

АВГУСТИН УЧИТЕЛЬ

ЭЛЕМЕНТЫ ОТРИЦАТЕЛЬНОГО БОГОСЛОВИЯ В МЫШЛЕНИИ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА

Значение отрицания в познании Бога не обязательно связано с «мистическим богословием», каким представлено оно автором дионисиевского «Корпуса». Даже у самого святого Дионисия Ареопагита путь отрицаний, хотя и доходит до кульминации в «незнании, которым мы познаем за гранью разума»¹, ведет не только к одному лишь экстатическому соединению; он является также умозрительным (или спекулятивным) догматическим методом (описания. — *Ред.*) Божественной трансцендентности². Обобщая, мы можем сказать, что всякое религиозное мышление, в той мере, в какой оно себя таковым сознает, стоит перед необходимостью прибегать к отрицаниям, будь то в целях достижения недостижимого, превосходя само себя в сопровождаемой диалектикой естественной мистике, или оставаясь в рамках сущностного богословия, оно преобразовывает метод «превосходств» и принцип аналогий в способ, который в самих концепциях, им используемых, указывает на трансцендентность Бога, «ускользающую» от концептуального познания. Если Фома Аквинский мог придать дионисиевскому апофатизму некий новый смысл, из которого не вытекало «первичное превосходство бытия», то потому именно, что употребление отрицаний, к которому принуждает идея трансцендентного Бога, не является исключительно характерным лишь для тех, кто Бога превозносит над бытием.

Элементы негативного богословия не обязательно ограничиваются более или менее христианизированной плотинской традицией. Впрочем, роль апофазы отнюдь не тождественна и у самих столь между собой несхожих последователей Плотина, какими были, например, Марий Викторин, блаженный Августин или Дионисий. Для Викторина Бог есть преимущественно Единое, предшествующее бытию целостное Предсущее — *totum Proov*, тогда как Иисус — целостное Сущее³. Троица есть следствие (*effect*) причины, которой Бог Сам Себя воспроизводит как Бытие: «До исхождения вовне нет ни Отца, ни Сына, но только Само Единое»⁴. Хотя Марий более близок Плотину, нежели автор «Ареопагитик», у него общим с Дионисием является то, что оба они видят в Боге начало сверхбытийное, чего никак нельзя сказать об Августине. Но в то время, как у латинского переводчика «Эннеад», несмотря на защищаемую им против арнаев единосущность, «зияние» между Богом — Единое — и явленным в Логосе Богом — Бытие — представляется нам почти непреодолимым, у Августина и Дионисия демар-

Augustinus Magister. Etudes Augustiniennes (pp. 575—581). Congrès International Augustinien, Париж, 21—24 сентября 1954 года. Пер. В. А. Рециковой.

кационная линия проходит между Единосущной Троицей и Ее тварными следствиями, или «эффектами», с той разницей, что Ареопагит настаивает на «сверх (υπερ)-сущности Богочалия», тогда как Августин видит превосходство «Само-Бытия»⁵. Вне Своего бытия Бог есть прежде всего Бог апофазы. Нет ничего удивительного в том, «что столь дорогое Плотину богословие отрицаний во всей своей силе наличествует уже у Марии Викторина⁶, прежде чем победоносно войти в христианскую литературу в писаниях предполагаемого ученика апостола Павла. Однако, хотя и в более скромной форме, апофаза достаточно явлена у Августина для того, чтобы можно было говорить по крайней мере о некоторых элементах отрицательного богословия в его религиозной мысли.

