

# БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

Выпуск 47–48



Издательство Московской Патриархии  
Русской Православной Церкви  
Москва 2018

УДК 26/28  
ББК 86 372

Рекомендовано к публикации  
Издательским Советом Русской Православной Церкви  
ИС Р18-718-0683

*Председатель редколлегии*

Митрополит Волоколамский Иларион, председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, председатель Синодальной Библейско-богословской комиссии, ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

*Члены редколлегии*

Митрополит Бориспольский и Броварской Антоний, управляющий делами Украинской Православной Церкви

Архиепископ Верейский Евгений, председатель Учебного комитета, ректор Московской духовной академии

Архиепископ Петергофский Амвросий, ректор Санкт-Петербургской духовной академии

Епископ Бобруйский и Быховский Серафим, первый проректор Института теологии им. св. Мефодия и Кирилла

Епископ Балашихинский Николай, главный редактор Издательства Московской Патриархии

Прот. Валентин Асмус; прот. Владимир Воробьев; прот. Леонид Грилихес; прот. Максим Козлов; прот. Владислав Цыпин; прот. Владимир Шмалый; иерей Михаил Желтов; Д. Е. Афиногенов; А. Ю. Виноградов; Г. М. Кессель; С. Л. Кравец; П. В. Кузенков; А. М. Пентковский; Е. С. Полищук; С. С. Хоружий; Ю. А. Шичалин

*Ответственный редактор*

Е. С. Полищук

*Научные редакторы*

М. М. Бернацкий, А. Г. Дунаев

ISBN 978-5-88017-674-8

© Издательство Московской Патриархии  
Русской Православной Церкви, 2018  
© Авторы публикаций

## СОДЕРЖАНИЕ

### ПУБЛИКАЦИИ

СВТ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ (Dub.). Проповедь на слова «Никто не благ, как только один Бог» (Мф. 19, 17), о гостеприимстве Авраама, об украшающих себя женщинах и о чревоугодии (СРГ. 4916, ВНГ. 2003е) (предисловие, публикация и пер. с древнегреческого С. С. Кима) . . . .	11
ПРП. ИСААК СИРИН. Избранные главы <i>Второго слова о знании</i> (предисловие, публикация и пер. с сирийского А. Д. Макарова) . . . . .	38
ИЕРОМОНАХ АРСЕНИЙ (ТРОЕПОЛЬСКИЙ). Искатель непрестанной молитвы (публикация и примеч. А. М. Пентковского) . . . . .	54

### ИССЛЕДОВАНИЯ

М. И. ВАРФОЛОМЕЕВ. Предкрещальное заклинание в тексте «Завещания Господа нашего Иисуса Христа»: анализ структуры и содержания . . .	221
Г. М. КЕССЕЛЬ. <i>Пятое собрание</i> Исаака Ниневийского: предварительные наблюдения о новонайденной рукописи ( <i>olim Diyarbakir / Scher 25</i> ) . .	239
М. Г. КАЛИНИН, А. М. ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ. Гностические сотницы Иосифа Хаззайи: новое рукописное свидетельство и ранее не идентифицированные главы . . . . .	258
А. Ю. ВИНОГРАДОВ, Ш. ГУГУШВИЛИ. Очерк истории Абхазского католикосата. Часть 2. XI–XV вв. . . . .	290
ПРОТ. МАКСИМ КОЛЕСНИК. Келейные молитвенные правила по рукописям Иосифо-Волоколамского монастыря XV–XVI вв. . . . .	321
А. М. ПЕНТКОВСКИЙ. История текста и автор «Откровенных рассказов странника» . . . . .	343
Ю. В. НЕСТЕРЕНКО. Лунное течение для новоюлианского календаря . .	449

### ПЕРЕВОДЫ

МАРИЙ ВИКТОРИН. О рождении божественного Слова (пер. с латинского А. Р. Фокина) . . . . .	481
ИОСИФ ХАЗЗАЙЯ. О молитве в месте ясности (пер. с сирийского М. Г. Калинина) . . . . .	526

