то опять скажем, что и этим способом мы узрели Бога, постигнув Его благодать, а не сущность (καθεωρακέναι λέγομεν τὸν Θεόν, τῆς ἀγαθότητος οὐ τῆς οὐσίας ἐν περινοίᾳ γενόμενοι). Так и все прочее, что приводит нас к понятию о лучшем и более возвышенном, подобно этому мы называем постижением Бога (Θεοῦ κατανόησιν), потому что каждая возвышенная мысль нашему зрению представляет Бога. Ибо сила, чистота, неизменность, непричастность противоположному и все прочее такого рода запечатлевают в [наших] душах представление некой Божественной и возвышенной мысли (θείας τινὸς καὶ ὑψηλῆς ἐννοίας τὴν φαντασίαν)»<sup>49</sup>.

Два первых этапа «парадигмы Августина» (*extra nos* и *intra nos*) хорошо видны в толкованиях св. Григория на *Песнь песней*, где он описывает восхождение души к Богу следующим образом:

«Как скоро человеческая душа... освободившись от привязанностей грубой и земной жизни, благодаря добродетели обратит взор к сродному ей и Божественному (πρὸς τὸ συγγενὲς καὶ θεϊότερον), то не престаёт исследовать и разыскивать Первоначало сущих (τὴν τῶν ὄντων ἀρχήν): что является источником их красоты, откуда изливается сила, что исходит из себя обнаруживающуюся в сущих премудрость; приводя же в движение все размышления (πάντας λογισμοὺς) и всю мысленную способность исследования (πᾶσαν ἐρευνητικὴν νοημάτων δύναμιν), она усердно старается постигнуть искомое, полагая пределом постижения для себя только действие Божие (τοῦ Θεοῦ τὴν ἐνέργειαν), простирающееся вплоть до нас, которое мы ощущаем в своей жизни. И как воздух, [вырывающийся] из-под земли и попадающий в воду, не останавливается на дне озера, но, став пузырьком, стремится вверх к сродному себе и только тогда прекращает движение вверх, когда выйдет на самую поверхность воды и смешается с [окружающим] воздухом, — так нечто подобное испытывает и душа, исследующая Божественное, когда от дольного устремляется к познанию превышающего (πρὸς τὴν

<sup>49</sup> De beat., VI // PG 44. Col. 1268B–1269A.

τῶν ὑπερκεκμένων γνῶσιν) и, постигнув чудеса Его деятельности (τὰ τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ θαύματα), не может пока идти далее в своей любознательности, но удивляется и благоговеет перед Тем, Чье бытие познается только потому, что Он действует (τὸν ὅτι ἔστι μόνον δι' ὧν ἐνεργεῖ γινωσκόμενον)<sup>50</sup>.

Таким образом, от познания энергий Божиих, явленных во внешнем мире, св. Григорий отличает познание Божественной природы через ее отражение в человеческой душе, сотворенной по образу и подобию Божию. Именно здесь наиболее полно реализуется основной принцип богопознания «подобным познается подобное», а также тесно связанный с ним метод самопознания, активно использовавшийся Августином и восходящий к знаменитому изречению Дельфийского оракула: «Познай самого себя» (γνῶθι σεαυτόν)<sup>51</sup>. Так, согласно св. Григорию:

«В тебе самом (ἐν σοί) находится вменяемая для тебя мера постижения Бога (τὸ σοι χωρητὸν τῆς τοῦ Θεοῦ κατανοήσεως μέτρον), Который так тебя создал [и] непосредственно в [твоей] природе осуществил таковое благо. В самом деле, в твоём устройении (τῇ σῇ κατασκευῇ) Бог отобразил подобия благ Своей собственной природы (τὰ μιμήματα τῶν τῆς ἰδίας φύσεως ἀγαθῶν), как бы на некоем воске запечатлев резное изображение. Но порок, окутав богоподобные черты (τῷ θεοειδεῖ χαρακτηρισί), сделал бесполезным благо, скрытое позорными покровами. Поэтому если ты старательной жизнью опять смоешь нечистоту, налипшую на твоё сердце, то в тебе снова воссияет богообразная красота (τὸ θεοειδὲς κάλλος). Как это обычно бывает с железом, когда точильным камнем с него сводится ржавчина, [так что], ещё совсем недавно черное, при солнце оно излучает от себя какие-то лучи и распространяет блеск, так и внутренний человек (ὁ ἐνδον ἄνθρωπος), которого Господь именуёт сердцем

<sup>50</sup> In Cant., XI // GNO. VI. P. 333.13–335.1; ср.: P. 335.13–336.1; 339.6–16; C. Eun., I.1.295; II.1.583–584; V. Moys., II.19–26; Or. Cat. Prol.; De op. hom. 2.