В написанном еще в период оглашения (сочинении. — *Ред.*) «О порядке»⁷ (впоследствии престарелый епископ Иппонский в своих «Ретракциях»⁸ строго осудит этот труд за преувеличенное значение наук человеческих) Августин, еще питавшийся тогда интеллектуальной пищей, которую находил в «книгах платоников», устанавливает план изучения⁹ двух вопросов, занимавших его в течение всей его жизни, — человеческая душа и Бог: «первый — для учащихся, второй же — для ученых»¹⁰. Чтобы быть в состоянии касаться этих вопросов, следует не только избегать вещей преходящих, но также знать, что есть небытие, бесформенная материя, бездушное оформленное тело, форма в теле, пространство, время, движение в пространстве, перемена, длительность, вечность¹¹, что означает находиться ни в пространстве, ни во времени и, наконец, что значит нигде не быть и тем не менее ни в чем не отсутствовать. Если ничего из всего этого незнающий не сможет сказать душе, не впадая в грубейшие ошибки, то тем более не окажется он способным затронуть вопрос о Боге «Всевышнем, Том Боге, Который лучше познается незнанием»¹². Такой «порядок изучения» мудрости человеческой должен одарить нас способностью понимать «порядок вещей», понуждая к различению двух миров (чувственного и умозрительного)¹³ и Самого Творца вселенной, «о Котором нет в душе никакого знания, кроме незнания того, каким образом Его познавать»¹⁴. Эти «апофатические» заявления чрезвычайно точны. Необходимо отметить, что первое из них возникает к концу прогрессирующего познания, начинающегося с понятия небытия и поднимающегося сквозь все модулы изменяющегося бытия к бытию внепространственному, к вневременному, чтобы достичь того «быть и не быть» во всяческом «и нигде не быть, и нигде не отсутствовать»¹⁵, которое равным образом можно приложить как к душе в ее соотношении с телом, так и к Богу в Его отношении ко вселенной. Однако именно здесь и проявляет себя то незнание ученых¹⁶, то «лучше познается незнанием»¹⁷, которое придает всему восходящему движению (порядку вещей)¹⁸ оттенок негативный: знание тварной реальности помогает нам обнаруживать наше незнание по отношению к Богу, отбрасывая всё то, что не есть Бог. Второе заявление незнания подчеркивает негативную пользу наук: если, уразумев порядок вещей и наивысшее место, занимаемое в них душой, «ученые» не находят в душе никакого положительного знания о Боге, то это свойственное душе человеческой незнание есть, по крайней мере, некое знание того, каким образом должна душа «не знать» Самого Родителя вселенной¹⁹, чтобы смочь отличать Его от самой себя и всякой иной

реальности, которую Он превосходит. Незнание по отношению к Божественному Бытию в сочинении «О порядке»²⁰ есть негативная иннанка знания бытия тварного: мы доходим до способности отличать Бога от всего, что Он не есть, но не можем сказать, что Он есть в Себе Самом.

Никак нельзя сказать того, чтобы в трудах блаженного Августина отсутствовали выражения, восхваляющие незнание. Так, отвечая Исихию на его вопрошение о последних временах, епископ Иппонский, высказав свое мнение и заканчивая письмо, добавляет: осторожное незнание предпочтительнее ложного знания²¹. В Слове 30-м²² он скажет, что исповедание незнания есть степень знания, а в другом месте²³ он назовет незнание «матерью восхищения». Однако августиновское незнание отнюдь не исключает какого-либо разумного знания о Боге: «Ибо такова сила истинной Божественности, что не может всецело и вполне укрыться от разумного творения, уже пользующегося разумом» («На Евангелие от Иоанна») ²⁴. Если никому не дозволяется знать Бога, как Он есть²⁵, так же недопустимо не знать о Его существовании: во всем сокрытый²⁶ Бог также во всем обнаруживается²⁷. Он достаточно известен для того, чтобы желали Его найти, достаточно неизвестен для того, чтобы Его искали в непрестанно растущем желании. Действительно, в своей жажде познать Истину, дающую нам блаженство, мы каким-то образом должны ее уловить, чтобы она как-то уже присутствовала в нашей памяти. В этом вся августиновская «поэтика» «памяти настоящего» — христианизированный платоновский «анамнезис», но на этом учении мы здесь останавливаться не можем²⁸. Отметим лишь следующее: без Источника Истины, научающего мысль и остающегося тем не менее для души трансцендентным, путь отрицаний был бы немислим. «Ты, который еще не познал Бога, откуда ты узнал, что ничего не знаешь подобного Богу?»²⁹. Августин задает себе этот вопрос уже в 387 году в своих «Беседах с самим собой»³⁰. Сам Бог, о Котором он скажет в другом месте: «Ведь Ты внутренне внутреннейшего моего и превыше высшего моего»³¹, принуждает мысль отбросить все то, что не есть Он, и предпочесть «благочестивое незнание» «высокопарному знанию». «Мы говорим о Боге; что удивительного, что ты не понимаешь? Если же понимаешь, то это не Бог»³².