## РЕЦЕНЗИИ

<i>Святитель Фотий, патриарх Константинопольский. Антилатинские сочинения / Пер. с древнегреческого Д. Е. Афиногенов, П. В. Кузенков. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2015. (Патристические исследования и переводы) (ПРОТ. ВАЛЕНТИН АСМУС) .....</i>	543
<i>Евстратий Никейский. Опровержительные слова / Изд. подг. А. В. Бармин. М.: Издательство Московской Патриархии РПЦ, 2016. (Б-ка сб-ка «Богословские труды») (Р. М. ШУКУРОВ) .....</i>	552
<i>Мар Исхак Ниневийский (преподобный Исаак Сирия). Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI) / [Изд. подг.] А. В. Муравьев. М.: Издательский дом ЯСК, 2016 (А. Г. ДУНАЕВ, И. Е. ЯМПОЛЬСКИЙ) ..</i>	555
—————	
Summaries .....	587
Сокращения .....	590
Сведения об авторах .....	592

## THEOLOGICAL STUDIES, 47–48

### CONTENTS

#### PUBLICATIONS

ST. JOHN CHRYSOSTOM (Dub.). Homily «In illud: Nemo bonus nisi solus Deus (Matth. 19, 17) et in hospitalitatem Abrahae, et in formosas se facientibus feminas, et de gula» (CPG. 4916, BHG. 2003e) (introd., ed. and transl. from Ancient Greek by <i>S. Kim</i> ) . . . . .	11
ST. ISAAC OF NINEVEH. The Chapters of the Second Treatise on Knowledge (introd., ed. and transl. from Syriac by <i>A. Makarov</i> ) . . . . .	38
HIEROMONK ARSENY (TROEPOLSKY). The Seeker of Unceasing Prayer (ed. and notes by <i>A. Pentkovsky</i> ) . . . . .	54

#### STUDIES

M. VARFOLOMEEV. Pre-baptismal Exorcism in the «Testament of Our Lord»: Analysis of the Structure and Content . . . . .	221
G. KESSEL. <i>The Fifth Part</i> of Saint Isaac of Nineveh: Preliminary Observations on a Recently Discovered Manuscript ( <i>olim</i> Diyarbakır / Scher 25) . . . . .	239
M. KALININ, A. PREOBRAZHENSKY. The Gnostic Chapters of Joseph Hazzaya: New Manuscript Evidence and Previously Unidentified Chapters . . . . .	258
A. VINOGRADOV, Sh. GUGUSHVILI. An Essay on the History of the Catholicosate of Abkhazia. Part 2. 11th — 15th c. . . . .	290
ARCHPRIEST MAKSIM KOLESNIK. The Private Prayers in the Manuscripts of the Joseph-Volokolamsk Monastery in the 15th — 16th c. . . . .	321
A. PENTKOVSKY. On the History of the Text and the Author of «The Candid Tales of a Pilgrim to His Spiritual Father» . . . . .	343
Yu. NESTERENKO. The Sequence of Lunar Months for the Revised Julian Calendar . . . . .	449

#### TRANSLATIONS

MARIUS VICTORINUS. <i>De generatione divini Verbi</i> (transl. from Latin by <i>A. Fokin</i> ) . . . . .	481
JOSEPH HAZZAYA. On the Prayer in the Place of Lucidity (transl. from Syriac by <i>M. Kalinin</i> ) . . . . .	526

## REVIEWS

<i>St. Photios I of Constantinople. Treatises Against the Latins / Transl. from Ancient Greek by D. Afinogenov, P. Kuzenkov. M., 2015 [in Russian] (ARCHPRIEST VALENTIN ASMUS) . . . . .</i>	543
<i>Eustratius of Nicaea. Λόγοι ἀντιῤῥητικοί / Ed. and transl. by A. Barmin. M., 2016 [in Ancient Greek and Russian] (R. SHUKUROV) . . . . .</i>	552
<i>Mar Isaac of Nineveh (St. Isaac the Syriac). The Book of the Monk's Ascent. First Part (treatises 1–6) / Ed. by A. Muraviev. M., 2016 [in Syriac and Russian] (A. DUNAEV, I. YAMPOLSKY) . . . . .</i>	555
—————	
Summaries . . . . .	587
Abbreviations . . . . .	590
Information about the Authors . . . . .	592