<sup>51</sup> См.: Plato. Protagoras, 343 b 3; Philebus, 48 c 10; Diogen. Laert. I 40.1; Greg. Nyss. De mort. // GNO. IX. P. 40.1–2; De op. hom. 29; In Cant. II // GNO. VI. P. 68; In Eccl. VI // GNO. V. P. 386.6–7; кроме этого выражения св. Григорий, как и св. Василий Великий, часто использует его библейский эквивалент: πρόσχε σεαυτῷ.

(καρδία), после того как будет очищена ржавчина нечистоты, появившаяся на его образе от дурной любви, снова воспримет на себя подобие Первообраза (τὴν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ὁμοιότητα) и будет благим, ведь подобное Благу, без сомнения, благо. Поэтому взирающий на себя в себе самом (ἐν ἑαυτῷ) видит Желаемое, и таким образом чистый сердцем становится блаженным, потому что, смотря на собственную чистоту, в этом образе усматривает Первообраз (ἐν τῇ εἰκόνι καθορᾷ τὸ ἀρχέτυπον). Ибо как те, которые смотрят на солнце в зеркале, хотя и не устремляют пристальные взоры на само небо, однако видят солнце в сиянии зеркала не меньше тех, которые смотрят на сам солнечный диск; так и вы, говорит Господь, хотя и не имеете сил для усмотрения Света, но если возвратитесь к той благодати образа, которая была сообщена вам изначально (τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐγκατασκευασθεῖσαν ὑμῖν χάριν τῆς εἰκόνος), то в себе самих (ἐν ἑαυτοῖς) будете иметь Искомое. Ибо Божество это чистота, бесстрастие, отчуждение от всякого зла. Поэтому если это есть в тебе, то, без сомнения, в тебе пребывает Бог (Θεὸς πάντως ἐν σοὶ ἐστίν). Ведь когда твой помысел (ὁ ἐν σοὶ λογισμὸς) чист от всякого порока, свободен от страстей и отделен от всякой скверны, ты блажен по своей зоркости, потому что, очистившись, ты усмотрел незримое для неочистившихся и, отъяв вещественную мглу (τῆς ὑλικῆς ἀχλύος) от очей души (τῶν τῆς ψυχῆς ὀμμάτων), в чистом небе сердца (ἐν καθαρᾷ τῇ τῆς καρδίας αἰθρίᾳ) ясно видишь блаженное зрелище (τὸ μακάριον θέαμα). Что же именно? Чистоту, святость, простоту и все подобные светообразные отблески Божественной природы (τὰ φωτοειδῆ τῆς θείας φύσεως ἀπαυγάσματα), посредством которых созерцается Бог... Очистивший свое сердце от всякой тварности (πάσης τῆς κτίσεως) и от страстного расположения в собственной своей красоте (ἐν τῷ ἰδίῳ κάλλει) созерцает образ Божественной природы (τῆς θείας φύσεως τῆν εἰκόνα)»<sup>52</sup>.

Таким образом, через самопознание, а точнее через познание в себе характерных черт образа Божия, т.е. Божественной природы,

<sup>52</sup> De beat. VI // PG 44. Col. 1269C–1272C.

человек может достичь более точного познания Бога, чем через внешний мир. Кроме того, св. Григорий, подобно Августину, полагает, что через познание в себе образа Божия человек может частично познать и триединый способ Божественного бытия: из соотношения ума (νοῦς), слова (λόγος) и духа (πνεῦμα) в человеке можно частично уяснить отношения между Отцом, Сыном и Св. Духом в Боге<sup>53</sup>. Вместе с тем обращение души к самой себе и отпечатленному в ней образу Божию, очевидно, не является пределом богопознания; это есть лишь непереносимое условие для обращения души непосредственно к Самому Богу, т.е. для мистического богопознания<sup>54</sup>.