Сокровеннейшая глубина нашей памяти³³ не сообщает мысли никакого положительного знания о Божественном Бытии. Однако она предлагает нам чрезвычайно четкий негативный критерий для того, чтобы позволить судить обо всем, что может быть сказано о Боге, «если вообще что-либо может быть о Нем подобающим образом сказано устами человеческими»³⁴. В сочинении «О христианском учении»³⁵ блаженный Августин раскрывает рациональную неадекватность между человеческим словом и глубинным, таящимся в нас чувством всепревосходства Божественного. «Сказали ли мы что-нибудь и произнесли ли что-нибудь достойное Бога? Совсем нет... Я чувствую, что только хотел что-то сказать; если же сказал, то не то, что сказать хотел, не впадая в плачевные противоречия»³⁶. Такой недостаток в средствах выражений лишает нас возможности говорить даже о Божественной неизреченности. «И происходит какая-то битва слов, ибо если неизреченно то, о чем нельзя [ничего] сказать, то не неизреченно то, о чем можно сказать хотя бы то, что оно неизреченно. Эту битву слов следует скорее избе-

гать молчанием, нежели примирять речами»³⁷. И тем не менее Бог допускает служение человеческого слова: если два слога слова Бог³⁸ и не дадут о Нем познания, тем не менее, когда звук этот доходит до нашего слуха, он побуждает всех, знающих латинский язык, возносить свои мысли к Природе Всепревосходящей и Бессмертной. «Он мыслит так, что мышление пытается достигнуть чего-то Такого, лучше и выше Которого нет ничего»³⁹.

Даже в молитве слова наши недостаточны, «ибо, по слову апостола Павла, мы не знаем, о чем молиться, как должно» (Рим. 8, 26), но Дух Святой подвизает нас на «неизреченные воздыхания», вдохновляя желать реальности, еще нам неведомой. «Ибо как говорят о том, как желают того, чего не знают?»⁴⁰. Даже и здесь необходима «негативная» внутренняя установка для того, чтобы отбросить всяческие понятия, оказывающиеся неадекватными тому, чего мы должны искать в молитве: «Что и как есть, мы не можем об этом мыслить и уж, конечно, не знаем, но всё, что бы ни пришло на ум мыслящему об этом, мы отбрасываем, отвергаем, не принимаем, знаем, что это не То, Что мы ищем, сколь бы ни были мы далеки от знания, каково Оно»⁴¹. И блаженный Августин добавляет: «Значит, есть в нас некое, так сказать, ученое незнание, но наученное Духом Божиим, подкрепляющим наши немощи»⁴². «Ученое незнание»⁴³ в письме к Пробе (около 412 г.) хотя и не является термином мистического боговедения, но его религиозный смысл более глубок и богат, нежели «незнание ученых»⁴⁴. Внушенный Духом, оно принуждает нас не только к признанию Божественной трансценденности путем проникающего в порядок тварной вселенной философского умозрения, но — в обращении к Богу в молитве — к превосхождению над всем, что способен сформулировать ум человеческий.

Блаженный Августин находит этот призыв к негативному превосхождению всего в известных выражениях Священного Писания. Он говорит, что библейский антропоморфизм может приводить в негодование только тех, кто еще воображает, что могут быть найдены слова, соответствующие неизреченному Величию. Но здесь, чтобы их в этом разубедить, действует Божественная педагогика в своем Боговдохновенном Писании: «Святой Дух, внушая понимающим людям то, сколь неизреченно Высочайшее Божие (произволение. — *Ред.*), пожелал воспользоваться также теми словами, которые у людей обычно считаются недостатками, дабы этим указать, что даже то, что люди, по своему мнению, говорят более или менее достойно Бога, недостойно величия Того, для Кого более подобало бы поучительное безмолвие, нежели любой человеческий голос» («Против Ариманта») ⁴⁵. Эти выражения, которые мы считаем плохими и совершенно к Богу не приложимыми, раскрывают нам, что даже слова Священного Писания, кажущиеся нам вполне соответствующими Божественному величию, в сущности только лишь приспособлены к уровню человеческого разумения. Это означает, что и их следует нам превзойти тем же образом, как превзойдены были и выражения, явно не подходящие. «Поэтому более ясному уму надлежит превзойти и это, так же как любым умом превзойдено то»⁴⁶.