# О РОЖДЕНИИ БОЖЕСТВЕННОГО СЛОВА\*

Марий Викторин

Небольшой трактат знаменитого в свое время римского ритора, философа и богослова Мария Викторина (ок. 281/291–382) под названием «О рождении Божественного Слова» (*De generatione divini Verbi*, полное название: *Marii Victorini rhetoris urbis Romae ad Candidum Arianum Liber de generatione divini Verbi*, «Книга Мария Викторина, римского ритора, к Кандиду Ариану о рождении Божественного Слова») был написан ок. 359 г.<sup>1</sup> как первая часть его большого труда *Opus ad Candidum*<sup>2</sup>. Трактат направлен на опровержение взглядов некоего арианина Кандида, который адресовал Викторину небольшое послание под названием *Liber de generatione divina* («Книга о Божественном рождении»). По мнению большинства ученых, этот Кандид, представляющийся другом Викторина и признаваемый таковым самим Викторином<sup>3</sup>, на самом деле является вымышленным персонажем — псевдонимом самого Викторина<sup>4</sup>.

---

\* При поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ–РФФИ), проект № 15-03-00222 «Теологические трактаты Мария Викторина: синтез раннехристианской теологии и философской мысли поздней античности».

<sup>1</sup> См.: *Hadot P.* Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. P., 1971. P. 302.

<sup>2</sup> Сам Викторин упоминает об этой связи в начале своего трактата (см.: *Adv. Ar. I* 1. 4–9). Как считается, *Opus ad Candidum* состоит из четырех сочинений, идущих первыми в рукописной традиции: *Liber de generatione divina* (или Первое послание Кандида Арианина к Викторину, CPL. 680), *De generatione divini Verbi* (CPL. 96), *Epistola ad Marium Victorinum* (или Второе послание Кандида Арианина к Марию Викторину, CPL. 681), *Adversus Arium liber primus pars prima* (CPL. 95); см.: *Hadot P.* Marius Victorinus... P. 254–256; . . . Христианский платонизм Мария Викторина. М., 2007. С. 59–62.

<sup>3</sup> См.: *De generatione divina*. 1.1 (= *Ep. 1*); *Ep. 2.1.1*; *Victorin. De gen. divin. Verb. 1. 1*; 3; 1; 30. 1; 30.6; *Adv. Ar. I* 1.4–5.

<sup>4</sup> См.: *Simonetti M.* Nota sull'Ariano Candido // *Orpheus*, X (1963). P. 151–157; *Idem.* Candido ariano // *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane / Diretto da A. Di Berardino*. Vol. 1. Genova; Milano. 2006. P. 842; *Nautin P.* Candidus l'Arien // *L'homme devant Dieu: Mélanges offerts au P. H. de Lubac*. P., 1964. T. I. P. 309–320; *Hadot P.* Marius Victorinus... P. 272–275. Высказанное еще в XVII в. предположение о том, что этот Кандид Арианин является одним и тем же лицом с Кандидом (Κάνδιδος), которого упоминает в своей *Филосторгий* и которого арианин Аэтий назначил епископом Лидии (*Eccl. Hist.* VIII 2–4), не было поддержано учеными ввиду ничтожно малой вероятности того, что этот Кандид мог быть другом Викторина (см.: *Hadot P.* Introduction // *Marius*

В самом деле, терминология, используемая этим Кандидом, очень близка к богословской терминологии Викторина. Так, например, подобно Викторину Кандид относит к Богу такие философские понятия, как *prima causa, sibi causa, esse solum, unum et solum*<sup>5</sup>, приписывает Ему три основных атрибута: *esse, vivere, intellegere*<sup>6</sup>; принимает идею субстанциальной простоты, отождествляя в Боге сущность и бытие<sup>7</sup>; употребляет такие абстрактные метафизические понятия, как *ὄν, ὄντότης, existentia, substantia, existentialitas, substantialitas, essentialitas, unalitas*<sup>8</sup>, которые в изобилии встречаются в сочинениях Викторина; использует апофатический метод рассуждения, согласно которому Бог превосходит любые утвердительные определения, в том числе и саму сущность (*substantia*), в результате чего Бог у Кандида предстает как «несущностный» (*insubstantialis*)<sup>9</sup>. По всей вероятности, введение вымышленного собеседника было специальным литературным приемом, с помощью которого Викторин, прежде чем приступить к изложению своего учения о единости Отца и Сына, хотел сначала привести известные ему возражения со стороны арианской партии, а затем опровергнуть их с точки зрения никейского православия. В учении Кандида наблюдается определенное сходство с учением крайних ариан — аномеев, в частности, Аэтия и Евномия, злоупотреблявших рациональными доказательствами и философскими аргументами и отрицавших не только единости, но и вообще какое-либо подобие между Отцом и Сыном<sup>10</sup>.