Согласно св. Григорию, состояние мистического богопознания достигается в результате последовательного восхождения души к Богу, состоящего из трех основных ступеней, в которых можно видеть еще один аналог «парадигмы Августина»:

- (1) *очищение* (κάθαρσις) = *отрешение* (ἀναχώρησις) души от страстей и материальных образов (= *extra nos*);
- (2) *восхождение* (ἀνοδος, ἀνάβασις) души через видимое к невидимому, умопостигаемому и сокрытому, к истинно Сущему (= *intra nos* и, отчасти, *supra nos*);
- (3) непосредственное *соединение* (ἀνάκαρσις) души с Богом, *приобщение* (μετουσία) к Нему и Его непосредственное *созерцание* (θεωρία) в экстазе и отрешении от всего чувственного и умопостигаемого (*supra nos*)<sup>55</sup>.

Вслед за Филоном Александрийским св. Григорий описывает эти три ступени богопознания на примере трех богоявлений пророку Моисею:

«Великому Моисею богоявление (ἡ τοῦ θεοῦ ἐπιφάνεια) началось посредством света (διὰ φωτός, Исх. 19:18); вслед за тем Бог беседует с ним в облаке (διὰ νεφέλης, Исх. 20:21); после же этого Моисей, став возвышеннее и совершеннее, видит Бога во

---

<sup>53</sup> См.: Or. Cat. 1–2; De op. hom. 5.

<sup>54</sup> См.: Daniélou. Op. cit. P. 229.

<sup>55</sup> См.: Ibid. P. 18–24.



мраке (ἐν γνόφῳ, Исх. 24:15–18). Вот что мы узнаем из этого: первое удаление (ἀναχώρησις) от ложных и заблуждающихся представлений о Боге есть переход от тьмы к свету (ἀπὸ τοῦ σκοτόυς εἰς φῶς). Более же внимательное постижение сокровенного, посредством видимого (διὰ τῶν φαινομένων) руководя душу к невидимой Природе (πρὸς τὴν ἀόρατον φύσιν), становится как бы неким облаком, которое, затеняя собою все видимое, руководит и приучает душу к тому, чтобы она обращала взор на сокрытое (πρὸς τὸ κρυφίον). Наконец, душа, шествуя через это к горнему (πρὸς τὰ ἄνω), насколько это доступно человеческой природе оставляя [все дальнее], вступает в святилище богопознания (ἐντὸς τῶν ἀδύτων τῆς θεογνωσίας), отовсюду будучи объята Божественным мраком (τῷ θείῳ γνόφῳ), в котором, поскольку все видимое и постигаемое оставлено во вне, созерцанию души остается только невидимое и непостижимое, в котором пребывает Бог (μόνον ὑπολείπεται τῇ θεωρίᾳ τῆς ψυχῆς τὸ ἀόρατόν τε καὶ ἀκατάληπτον, ἐν ᾧ ἐστὶν ὁ θεός), как говорит Слово [Божие] о законодателе: *Моисей вступил во мрак, где был Бог* (Исх. 20:21)<sup>56</sup>.

Согласно св. Григорию, когда наш ум, очищенный и просветленный, полностью отрешается от чувственных представлений и рассудочных понятий, прекращает всякую телесную и мыслительную деятельность, он вступает во «внутреннее святилище» (τὸ ἄδυτον, τὰ ἄδυτα, τὸ ἐνδότερον, что означает одновременно и внутреннюю, т.е. духовно-индивидуальную, и трансцендентную, т.е. сверхъестественную реальность), где непосредственно соприкасается с Богом:

«Познание благочестивой жизни сначала подобно свету для тех, в ком оно укореняется. Поэтому то, что считается противоположным благочестию, есть тьма (σκοτός), и избавление от тьмы происходит через причастие Свету (τῇ μετουσίᾳ τοῦ φωτός). Но ум (νοῦς), продвигаясь все дальше, увеличивая и совершенствуя свое внимание, достигает проницательного постижения сущего (τῆς τῶν ὄντων κατανοήσεως). И чем ближе он

<sup>56</sup> In Cant. XI // GNO. VI. P. 322.9–323.9.