Если Имена, приложенные в Священном Писании к Богу, и должно «трансцендировать разумением более чистым», то существует одно Имя, которое превзойти немислимо, Имя, обозначающее предел негативного мысленного восхождения. Это Имя открыто Моисею: «Аз есмь Сый»

(по-русски — Суший) (Исх. 3, 14)⁴⁷. Действительно, это Имя Самого Сущего, первичное Божественное Имя, закрыто тварному уму, потому что оно указывает в Боге на то, что Он есть: «Аз есмь Тот, Кто есмь», как бы и не было ничего другого. «Было ли бы у Тебя Само Имя Бытия, если бы что-либо другое в сравнении с Тобою оказалось истинно сущим?»⁴⁸. Но ничто тварное не бытийствует истинно, поскольку быть истинно значит быть непреложно самим собой. «Быть есть Имя Неизменности»⁴⁹. «Бытие, Истина, Неизменность, Вечность»⁵⁰ для блаженного Августина совпадают в вечно-настоящем, выраженном словом «есть»⁵¹. Итак, он может сказать: «Вечность есть сама Сущность Бога, не имеющая ничего непостоянного: там нет ничего предшествующего, как если этого еще не будет. Там есть только то, что Есть... Велико это Есть, великое Есть. Что человек по отношению к Нему? Кто постигает это Быть?»⁵². Но Бог укрепляет человеческую хрупкость: «Ты услышал, что я в своем мнении, услышь и то, что я благодарю Тебя»⁵³. Недостижимое в своей неизменности Сущее есть также «Бог Авраама». Это Имя снисхождения есть Имя Превечного Слова, Которое сотворило время и во время входит. «Хотя Оно есть Жизнь Вечная, Оно рождено и во времени, призывая временных, соделовав их вечными»⁵⁴. Это то, чего тщетно искал молодой Августин в «Эннеадах», — Бога Превечного, Который входит во время, чтобы дать временным соучастие в Своей вечности, чтобы их «увечковечить», сообщая им бытие неизменяемое. Но можем ли мы, будучи еще на земле, обрести опыт подобного блаженного состояния, к чему Воплотившееся Слово и призвало изменчивые существа, которые никогда «не суть то», что они суть, ибо не знают иного настоящего, кроме как настоящего моментального, точки перехода будущего в прошедшее?

Искать богопознания означает искать блаженства. Поэтому, если тварный ум и остается совершенно неспособным к постижению Бога в том, что Он есть, он тем не менее обретает великую усладу, когда он Богу каким-то образом соприкасается, Его достигает⁵⁵. Слово *attingere* обретает здесь значение «прикосновения». «Кто же очами сердца постигает Бога? Достаточно, чтобы коснуться, если чисто око. Если же касается, то касается неким бестелесным и духовным прикосновением, если притом чист, всего, однако, не постигает»⁵⁶. Подобное «духовное прикосновение», хотя и исключает постижение, не есть ни мысленный переход в мистическом неведении «за грани разума», ни начало бесконечного «шествия в путь». Это, наоборот, предел апофатического незнания, ибо, хотя свет истинного познания и не обретен, но он «схвачен» в преходящем и временном контакте тварной мысли с превечно настоящим Божиим. Несмотря на такие термины, как «око сердца», «видит сердце»⁵⁷, подобное духовное соприкосновение, предполагающее сотрудничество охваченных благодарностью способностей человека, совершается мысленно. Именно пребывая предпочтительно в «регистре Истины», и скажет блаженный Августин об этой встрече с Существом Неизменным: «Не иди наружу, вернись в самого себя; во внутреннем человеке обитает Истина. И если найдешь свою природу изменчивою, превзойди и самого себя... Итак, стремись туда, откуда светит Сам Свет разума»⁵⁸. На этом пути богопознания негативным критерием является непреложность Истинного Бытия: «В сфере духовного всё непостоянное, что встречается мысли, да не сочтется Богом. Ибо, когда

мы у этой глубины воздыхаем о Той величайшей Высоте, немалая часть знания, если мы, прежде чем сможем узнать, что есть Бог, могли бы уже знать, что Он не есть»⁵⁹. Это незнание на мгновение будет пронзено молнией разумной интуиции, когда душа услышит: Бог есть Истина. «Не ищи, что есть истина: тотчас возникнут мгла телесных образов и облака мечтаний и нарушат ясность, воссиявшую тебе в первое мгновение, когда я сказал: Истина. И в этом первом мгновении, когда тебя, словно блистание, касается, когда говорится: Истина, пребывай, если можешь; но ты не можешь, потому что соскальзываешь на обыкновенное и земное»⁶⁰.

