



## В. Н. ЛОССКИЙ

### Августин учитель

Элементы отрицательного богословия  
в мышлении блаженного Августина

Значение отрицания в познании Бога необязательно 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»\*, ведет не только к одному лишь экстатическому соединению; он является также умозрительным (или спекулятивным) догматическим методом [описания]\*\* Божественной трансцендентности\*\*\*<sup>1</sup>. 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 «первичного превосходства бытия», то потому именно, что употребление от-

\* *Migne*. PG. Т. 3. Col. 1000—1001.

\*\* Вставка редакции «Богословских трудов». — *Сост.*

\*\*\* Этот умозрительный аспект дионисиевского богословствования был показан в этюде: *Puech Ch. La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans 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).*

рицаний, к которому принуждает идея трансцендентного Бога, не является исключительно характерным лишь для тех, кто Бога превозносит над бытием.

Элементы негативного богословия необязательно ограничиваются более или менее христианизированной платиновской традицией. Впрочем, роль апофазы отнюдь не тождественна и у самих, столь между собой не схожих, последователей Плотина, какими были, например, Марий Викторин, блаженный Августин или Дионисий. Для Викторина Бог есть преимущественно Единое, предшествующее бытию целостное Предсущее — *totum Прοόν*, тогда как Иисус — целостное Сущее (*totum όν*) (PL. T. 8. Col. 1021a). Троица есть следствие (effect) причины, которой Бог Сам Себя воспроизводит как Бытие: «До исхождения вовне нет ни Отца, ни Сына, но только Само Единое» \*. 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 ариан единосущность, «зияние» между Богом — Единым и явленным в Логосе Богом — Бытием представляется нам почти непреодолимым, у Августина и Дионисия демаркационная линия проходит между Единосущной Троицей и Ее тварными следствиями, или «эффектами», с той разницей, что Ареопагит настаивает на «сверх(ύλερ)-сущности Богоначалия», тогда как Августин видит превосходство «Само-Бытия» (*De l'Étre Méme*). Вовне 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 Викторина \*\*, 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 «О порядке» (впоследствии престарелый епископ Иппонский в своих «Ретракциях» \*\*\* строго осудит этот труд за преувеличенное значение

\* *Neque Pater, neque Filius, ante agressum foras, sed Unum Ipsum Solum* (PG. Col. 1132b).

\*\* *Henry P. Plotin et l'Occident*. Louvain, 1934. P. 61.

\*\*\* *Migne*. PL. 32. Col. 583—656.

наук человеческих) Августин, еще питавшийся тогда интеллектуальной пищей, которую находил в «книгах платоников», устанавливает план изучения\* двух вопросов, занимавших его в течение всей его жизни, — человеческая душа и Бог: «первый — для учащихся, второй же — для ученых» (*prima est illa discentibus, ista iam doctia*)\*\*. 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, вечность (*aevum*), что означает находиться не в пространстве, не 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»\*\*\*. Такой «порядок изучения» мудрости человеческой должен одарить нас способностью понимать «порядок вещей», понуждая к различению двух миров (чувственного и умозрительного)\*\*\*\* и Самого Творца вселенной, «о Котором нет в душе никакого знания, кроме незнания того, каким образом Его познавать»\*\*\*\*\*. Эти «апофатические» заявления чрезвычайно точны. Необходимо отметить, что первое из них возникает к концу прогрессирующего познания, начинающегося с понятия небытия и поднимающегося сквозь все модусы изменяющегося бытия к бытию внепространственному, к вневременному, чтобы достичь того «быть и не быть» во всяческом «и нигде не быть, и нигде не отсутствовать» (*et nusquam esse et nusquam non esse*), 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 ученых (*docti*), то «лучше познается незнанием»

\* Три аспекта: религиозный, нравственный и интеллектуальный — порядок изучения познания (*ordo studiorum sapientiae*) этого был выдвинут: см. *Marrou H. I. St. Augustin et la fin de la culture antique*. Paris, 1937. P. 174—186.

\*\* *De ordin.* II, 47 // PL. 32. Col. 1017.