к созерцанию (τῇ θεωρίᾳ), тем лучше видит, что Божественная природа незрима (τὸ τῆς θείας φύσεως ἀθεώρητον). Оставив все видимое (πᾶν τὸ φαίνόμενον) — не только то, что воспринимает чувство, но то, что представляется понятным рассудку, — он все время устремляется вглубь (πρὸς τὸ ἐνδότερον), пока любознательностью рассудка не достигнет незримого и непостижимого (πρὸς τὸ ἀθέατόν τε καὶ ἀκατάληπτον) и не узрит там Бога. Ведь в этом и заключается истинное познание Искомого и видение — в невидении (τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν), ибо Искомое превосходит всякое познание и окружено со всех сторон непостижимостью (τῇ ἀκαταληψίᾳ), как бы неким мраком (οἷόν τι τι γνῶφω)»<sup>57</sup>.

Таким образом, у св. Григория Нисского мы находим сходный с Августином путь мистического отрешения от внешнего и видимого и погружения во внутреннее и невидимое, где и происходит встреча с трансцендентным Богом. Но посмотрим, нет ли каких-либо еще более очевидных параллелей к мистической «парадигме Августина» в ранневизантийской богословской мысли.

4. *Аналоги «парадигмы Августина» в ранневизантийском богословии: Псевдо-Дионисий и св. Максим Исповедник.* Действительно, у двух ранневизантийских богословов — таинственного автора *Corpus Areopagiticum* (Псевдо-Дионисия) и св. Максима Исповедника — мы встречаем сходные с Августином представления о трехэтапном пути богопознания. Псевдо-Дионисий, будучи косвенным (или, по мнению некоторых, даже непосредственным) учеником неоплатоника Прокла, полагал, что каждое сотворенное сущее сообразно своей природе стремится вернуться к Богу как своей Первопричине и конечной цели:

«Именно из Блага все возникло и существует, будучи выведено из совершенной Причины, и именно в Нем все создано и было хранимо и содержимо как бы во всеобъемлющей глубине, и в Него все возвращается как в свой для каждого предел, куда все стремится: мыслящее и разумное — посредством познания

---

<sup>57</sup> V. Moys. I.162.7–163.8; см. также: Daniélou. Op. cit. P. 204–210.

(τὰ μὲν νοερὰ καὶ λογικὰ γνωστικῶς), чувственное — посредством чувств (αἰσθητικῶς), непричастное же чувствам — посредством врожденного движения жизненного стремления (τῆ ἐμφύτῳ κινήσει τῆς ζωτικῆς ἐφέσεως), а неживое и просто существующее (τὰ δὲ ἄζωα καὶ μόνον ὄντα) — лишь благодаря способности причастия бытию (τῆ πρὸς μόνην τὴν οὐσιώδη μέθεξι ἐπιτηδειότητι)<sup>58</sup>.

Поскольку человек отпал от «истинной благодати» (ἡ τῆς ὄντως ἀγαθότητος ὀλέθριος ἀποστασία)<sup>59</sup>, удалившись от единого Бога и обратившись к внешнему, множественному, материальному бытию, постольку его спасение Псевдо-Дионисий видит в «возвращении» (ἐπιστροφῆ) в первоначальное состояние простоты и единства с Богом, или, если воспользоваться его собственными словами, в переходе «от многого к единому» (ἀπὸ τῶν πολλῶν ἐπὶ τὸ ἓν)<sup>60</sup> и возвращении «в богообразную единицу» (εἰς θεοειδῆ μονάδα)<sup>61</sup>. Соединение души с Богом (ἔνωσις) происходит под действием «силы Божественного единства» (τῆ δυνάμει τῆς θεϊκῆς ἐνότητος) через отрешение человека от чувственно-феноменальной стороны бытия<sup>62</sup>. Бог «делает [человека] единым сообразно упрощающему единению» (ἐνοποιεῖ κατὰ τὴν ἀπλωτικὴν αὐτῆς ἔνωσιν)<sup>63</sup>. С этим процессом обращения души от внешнего множества к внутреннему единству Псевдо-Дионисий тесно связывает три познавательных движения души, которые он характеризует следующим образом:

«Существует круговое движение души (ψυχῆς κίνησις κυκλική), которое есть возвращение ее в самое себя от внешних предметов (εἰς ἑαυτὴν εἴσοδος ἀπὸ τῶν ἕξω) и единообразное сворачивание своих умственных способностей (τῶν νοερῶν αὐτῆς δυνάμεων ἢ ἐνοειδῆς συνέλιξις) как бы в некий круг (ὥσπερ ἓν τινὶ κύκλῳ), что дарует ей устойчивость, отвращает ее от

<sup>58</sup> Div. nom. IV 4; cp. I 5.