Трактат Викторина *De generatione divini Verbi* имеет сложную структуру, в которой можно (довольно условно) выделить вступление, три основные части и заключение. Во \_\_\_\_\_ после обращения к Кандиду Викторин говорит о том, как трудно познать Бога и передать это знание человеческими словами, а также о том, что для этого нужно духовное руководство Св. Духа и авторитет Священного Писания, в котором Иисус Христос неоднократно называется Сыном Божиим и говорит о Своем единстве с Отцом. Далее в \_\_\_\_\_ (§ 2–15) обсуждается вопрос о том, как правильнее следует называть Бога: сущим или не сущим, в связи с чем рассматриваются четыре модуса (смысла) не сущего: 1) абсолютное небытие, 2) природа иного, 3) потенциально сущее; 4) бытие, превосходящее сущее; а также четыре модуса сущего: 1) истинно сущее (идеи), 2) сущее (души), 3) не истинно не сущее (тела), 4) не сущее (материя). В результате длительных и запутанных рассуждений, изобилующих повторами, Викторин делает заранее известный

*Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité / Texte établi par P. Henry, introd., trad. et not. par P. Hadot. P., 1960. (SC; 68). P. 23, n. 23).*

<sup>5</sup> *De generatione divina*. 3. 12–16.

<sup>6</sup> *Ibid.* 3. 16–21.

<sup>7</sup> *Ibid.* 2. 4–9; 2. 18–26; 8. 18–29.

<sup>8</sup> *Ibid.* 1. 11–14; 2. 1–3; 2. 14–22; 3. 1–6; 3. 21 и др.

<sup>9</sup> *Ibid.* 3. 26–37; 8. 27–29.

<sup>10</sup> См.: *Hadot P. Introduction...* P. 23–27.

ему вывод о том, что Сын Божий — это первое и все совершенное Сущее (ὄν), происшедшее не из небытия, но рожденное от Предсущего (προόν) или «Не Сущего, которое превыше Сущего» (τὸ μὴ ὄν super τὸ ὄν) — Бога Отца, подобно тому, как акт рождается из потенции и проявленное появляется из сокрытого. Во (§ 16–23) говорится о том,

что первое Сущее есть Слово Божие (Λόγος), вечно существовавшее у Бога как Его активная потенция, посредством которой было сотворено все сущее, предсуществовавшее в Слове как в семени, а также о том, что Отец и Сын суть одно и то же как единосущные (ὁμοούσιον), но различаются как Бытие и Действие, Покой и Движение. В (§

24–31) сначала Викторин опровергает главный арианский тезис о том, что Сын произошел из ничего (ex nihilo), которого, по его мнению, вовсе не существует. Затем опровергаются арианские утверждения о том, что Слово Божие существует вне Бога и что Оно, как и все остальное, было сотворено повелением Божиим. Здесь же поясняется, что термин сущность (substantia) в отношении Бога используется в несобственном смысле, поскольку в Нем сущность совпадает с бытием (esse). Кроме того, Викторин опровергает арианское толкование библейских слов о том, что Христос «был соделан», поскольку это и подобное говорится не в отношении Его существования, но в отношении о Его деяний и служения. Также доказывается, что не всякое движение в Боге есть изменение и что рождение Сына не противоречит неизменности Бога. Здесь же разбираются три типа сыновства (по истине, по природе, по положению) и утверждается истинное сыновство Сына. В конце третьей части (§ 31) Викторин кратко касается вопроса о Св. Духе, отвергая учение ариан о том, что Св. Дух был сотворен в качестве служебного существа, а также говорит о том, что Дух находится в таком же отношении к Сыну, как Сын — к Отцу, будучи един с Ними по бытию, но отличаясь от Них по действию и восполняя Собой единосущную Троицу. В (§ 32) Викторин обращается к Богу с молитвой о прощении грехов и о даровании возможности Его познания, воссылая словословие Св. Троице.