Это «блистание» нетварной реальности, овевающее сознание мгновенным прикосновением, напоминает и платоновскую *ἐξαιφνης*⁶¹, и молнию, внезапно освещающую высшую часть души⁶², и «вдруг, словно в некоем блистании пролетающую искорку, которую мы слегка лишь затронуть»⁶³. Вся мистическая проблематика блаженного Августина зависит от толкования этого «прикосновения». Однако он не определяет его природы ни в приведенных нами текстах, ни в описании экстаза Остии⁶⁴, в которых мы находим те же выражения: восходящее обозрение мира внешнего; вхождение в самого себя и переход за грань души; «и входим в свой ум и превосходим его»⁶⁵; вечно-настоящее и мимолетное прикосновение («слабо касаемся ее целостным прикосновением сердца») ⁶⁶ — в «мгновенной мысли» Вечной Премудрости⁶⁷; «быстрою мыслью касаемся Вечной Премудрости, пребывающей над всем», и, наконец, возвращение к человеческому слову, которое начинается и кончается⁶⁸. Вне этого «момента разумения»⁶⁹ этих «начатков Духа», дающего познание того, что будет Жизнь Вечная, мы обречены на «ученое незнание», которым Тот же Дух научает нас превосходить все то, что может быть сказано или помыслено о Существовании Божественном, сообщая нам желание бесконечного видения «Вечности, которая есть сама Субстанция Бога».

Подобранные нами тексты свидетельствуют, что блаженному Августину богословие отрицаний не было чуждо. Путь апофатический в его мысли не стал ни этапом умозрения «путем превосходств», ни «мистическим богословием», когда высшее незнание становится познанием Бога в Нем Самом. Августиновское «ученое незнание» имеет совершенно иное назначение. Необходимо дождаться переводов на латинский Дионисия Скота Эригены, возрождения плотинновской тематики у Марии Викторина и в образе мыслей некоторых последователей Гильберта из Поррей⁷⁰ и еще других влияний, перешедших в течение XII в. за Пиренеи, чтобы элементы отрицательного богословствования блаженного Августина в обрамлении новых контекстов обрели «сумрачный» свет мистической апофазы.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *J. Migne*. PG, t. 3, col. 1000—1001.

² Этот умозрительный аспект дионисиевского богословствования был показан в этюде М. Н.—*Ch. Puech*, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et la tradition. Etudes Carmelites*, XXIII, vol. II, p. 33—35. См. также наш очерк: *Ténèbre et Lumière dans la connaissance de Dieu («Мрак» и «Свет» в познании Бога)* («ЖМП», 1968, № 9, с. 61—67).

³ *Totum òv (J. Migne. PL, t. 8, col. 1021 a)*.

⁴ *Neque Pater, neque Filius, ante agressum foras, sed Unum Ipsum Solum (ibid., ccl. 1132 b)*.