\*\*\* *De summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo* // PL. T. 32. Col. 1075).

\*\*\*\* См.: *Retractationes* // PL. T. 32. Col. 588.

\*\*\*\*\* *Cuius nulla est in anima, nisi scire quomodo cum nesciat* (*De ordin.* II, 47 // *Ibid.* Col. 1017).

(*scitur melius nesciendo*), которое придает всему восходящему движению (порядку вещей, *ordo rerum*) оттенок негативный: знание тварной реальности помогает нам обнаруживать наше незнание по отношению к Богу, отбрасывая все 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 вселенной (*ipsum parentem universitatis*), чтобы смочь отличать Его от самой себя и от всякой иной реальности, которую Он превосходит. Незнание по отношению к Божественному Бытию в сочинении «О порядке» есть негативная изнанка 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 вопрошание о последних временах, епископ Иппонский, высказав свое мнение и заканчивая письмо, добавляет: осторожное незнание предпочтительнее ложного знания\*. В Слове 30-м\*\* он скажет, что исповедание незнания есть степень знания, а в другом месте\*\*\* 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» (*Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae rationali, iam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi*)\*\*\*\*. Если никому не дозволяется знать Бога, как Он есть (*ut est*), также недопустимо не знать о Его существовании: во всем сокрытый (*ubique secretus*), Бог также во всем обнаруживается\*\*\*\*\*. 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,

\* Ep. CXCVII // PL. T. 33. Col. 901.

\*\* Ibid. T. 38. Col. 1382.

\*\*\* Conf. XIII, 21, 30.

\*\*\*\* In Ioan. Ev. Tr. CVI. C. 17, 4 // PL. T. 35. Col. 1910.

\*\*\*\*\* Enarr. in Ps. 74 // PL. T. 36. Col. 952.

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 можем\*. Отметим лишь следующее: без Источника Истины, научающего мысль и остающегося тем не менее для души трансцендентным, путь отрицаний был бы невыносим. «Ты, который еще не познал Бога, откуда ты узнал, что ничего не знаешь подобного Богу?» (Qui nondum Deum nosti, unde nosti nihil te nosse Deo simile?) — Августин задает себе этот вопрос уже в 387 г. в своих «Беседах с самим собой» («Soliloques»). Сам Бог, о Котором он скажет в другом месте: «Ведь Ты внутренне внутреннейшего моего и превыше высшего моего» (Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo)\*\*, 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» (De Deo loquimur, quid mirum sinon comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus)\*\*\*.

Сокровеннейшая глубина нашей памяти (abstrusior profunditas nostre memoriae)\*\*\*\* 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»\*\*\*\*\*. В сочинении «О христианском учении»<sup>6\*</sup> 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,

\* См. прежде всего места из: De Trin. X, 1—2; XV, 21, 40—41 // PL. T. 42. Col. 971—975, 1088—1089, и удивительные страницы: *Gilson M.* Introduction a l'Étude de Saint Augustin, ed. 1943. P. 94—140, 293—295.

\*\* Исповедь. III, 6, 11а.

\*\*\* PL. T. 38. Col. 663.

\*\*\*\* Ibid. T. 42. Col. 1088.

\*\*\*\*\* De Trin. // Ibid. T. 42. Col. 918.

6\* De doctr. christ. I, 6 // Ibid. T. 34. Col. 21.

не впадая в плачевные противоречия» (*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*). 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, избегать молчанием, нежели примирять речами» (*Et fit nescio quae pugna verborum, quoniam se illud est ineffabile, quod deci non potest, non est ineffabile quid vel ineffabile decipotest. Quae pugna nerborum silentio cavenda hotius quam voce pasanda est*). И тем не менее Бог допускает служение человеческого слова: если два слога слова Бог (*Deus*) и не дают 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» (*Ita cogitatur, ut aliquid quo nihil melius sit atque sublemius illa cogitatio conetur attingere*)\*.