Трактат перенасыщен философской терминологией, метафизическими размышлениями и неожиданными отступлениями. Именно здесь встречается первая группа так называемых «чисто философских рассуждений» (фрагментов)<sup>11</sup>, в которой речь идет о Боге как Не Сущем, превосходящим все сущее, в том числе и первичное и все совершенное Сущее — Логос, а также рассматриваются различные модусы сущего и не сущего, упомянутые нами выше при описании содержания трактата<sup>12</sup>. В целом, в трактате ощущается сильное влияние платонов-

<sup>11</sup> «Développements purement philosophiques», см.: *Hadot P. Porphyre et Victorinus. P.*, 1968. Vol. I. P. 68.

<sup>12</sup> *Ibid.* Vol. I. P. 68–69, 147–211; Vol. II. P. 13–20. Подробнее эти модусы сущего и не сущего, их значение и источники рассматриваются нами в комментариях к переводу. См. также нашу статью: . . . Модусы сущего и не сущего у Мариа Викторина //

ского диалога с его диалектикой бытия и небытия<sup>13</sup>, а также метафизики и эпистемологии Плотина и Порфирия<sup>14</sup>. В свою очередь, многие интересные суждения и концепции, высказанные Викторинном в этом трактате, в которых он попытался синтезировать античную философскую мысль с христианским богословием, оказали значительное влияние на таких христианских мыслителей, как Аврелий Августин, Северин Боэций и Алкуин<sup>15</sup>.

Перевод трактата *De generatione divini Verbi* с латинского языка выполнен нами по основному критическому изданию: Marii Victorini Opera. Pars I. Opera theologica / Ed. P. Henry, P. Hadot. Vindobonae, 1971. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 83. 1). P. 15–48<sup>16</sup>. Перевод был сверен с французским, английским и итальянским переводами по следующим изданиям: (1) *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité / Texte établi par P. Henry, introd., trad. et not. par P. Hadot. P., 1960* (SC; 68–69) (далее: Адо); (2) *Marius Victorinus. Theological Treatises on the Trinity / Transl. by M. T. Clark. Wash., 1981* (далее: Кларк); (3) *Opere teologiche di Mario Vittorino / A cura di C. Moreschini con la collaborazione di C. O. Tommasi. Torino, 2007* (далее: Морескини). Для того, чтобы читатель мог легко ориентироваться в содержании трактата, его текст мы снабдили тематическими подзаголовками, помещенными в <>, а также пространными историко-философскими, богословскими и филологическими комментариями. При их составлении мы ориентировались на комментарии, содержащиеся в указанных выше изданиях и зависящие, главным образом, от пояснений П. Адо.

---

Платоновские Исследования IV (2016/1). М.; СПб., 2016. С. 130–169. Остальные две группы фрагментов, посвященных проблематике соотношения Единого и так называемой «умопостигаемой триады» (бытие, жизнь, мышление), встречаются в трактате Викторина *Adversus Arium* (см.: *Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P. 69–72, 213–344; Vol. II. P. 21–38*).

<sup>13</sup> См.: *Plato. Sophist. 236d–259d*.

<sup>14</sup> Подробнее о философских источниках этой группы см. ниже наш комментарий к переводу.

<sup>15</sup> Подробнее о влиянии философско-богословской мысли Мариа Викторина на последующую западную традицию см. нашу книгу: . . . Христианский платонизм. . . С. 172–205.

<sup>16</sup> Данное издание, наиболее авторитетное на сегодняшний день (его текст воспроизводится в итальянском издании 2007 года, подготовленном Клаудио Морескини), является исправленной версией первого критического издания теологических трактатов Мариа Викторина, подготовленного теми же специалистами — Полем Анри и Пьером Адо — для серии «Sources Chrétienne» (Vol. 68). Кроме того, существует еще одно критическое издание в серии Bibliotheca Teubneriana: *Marius Victorinus. Opera theologica / Ed. A. Locher. Lpz., 1976*. Существенных разночтений в тексте трактата *De generatione divini Verbi* между этим зданием и изданием П. Анри и П. Адо мы не обнаружили.