- ⁵ De „l'Être Mème“.
- ⁶ P. Henry. Plotin et l'Occident. Louvain, 1934, p. 61.
- ⁷ De ordine.
- ⁸ Retractationes.
- ⁹ Три аспекта: религиозный, нравственный и интеллектуальный — порядок изучения познания (ordo studiorum sapientiae) этого был выдвинут М. N.—I. Marroub (St. Augustin et la fin de la culture antique. Paris, 1937, p. 174—186).
- ¹⁰ Prima est illa discentibus, ista iam doctia.
- ¹¹ Aevum.
- ¹² De summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo (*J. Migne. PL, t. 32, col. 1075*).
- ¹³ См. Retractationes (*J. Migne. PL, t. 32, col. 588*).
- ¹⁴ Cuius nulla est in anima, nisi scire quomodo cum nesciat (*ibid., col. 1017*).
- ¹⁵ Et nusquam esse et nusquam non esse.
- ¹⁶ Docti.
- ¹⁷ Scitur melius nesciendo.
- ¹⁸ Ordo rerum.
- ¹⁹ Ipsum parentem universitatis.
- ²⁰ De ordine.
- ²¹ Ep. 197 (*J. Migne. PL, t. 33, col. 901*).
- ²² *Ibid., t. 38, col. 1382*.
- ²³ «Исповедь», XIII, 21, 30.
- ²⁴ Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae rationali, iam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi (In Ion. Evang., tr. 106, c. 17, 4.—*J. Migne. PL, t. 35, col. 1910*).
- ²⁵ Ut est.
- ²⁶ Ubique secretus.
- ²⁷ На Пс. 74 (*J. Migne. PL, t. 36, col. 952*).
- ²⁸ См. прежде всего места из De Trinitate, X, 1—2; XV, 21, 40—41 (*J. Migne. PL, t. 42, col. 971—975, 1088—1089*) и удивительные страницы М. Э. Жильсона в: Introduction a l'Etude de Saint Augustin, 20, ed. 1943, p. 94—140, 293—295.
- ²⁹ Qui nondum Deum nosti, unde nosti nihil te nosse Deo simile?
- ³⁰ Soliloques.
- ³¹ «Исповедь», III, 6, 11 a: Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.
- ³² De Deo loquimur, quid mirum sinon comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus (*J. Migne. PL, t. 38, col. 663*).
- ³³ Abstruserit profunditas nostre memoriae (*Ibid., t. 42, col. 1088*).
- ³⁴ De Trinit., v. 102 (*Ibid., t. 42, col. 918*).
- ³⁵ De doctrina christiana I, 6 (*Ibid., t. 34, col. 21*).
- ³⁶ Diximus ne aliquid et sonuimus aliquid dignum Deo? Imo vero nihil me aliud quam dicere voluisse sentio, si autem dexi, non hoc est quod dicere volui.
- ³⁷ Et fit nescio quae pugna verborum, quoniam se illud est ineffabile, quod deci non potest, non est ineffabile quod vel ineffabile decipotest. Quae pugna nerborum silentio cavenda hotius quam voce pacanda est.
- ³⁸ Deus.
- ³⁹ Ita cogitatur, ut aliquid quo nihil melius sit atque sublemius illa cogitatio conetur attingere (De doctrina christiana. *J. Migne. PL, t. 34, col. 22*).
- ⁴⁰ Qomodo enim narratur, quando desideratur quod ignoratur? (Письмо 30, к Пробе. *Ibid., t. 33, col. 505*).
- ⁴¹ Quod enim, secuti est, cogitare non possumus, utique nescimus, sed quidquid cogitanti occurrerit abicimus respuimus, improbamus, non hoc esse quod quaerimus, novimus, quamvis illud nondum, quale sit, noverimus.
- ⁴² Estergo in nobis quaedam ut ita decan, docta ignorantia, sed docta Spiritu Dei, qui adiuvat infirmitatem nostram.
- ⁴³ Именно у блаженного Августина Николай Кузанский заимствовал выражение docta ignorantia. В своем замечательном труде о мистической геометрии (Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, 1937) Д. Манке ошибочно утверждает, что Кузанский “bei der Bildung des Ausdrucks “docta ignorantia” mit Bewusst sein unmittelbar dem Pseudo-Dionisius folgt”. («В употреблении выражения docta ignorantia Кузанский сознательно следует непосредственно за Дионисием») (Д. Манке. Указ. соч., 188, примеч. 2; см. также с. 170, примеч. 5). Взятые немецким исследователем дионисиевские тексты в переводе Скота Эригены недостаточно вески для доказательства его тезиса. То же можно сказать о его ссылке на трактат “De docta ignorantia”. Однако мы видим Кузанского специально цитирующим «Письмо к Пробе» блаженного Августина в своей

“*Apologia doctae ignorantiae*” (см.: *Николай Кузанский*. *Omnia* II, 13, 11—20). Впрочем, остается несомненным то, что «*ученое незнание*» Николая Кузанского по своей идее всецело принадлежит дионисиевской традиции. И в этом аспекте сближения, приведенные Д. Манке, сохраняют всю свою ценность.

⁴⁴ *Docte (De ordine)*.