<sup>59</sup> Eccl. hier. III 11.

<sup>60</sup> Div. nom. XIII 3.

<sup>61</sup> Ibid. I 4; Eccl. hier. VI 3; Cael. hier. I 1.

<sup>62</sup> Div. nom. XIII 3; Myst. theol. I 3.

<sup>63</sup> Cael. hier. I 2.

множества предметов, находящихся вне ее (ἀπὸ τῶν πολλῶν τῶν ἕξωθεν αὐτὴν ἐπιστρέφουσα), и сначала сосредоточивает в самой себе (συνάγουσα πρῶτον εἰς ἑαυτήν), а потом, по мере того как душа становится единообразной, объединяет с единственно соединенными силами и таким образом приводит ее к Прекрасному и Благому (ἐπὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν χειραγωγούσα), Которое превыше всего сущего и [есть] Единое, Тождественное, безначальное и бесконечное.

По спирали же душа движется (ἑλικοειδῶς κινεῖται) тогда, когда соответствующим ей образом озаряется Божественными познаниями (τὰς θείας ἐλλάμπεται γνώσεις) — не интуитивно и одновременно, но логически и дискурсивно (οὐ νοερώς καὶ ἐνιαίως, ἀλλὰ λογικῶς καὶ διεξοδικῶς) и как бы посредством сложных и перемещающихся действий.

А по прямой (τὴν κατ' εὐθείαν) [душа движется] тогда, когда, не входя в себя и не будучи движима одной лишь интуицией (ἐνικῇ νοερότητι) — ведь это, как я сказал, есть [движение] по кругу, — она выходит вовне к тому, что вокруг нее (πρὸς τὰ περὶ ἑαυτὴν προῖούσα), и затем извне, как бы от неких разнообразных и множественных символов, возводится к простым и цельным умозрениям (ἀπὸ τῶν ἕξωθεν ὥσπερ ἀπὸ τινων συμβόλων πεποικιλμένων καὶ πεπληθυσμένων ἐπὶ τὰς ἀπλᾶς καὶ ἠνωμένας ἀνάγεται θεωρίας)<sup>64</sup>.

Как представляется, перед нами все три этапа «парадигмы Августина», правда описанные в обратном и несколько смешанном порядке:

- (3) «круговое движение» души извне вовнутрь (*intra nos*) и затем — вверх, к Единому, Благому и Прекрасному (*supra nos*);
- (2) «движение по спирали» — от посылок к следствиям посредством логических операций (одновременно и *extra nos*, и *intra nos*);
- (1) «движение по прямой» через внешние многообразные символы к простым и единым умозрениям о Боге (*extra nos*).

<sup>64</sup> Div. nom. IV 9.

Это представление о трех видах познавательного движения души у Псевдо-Дионисия дополняется учением о трех последовательных духовно-интеллектуальных процессах: «очищения» (κάθαρσις), «просвещения» (φωτισμός), «совершенствования» (τελείωσις)<sup>65</sup>, — в которых, как мы полагаем, также можно видеть аналог «парадигмы Августина». Согласно Псевдо-Дионисию, «очищение» есть освобождение души путем абстракции от всего внешнего, чувственно-материального содержания, чуждого сущности души<sup>66</sup>; от всяких «разделений» (διακρίσεις), отвращающих ее от Божественного единства<sup>67</sup>. «Просвещение» состоит в обращении души внутрь себя и озарении ее Божественным светом, т.е. знанием Божественных имен-атрибутов. Наконец, «совершенство» составляет последний этап мистического погружения души в тайны Божества, или состояние мистического познания, когда ум человека, достигший вершины созерцания, проникает в тайны внутренней Божественной жизни и приобщается Божеству. Вот краткое описание всех трех этапов в «Небесной иерархии»:

«Очищаемые, по моему мнению, должны становиться совершенно чистыми и чуждыми всякой инородной примеси (ἀμιγείς ἀποτελεῖσθαι καθόλου καὶ πάσης ἡλευθερωῶσθαι τῆς ἀνομοίου συμφύσεως); просвещаемые должны исполняться Божественным светом, возводимые чистейшими очами ума до созерцательного состояния и силы (ἀποπληροῦσθαι τοῦ θείου φωτός πρὸς θεωρητικὴν ἔξιν καὶ δύναμιν ἐν πανάγνοις νοὸς ὀφθαλμοῖς); наконец, совершенствуемые, отвращаясь от несовершенного, должны становиться участниками совершенного знания священных предметов созерцания (μετόχους ... τῆς τῶν ἐποπτευθέντων ἱερῶν τελειωτικῆς ἐπιστήμης)»<sup>68</sup>.