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 подвигает нас на «неизреченные вздыхания», вдохновляя желать реальности, еще нам неведомой. «Ибо как говорят о том, как желают того, чего не знают?» (*Quomodo enim narratur, quando desideratur quod ignoratur?*)\*\*.

Даже и здесь необходима «негативная» внутренняя установка, для того чтобы отбросить всяческие понятия, оказывающиеся не адекватными тому, чего мы должны искать в молитве: «Что и как есть, мы не можем об этом мыслить и, уж конечно, не знаем, но все, 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» (*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*). И блаженный Августин добавляет: «Значит, есть в нас некое, так сказать ученое, незнание, но наученное Духом Божиим, подкрепляющим наши немощи» (*Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia,*

\* De doctr. christ. // PL. Т. 34. Col. 22.

\*\* Письмо XXX, к Пробе // Ibid. Т. 33. Col. 505.

sed docta Spiritu Dei, qui adiuvat infirmitatem nostram)<sup>2</sup>. «Ученое незнание» \* в письме к Пробе (около 412 г.) хотя и не является термином мистического богословия, но его религиозный смысл более глубок и богат, нежели «незнание ученых» (docti)\*\*. Внушенное Духом, оно принуждает нас не только к признанию Божественной трансцендентности 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. Б. Т.*), 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» (*Sanctus enim Spiritus, hoc ipsum hominibus intelligentibus*

\* 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») (*Манке Д. Указ. соч. С. 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» (Epist. CXXX) блаженного Августина в своей «Apologia doctae ignorantiae» (см.: *Кузанский Николай. Opera 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.

\*\* De ordin. II, 47 // PL. T. 32. Col. 1017.

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)\*. Эти выражения, которые мы считаем плохими и совершенно к Богу неприложимыми, 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 неподходящие. «Поэтому более ясному уму надлежит превзойти и это, так же как любим умом превзойдено то» (Ac per hoc etiam ipsa transcendentia esse sereniore intellectu, sicut ista qualicumque transcensa sunt)\*\*.

Если Имена, приложенные в Священном Писании к Богу, и должно «трансцендировать разумением более чистым», то существует одно Имя, которое превзойти невысказуемо. Имя, обозначающее предел негативного мысленного восхождения. Это Имя открыто Моисею: «Аз есмь Сый» (по-русски — Сущий) (Исх. 3, 14)\*\*\*. 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 Тобой оказалось истинно сущим?» (Esset tibi nomen ipsum Esse nisi quidquid est aliud, tibi comparatum, inveniretur esse vere)\*\*\*\*. Но ничто тварное не бытийствует истинно, поскольку быть истинно значит быть непреложно самим собой. «Быть есть Имя Неизменности» (Esse nomen est incommutabilitatis). «Бытие, Истина, Неизменность, Вечность» (Esse, Veritas, Incommutabilitas, Aeternitas) для блаженного Августина совпадают в вечно-настоящем, выраженном словом «есть». Итак, он может

\* Contr. Adim. 11 // PL. T. 42. Col. 142.

\*\* De div. quaest. ad Simpl. // PL. T. 40. Col. 130. См. подобную же идею у Дионисия («О небесной иерархии», II, 3—5, с. 3, 140—145).

\*\*\* Блаженный Августин часто возвращается к этому библейскому тексту. Самые важные места (здесь мы их не цитируем, указывая только на колонки «Патрологии» Миня) следующие: 1) Serm. 6 et 7, на Исход (PL. T. 38. Col. 59—67); 2) Enarr. in Ps. 101 (PL. T. 37. Col. 1311); 3) In Ioan. Ev. Tr. 38, 8 (PL. T. 38. Col. 1679—1680).

\*\*\*\* Enarr. in Ps. 101 // PL. Col. 1311.