## О РОЖДЕНИИ БОЖЕСТВЕННОГО СЛОВА МА́РИЯ ВИКТОРИНА, РИТОРА ГРАДА РИМА, К КАНДИДУ АРИАНИНУ

### <Вступление>

&lt;

><sup>17</sup>

1. Кто заколдовал твой великий ум, о благородный Кандид?<sup>18</sup> Рассуждать о Боге — это дерзость, превосходящая человека<sup>19</sup>. Но поскольку нашей душе сообщен отеческий Ум (νοῦς πατρικός)<sup>20</sup> и посланный свыше Дух<sup>21</sup> приводит в движение от вечности начертанные в нашей душе образы идей<sup>22</sup>, наша душа как бы в некоем умном

<sup>17</sup> Рубрикация и подзаголовки в < > не принадлежат к оригинальному тексту и добавлены нами с учетом рубрикации, предложенной П. Адо (см.: SC. Vol. 68. P. 126–129).

<sup>18</sup> О том, что этот Кандид, друг Викторина, скорее всего является вымышленным персонажем, см. выше, в Предисловии.

<sup>19</sup> De Deo dicere super hominem audacia est. Вероятно, имеются в виду не просто любые рассуждения о Боге, но претензии ариан на то, что сущность Бога можно выразить человеческими понятиями, главным образом — словом «нерожденный» (ἀγέννητος, ingenuus). Ср. рассуждения Кандида в De generatione divina. 1. 1–10; 3. 26–29; см. также ниже, § 32.

<sup>20</sup> Греко-латинский билингвизм характерен для всех богословских сочинений Викторина. Для наглядности в переводе мы оставляем все греческие термины, латинские же приводим по мере необходимости.

<sup>21</sup> spiritus desuper missus. Как представляется, и «отеческий Ум», и «ниспосланный свыше Дух» означают здесь Св. Дух, который в тринитарной мысли Викторина неотделим от Сына-Логоса, будучи Его определенным аспектом (см. ниже, § 31 и примеч. 255). Именно Св. Дух непосредственно воздействует на человеческую душу, просвещает ее и ведет ее к «припоминанию» вечных идей (см. ниже, примеч. 22). Выражение νοῦς πατρικός, встречающееся также у Августина (paternus intellectus vel paterna mens, Aug. De civ. Dei X 23; X 29), восходит к Порфирию (*Porphy.* De regr. anim. Fr. 8) и (*Oracula Chaldaica*. Fr. 38. 1), будучи тесно связано с встречающейся там триадой: — — (Ibid. Fr. 3. 1 — 4. 1), которую неоплатоники (начиная с Порфирия) рассматривали как коррелят «умопостигаемой триады»: — — . Подробнее об этом см. в нашей статье:

. . Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и пагристике // ВПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2011. № 37. С. 15.

<sup>22</sup> figuraciones intellegentiarum inscriptas ex aeterno in nostra anima. Викторин признает платоновское учение о предсуществовании душ (см. ниже, § 26, а также: Adv. Ar. I 56.8–12; Com. Ephes. 1:4, PL. 8. Col. 1238AB и др.; подробнее см.: . . Христианский платонизм Мария Викторина. М., 2007. С. 139–141, 144–146), а также о вечных идеях, которые он называет не только *intellegentiae* («умозрениями»), но также *intellectibilia* («умопостигаемыми»), λόγοι («смыслами») и *quae vere sunt* («истинно сущими», см. ниже, § 7). Они вечно содержатся в Божественном Слове (Логосе), а их отпечатки или образы (*figuraciones*) запечатлены и сохраняются в каждой душе. См. сходное место в Adv. Ar. I 58. 23, где души с помощью просвещающего действия Св. Духа (*per sanctum Spiritum*

вознесении<sup>23</sup> желает видеть неизреченные предметы и неисследимые тайны Божиих волений и деяний, хотя ныне для нее, обитающей в этом теле, их трудно даже постичь, а выразить просто невозможно<sup>24</sup>. В самом деле, блаженный Павел говорит:

! Также и [пророк] Исаия [воскликает]:

?<sup>26</sup> Итак, ты видишь, каково познание о Боге у блаженного<sup>27</sup>.