Согласно Псевдо-Дионисию, последний этап мистического восхождения состоит в непосредственном внутреннем «ощущении» Бога, в таинственном «прикосновении» (συνάπτεισθαι) к Нему и «погружению» (εἰσδύειν) в Него. В этот момент, когда человеческая

<sup>65</sup> Cael. hier. III 2–3; VII 3.

<sup>66</sup> Ibid. III 3; Div. nom. XIII 3.

<sup>67</sup> Eccl. hier. II 3:5.

<sup>68</sup> Cael. hier. III 3.

мысль отрешится от всего, от всяких представлений и образов, погрузится во «мрак таинственного молчания» (τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνώφον)<sup>69</sup>, в состояние полного «безмыслия» (ἀλογία παντελῆς καὶ ἀνοησία)<sup>70</sup> и прекращения всякой мыслительной деятельности (τῆ πάσης γνώσεως ἀνενεργησία), в этот момент очищенный и восхищенный (τῆ καθαρῶς ἐκστάσει) ум человека непосредственно может соприкоснуться и осязать Бога. Вне себя и всего окружающего, погруженный в таинственный мрак неведения, он весь пребывает в Том, Кто выше всего; освобождаясь от всякого познания, он соединяется с совершенно Непознаваемым, познавая Его помимо и сверх естественных действий ума и соединяясь с Ним «превосходящим ум единением» (τῆς ὑπὲρ νοῦν ἐνώσεως)<sup>71</sup>. Такое состояние души Псевдо-Дионисий, подобно св. Григорию Нисскому, описывает как «иступление» (ἔκστασις), «покой» (ἀνάπαυσις, στᾶσις), «безмолвие» (ἡσυχία) и «духовное опьянение» (μέθη). В этот момент человек возвращается в первоначальное состояние простоты и единства с Богом и соединяется с Ним настолько, насколько для него это возможно (καθ' ὅσον καὶ ἡμῖν ἐκεῖνω συνάπτεσθαι δυνατόν), тем самым достигая «обожения» (θέωσις)<sup>72</sup>.

Наконец, еще один близкий аналог мистической «парадигмы Августина» мы встречаем у такого глубочайшего византийского богослова, как св. Максим Исповедник. Разделяя в целом общеплатоническое различие между чувственным и умственным познанием как между познанием ложным и истинным, а также учение о «сверхумном единении» как конечной стадии духовного совершенства и мистического единства с Богом, св. Максим развивает свое оригинальное учение о трех движениях души, тесно связанных, во-первых, с ее когнитивными способностями и, во-вторых, с предметами ее познания. Согласно св. Максиму, человеческая душа обладает тремя основными познавательными способностями: *умом*, *разумом* (т.е. *дискурсивным рассудком*) и *чувством* (νοῦς, λόγος, αἴσθησις)<sup>73</sup>, которым соответствуют свои особые познавательные движения:

<sup>69</sup> Myst. theol. I 1.

<sup>70</sup> Ibid. III.

<sup>71</sup> Div. nom. I 4; Myst. theol. I 1; I 3; Ep. 5.

<sup>72</sup> Div. nom. XIII 3.

<sup>73</sup> См.: *Maxim. Confess. Ambigua ad Ioannem* (8) // PG 91. Col. 1116.