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?» (*Aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile: ibi nihil est praeterium, quasi iam non sit: nihil futurum, quasi nondum sit. Non est ibi nisi Est... Magnum ecce Est magnum Est. Ad hos homo quid est?.. Quis apprehendet illud Esse*)\*. Но Бог укрепляет человеческую хрупкость: «Ты услышал, что я в своем мнении, услышь и то, что я благодарю Тебя» (*Audisti quid sim apud me, audi et quid sim propter Te*). 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, соделывает их вечными» (*Natum et in tempore, cum sit vita aeterna, vocans temporales, faciens aeternos*)\*\*. Это то, чего тщетно искал молодой Августин в «Эннеадах», — Бога Превечного, Который входит во время, чтобы дать временным соучастие в Своей вечности, чтобы их «увекочечить», сообщая им бытие неизменяемое. Но можем ли мы, будучи еще на земле, обрести опыт подобного блаженного состояния, к чему Воплотившееся Слово и призвало изменчивых существ, 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 с Богом каким-то образом соприкасается. Его достигает\*\*\*. 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» (*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*)\*\*\*\*<sup>3</sup>. Подоб-

---

\* Ibid.

\*\* Ibid.

\*\*\* Serm. CXVII // PL. T. 38. Col. 664.

\*\*\*\* Ibid.

ное «духовное прикосновение», хотя и исключает постижение, не есть ни мысленный переход в мистическом неведении «за грани разума», ни начало бесконечного «шестивия 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» (*oculus cordis, videt cor*)\*, 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 изменчивую, превзойди и самого себя... Итак, стремись туда, откуда светит Сам Свет разума» (*Noli, foras ire in te ipsum redi; in interiore homine habitat Veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris transcede et te ipsum... Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur*)\*\*. На этом пути богопознания негативным критерием является непреложность Истинного Бытия: «В сфере духовного все непостоянное, что встречается в 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» (*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*\*\*\*). Это незнание на мгновение будет пронзено молнией разумной интуиции, когда душа услышит: Бог есть Истина. «Не ищи, что́ 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» (*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*

\* De Trin. VIII, 3 // PL. T. 42. Col. 949.

\*\* De vera relig. I, 39 // PL. T. 34. Col. 154.

\*\*\* De Trin. VIII, 2 // PL. T. 42. Col. 948.

«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 (PL. T. 42. Col. 439)).

Это «блистание» нетварной реальности, овевающее сознание мгновенным прикосновением, напоминает и платоновскую ἐξάφνης\*<sup>4</sup>, и молнию, внезапно освещающую высшую часть души\*\*<sup>5</sup>, и «вдруг, словно в некоем блистании, пролетающую искорку, которою мы слегка лишь затронуты» (raptim et quase sub quodam coruscamine scintillulae transcuntis, tenuiter vix tactu)\*\*\*<sup>6</sup>. 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 Остии\*\*\*\*<sup>7</sup>, 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» (et venimus in mentes nostras et transcen); вечно-настоящее и мимолетное прикосновение («слабо касаемся ее целостным прикосновением сердца» (attingimus eam modice toto ictu cordis)) — в «мгновенной мысли» Вечной Премудрости (et rapida cogitatione attingimus aeternum sapientiam super omnia manentem); «быстрою мыслью касаемся Вечной Премудрости, пребывающей над всем», и, наконец, возвращение к человеческому слову, которое начинается и кончается\*\*\*\*\*<sup>8</sup>. Вне этого «момента разума» (momentum intelligentiae («Исповедь», IX, 10, 24, 25)) 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. Августинское «ученое незнание» имеет совершенно иное назначение.

\* Epist. 8 // Ibid. T. 33. Col. 341.

\*\* Св. Григорий Богослов. Слово XXXVIII, 7 // PL. T. 36. Col. 317.

\*\*\* Бернад Клервоский. Serm. XVIII, 6 // PL. T. 183. Col. 862B.

\*\*\*\* См. по этому поводу очерк: Henreg P. La Vision de Osti, sa place dans a vie et l'oeuvre de Saint Augustih. Vien, 1938.

\*\*\*\*\* Conf. IX, 10, 24—25.

Необходимо дождаться переводов на латинский Дионисия Скота Эригены, возрождения платиновской тематики у Мариа Викторина и в образе мыслей некоторых последователей Гильберта из Поррей<sup>5</sup> (его труд — «Liber de causis») 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.