⁴⁵ *Sanctus enim Spiritus, hoc ipsum homini bus intelligentibus insinuans, quam sint ineffabilia summa divina his etiam verbis uti voluit, quae apud homines in vitio honi solent; ut inde admonerentur, etiam illa quae cum aliqua dignitate Dei se putant homines dicere, indigna esse illius majestate, cui honorificum potius silentium, quam ulla vox humana competeret (Migne. PL, t. 42, col. 142).*

⁴⁶ *Ac per hoc etiam ipsa transcendentia esse sereniore intellectu, sicut ista qualicumque transensa sunt (De divers, quaest. ad Simplicianum. Migne. PL, t. 40, col. 130). См. подобную же идею у Дионисия («О небесной иерархии», II, 3—5, с. 3, 140—145).*

⁴⁷ Блаженный Августин часто возвращается к этому библейскому тексту. Самые важные места (здесь мы их не цитируем, указывая только на колонки «Патрологии» Миня) следующие: 1) Проповеди 6 и 7, на Исход. PL, t. 38, col. 59—67; 2) Толкование на Пс. 101, PL, t. 36—37, col. 1371; 3) На Евангелие от Иоанна, tr. 38, с. 8. PL, t. 38, col. 1679—1680.

⁴⁸ *Esset tibi nomen ipsum Esse nisi quidquid est aliud, tibi comparatum, inveniretur esse vere? (ibid., col. 1311).*

⁴⁹ *Esse nomen est incommutabilitatis.*

⁵⁰ *Esse, Veritas, Incommutabilitas, Aeternitas.*

⁵¹ *Est.*

⁵² *Aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile: ibi nihil est praeterium, quasi iam non sit: nihil futurum, quasi nondum sit. Non est ubi nise Est... Magnum ecce Est magnum Est. Ad hos homo quid est? Quis apprehendet illud Esse (PL, t. 38, col. 1311).*

⁵³ *Audisti quid sim apud me, audi et quid sim propter Te.*

⁵⁴ *Natum et in tempore, cum sit vita aeterna, vocans temporales, faciens aeternos (ibid.).*

⁵⁵ *Слово 117 (Ibid., col. 664).*

⁵⁶ *Quis ergo oculis cordis comprehendit Deum? Sufficit ut attingat, si purus est oculus. Se autem attingit, tactu quodam attingit incorporeo et spirituali, non tamen comprehendit, et hoc, si purus est (ibid., col. 664).*

⁵⁷ *Oculus cordis, videt cor (Migne. PL, t. 42, col. 949).*

⁵⁸ *Noli foras ire in teismum redi; in interiore homine habitat Veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris transcendens et teipsum... Illud ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur (“De vera religione” I, 39.—Migne. PL, t. 34, col. 154).*

⁵⁹ *In spiritualibus autem omne mutabile quod occurrerit non putetur Deus. Non enim parvae notitiae pars est, cum de profundo isto in illam summitatem respiramus, se antequam scire possimus quid sit Deus, possumus iam scire quid non sit (De Trinitate VIII, c. 2.—Migne. PL, t. 42, col. 948).*

⁶⁰ *Noli quaerere quid sit veritas: statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum et perturbabunt serenitatem, quae quae ictu diluxit tibi, cum dicerem “Veritas”. Ecce in ipso primo ictu quo velit coruscatione perstringeris, cum dicitur “Veritas”, mane si potes; sed non potes; reladeris in ista solita atque terrena (ibid., col. 439).*

⁶¹ *Письмо 8. Ibid., t. 33, col. 341).*

⁶² *Св. Григорий Богослов. Слово XXXVIII, 7 (Migne. PL, t. 36, col. 317).*

⁶³ *Raptim et quae sub quodam coruscamine scintillulae transcuntis, tenuiter vix affectu (Слово XVIII на Песнь песней.—Migne. PL, t. 38, col. 862 B).*

⁶⁴ *См. по этому поводу очерк: Paul Henreg. La Vision de Osti, sa place dans a vie et l’oeuvre de Saint Augustin. Vien, 1938.*

⁶⁵ *Et venimus in mentes nostras et transcen.*

⁶⁶ *Attingimus eam modice toto ictu cordis.*

⁶⁷ *Et rapida cogitatione attingimus aeternum sapientiam super omnia manentem.*

⁶⁸ *«Исповедь», IX, 10, 24—25.*

⁶⁹ *Momentum intelligentiae (Ibid.).*

⁷⁰ *Ero труд — Liber de causis.*