«Πросωφенненне благодатью [говорят], что душа имеет три главных движения, сводимые к одному: согласно уму (κατὰ νοῦν), согласно разуму (κατὰ λόγον) и согласно чувству (κατὰ αἴσθησιν). И первое [движение] — простое и неизъяснимое, согласно которому душа, непостижимо двигаясь вокруг Бога (ἀγνώστως περὶ Θεὸν κινουμένη), никоим образом ни из чего сущего не познает Его из-за [Его] превосходства. Второе же — сообразно причине, определяющей непознанное (κατ' αἰτίαν ὀριστικὴν τοῦ ἀγνώστου); двигаясь этим движением в природной сфере (φυσικῶς κινουμένη), душа прилагает свою познавательную деятельность ко всем природным и формообразующим смыслам того, что познается только по отношению к своей причине (τοὺς ... φυσικοὺς πάντας λόγους τοῦ κατ' αἰτίαν μόνον ἐγνωσμένου μορφωτικοῦς ὄντας). А третье [движение] — сложное (τὴν δὲ σύνθετον), согласно которому душа, соприкасаясь с внешними предметами (τῶν ἐκτὸς ἐφαπτομένη), от них, словно от неких символов (ὡς ἐκ τινῶν συμβόλων), запечатлевает на себе смыслы видимых предметов (τῶν ὀρατῶν τοὺς λόγους). Благодаря этому [святые], благородно [следуя] по истинному и безошибочному пути согласного с природой движения (κατὰ τὸν ἀληθῆ καὶ ἄπταιστον τῆς κατὰ φύσιν κινήσεως τρόπον), преодолели препятствия настоящего века, посредством разума (διὰ μέσου τοῦ λόγου) возведя к уму чувство (τὴν μὲν αἴσθησιν ... πρὸς τὸν νοῦν ... ἀναβιβάσαντες), обладающее одними лишь простыми духовными смыслами чувственных предметов (ἀπλοῦς ... τῶν αἰσθητῶν πνευματικῶς λόγους ... μόνους); разум же (τὸν δὲ λόγον) единообразно в одном простом и нераздельном разумении соединив с умом, содержащим в себе смыслы сущих (πρὸς τὸν νοῦν τοὺς τῶν ὄντων ἔχοντα λόγους); а ум (τὸν δὲ νοῦν), совершенно отрешенный от движения вокруг всех сущих (τῆς περὶ τὰ ὄντα πάντα κινήσεως καθαρῶς ἀπολυθέντα) и упразднившийся от самого своего естественного действия (αὐτῆς τῆς καθ' αὐτὸν φυσικῆς ἐνεργείας ἡρεμοῦντα), принесли Богу, и в нем, всецело собравшись к Богу, удостоились целиком раствориться во всецелом Боге через посредство Духа (ὀλικῶς πρὸς Θεὸν συναχθέντες, ὅλοι ὄλω Θεῷ ἐγκραθῆναι διὰ τοῦ Πνεύματος

ἡξιώθησαν), нося в самих себе, насколько это возможно людям, весь образ Небесного (1 Кор. 15:49), и настолько привлекли к себе Божественный облик (ἐλξαντες τῆς θείας ἐμφάσεως), насколько, если позволено будет так сказать, и сами, будучи привлечены, сочетались с Богом (αὐτοὶ τῷ Θεῷ συνετέθησαν)»<sup>74</sup>.

Указанные здесь св. Максимом три познавательных движения души очень близко напоминают не только три движения души у Псевдо-Дионисия<sup>75</sup>, но и три этапа мистической «парадигмы Августина». В самом деле, согласно св. Максиму, сначала душа посредством чувственных восприятий соприкасается с внешними предметами (τῶν ἐκτός) и познает в них, словно в неких символах (ὡς ἔκ τινων συμβόλων), логосы (τοὺς λόγους), т.е. рациональные принципы или смыслы внешних предметов, отражающие тройственную Божественную активность в мире, точнее следы Бога как Творца, Промыслителя и Судии всех сущих<sup>76</sup>. Затем душа обращается к самой себе и открывает в себе относящиеся к ней логосы добродетелей и совершенств, в которых отражается Бог как Первопричина души и ее устройства; сущность же Его остается для нее непостижимой. Наконец, душа, сведя два первых движения к третьему — «простому и неизъяснимому», которым она «непостижимо» движется «вокруг Бога» (περὶ Θεόν), хотя и не может познать Его сущность из-за Его беспредельного превосходства, тем не менее может, успокоившись от своей естественной познавательной деятельности, настолько к Нему приблизиться, что как бы «растворится» в Нем (Θεῷ ἐγκραθῆναι), т.е. соединится с Ним целиком и полностью, приняв в саму себя всецелого Бога, насколько Бог принял ее в Себя<sup>77</sup>.

5. *Заключение.* Мы видели, что Августин впервые в истории патристической мысли теоретически осмыслил и вербально оформил

<sup>74</sup> Ibid. Col. 1112–1113.

<sup>75</sup> См., например: Gersh S. From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. Leiden, 1978. P. 253, n. 229; Louth A. St Maximus the Confessor. L., N. Y., 1996. P. 204, n. 7.

<sup>76</sup> См.: Ambigua ad Ioannem (23) // PG 91, 1132–1136.

<sup>77</sup> См. также: Ambigua ad Ioannem (2) // PG 91, 1084; 1088; (23) // PG 91, 1137; (103) // PG 91, 1308 и др.



ключевую тенденцию христианской мистики, заключающуюся в представлении о постепенном духовно-интеллектуальном восхождении человеческой души к Богу, состоящем из *трех основных ступеней, или этапов: внешнего, внутреннего и высшего*, — когда от внешнего богопознания мистик переходит к внутреннему самопознанию (*извне вовнутрь*), а от него к непосредственному мистическому познанию Бога (*изнутри вверх*). Как мы показали, аналоги этого учения, которое мы назвали мистической «парадигмой Августина», в изобилии можно встретить в современной греческой и ранне-византийской богословской мысли. Действительно, учение Великих Каппадокийцев о познании Божественных энергий, о самопознании как средстве богопознания, наконец, о непосредственном мистическом духовном союзе души с Богом впоследствии нашло свое прямое продолжение в учении таких теоретиков восточнохристианского мистицизма, как Псевдо-Дионисий и св. Максим Исповедник. У Псевдо-Дионисия путь мистического восхождения приобрел четкую тринитарную структуру, описываемую в терминах «тройственного движения души»: по прямой (*извне*), по спирали (*извне и вовнутрь*) и по кругу (*вовнутрь и вверх*), а также в терминах тройственного процесса «очищения», «просвещения» и «совершенствования». Наконец, св. Максим Исповедник добавил к этому свою интерпретацию «тройственного движения» души с опорой на три ее базовых познавательных способности: *чувство, разум и ум*, которым свойственны свои движения, открывающие душе Бога во внешнем мире через символы, во внутреннем — через логосы добродетелей и, наконец, в сверхъестественном и сверхумном мистическом слиянии с Ним. В этом последнем моменте «трансцендирования» интеллектуальной сферы и глубинном апофатизме богопознания заключаются определенные отличия мистической «парадигмы» греко-византийских богословов от «парадигмы Августина», что вместе с тем никак не отменяет их бесспорного сходства как в целом, так и в основных деталях.

Однако мы не имеем никаких оснований говорить о влиянии богословской мысли Августина на греческих Отцов Церкви и даже византийских авторов, по крайней мере до XIII в. Поэтому единственное объяснение такой близости их мистико-аскетического учения к учению Августина заключается в рецепции как западным, так

и восточным христианством неоплатонических идей, в частности платиновской теории умственного познания, в основе которой лежит убеждение в том, что каждой человеческой душе присуща врожденная способность к самопознанию и духовно-интеллектуальному возвращению из чувственно-материального мира к своему первоначалу — Единому, — убеждение, которое Плотин выразил в своей знаменитой формуле, завершающей его *Эннеады*:

«Таков образ жизни богов и божественных и блаженных людей: отрешение от чуждых предметов этого мира, [духовная] жизнь, лишенная чувственных удовольствий, бегство единого к Единому (φυγή μόνου πρὸς μόνον)»<sup>78</sup>.

### Библиография

- Canévet M.* Grégoire de Nysse // Dictionnaire de spiritualité. P., 1967. Т. 6.
- Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. P., 1944.
- Gersh S.* From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. Leiden, 1978.
- Harmless W.* Mystics. Oxford; N. Y., 2008.
- Henry P.* La vision d'Ostie. P., 1938.
- Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford; N. Y. 1981.
- Louth A.A.* St Maximus the Confessor. L., N. Y., 1996.
- McGinn B.* The Foundations of Mysticism. N. Y., 1994.
- The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine / Ed. K. Pollmann, W. Otten. Oxford; N. Y., 2013.
- Sullivan J.E.* The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence. Du-  
buque (Iowa), 1963.

---

<sup>78</sup> *Plotin.* Enn. VI 9.11.