Или ты считаешь эти Писания пустыми? Но ты, носящий имя христианина, необходимо должен принимать и почитать Писания, проповедующие Господа Иисуса Христа. Если это для тебя необходимо, то необходимо также верить в то, что в них говорится о Христе, и верить так, как это говорится. [В них] говорится, что Иисус Христос есть Единородный Сын Божий, как говорит пророк Давид:

<sup>28</sup>. И блаженный Павел говорит:

<sup>29</sup>, и еще:

Наконец, и Сам Христос часто говорит:

— <sup>31</sup>; и:

<sup>32</sup>; и:

<sup>33</sup>. Сказав это, Он

не солгал, если был Богом; а значит, Христос — это Сын Божий. Если

---

administratorem) в своем познании и любви восходят «к божественным и животворящим умозрениям» (ad divinas et vivefacientes intellegentias). Сходное представление об отпечатках идей Ума в душе встречается у Плотина: τὸ γὰρ καθαρὸν τῆς ψυχῆς τοῦτο καὶ νοῦ δέχεται ἐπικειμενα ἵχνη (Plotin. Enn. V 3. 3. 11–12). В латинской философской традиции Цицерон использует выражение *inchoatae intellegentiae* для указания на врожденные душе идеи, на основе которых развивается познание под воздействием чувств (см.: Cicero. De legibus. I 30. 7–11).

<sup>23</sup> quasi quaedam mentis elatio animae nostrae. Викторин проводит различие между душой как духовной субстанцией и умом или духом (mens, intellectus) как ее высшей мыслящей силой. От этого ума он отличает Божественный Ум (νοῦς), который, как было упомянуто выше, он отождествляет со Св. Духом. С другой стороны, Викторин различает в самом человеке два вида ума: один — небесный, а другой — материальный (подробнее об этом см. ниже, § 7 и примеч. 85).

<sup>24</sup> difficile intellegere solum, edicere autem impossibile. Аллюзия на знаменитое высказывание Платона о познании Демиурга в : «Конечно, творца и родителя этой вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать» (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν, Plato. Tim. 28 с 3–5). Еще ближе по форме к фразе Викторина знаменитое высказывание из *Corpus Hermeticum*: Θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπὸν. φράσαι δὲ ἀδύνατον ᾧ καὶ νοῆσαι δυνατόν (Fr. 1.1.1–2 // Corpus Hermeticum / Ed. A.-J. Festugière, A. D. Nock. P., 1954. Vol. 3. P. 2).

<sup>25</sup> Рим. 11, 33.

<sup>27</sup> Т. е. у ап. Павла.

<sup>29</sup> Рим. 8, 32.

<sup>31</sup> Ин. 10, 30.

<sup>26</sup> Ис. 40, 13; цитируется в: Рим. 11, 34.

<sup>28</sup> Пс. 2, 7.

<sup>30</sup> 2 Кор. 1, 3; ср. Еф. 1, 3.

<sup>32</sup> Ин. 14, 9.

<sup>33</sup> Ин. 14, 10.

же Он солгал, то Он опять же не есть творение Божие<sup>34</sup>. Ведь подобное говорится [о Христе] часто и даже бесчисленное количество раз. И разве тебе не кажется, что так говорится везде [в Писании]?

**<Часть первая. Сын Божий есть первое Сущее,  
происшедшее не из небытия, но рожденное от Предсущего,  
или Не Сущего — Бога Отца (§ 2–15)>**

&lt;

,

&gt;

2. Но выслушай от нас и нечто иное. Говорим ли мы, что у нас Отец Бог? Без всякого сомнения. По какой причине и в каком смысле? Поскольку Бог по любви<sup>35</sup>. Так неужели же и Христос для Бога есть Сын по усыновлению?<sup>36</sup> Но никто не дерзнет сказать этого, возможно, даже ты. Посмотри, какое богохульство возникает из этого утверждения. Мы говорим, что являемся наследниками Бога Отца и наследниками через Христа, будучи сынами [Божиими] по усыновлению. Неужели же мы скажем, что Христос не есть [истинный] Сын<sup>37</sup>, через Которого мы становимся сынами [Божиими] и сонаследниками во Христе?<sup>38</sup>

&lt;

,

,

—

,

&gt;

Ты многое сказал о Христе<sup>39</sup>, и все это верно, и все это так, как оно есть, поскольку Он есть<sup>40</sup> и всемогущая Сила (*omnipotens potentia*), и всеобщее (*universus λόγος*)<sup>41</sup>, и всеобщее Действие, и всеобщая Жизнь, и многое другое. Итак, неужели Он, унаследовавший

<sup>34</sup> *si mentitus est, nec opus est Dei*. Ср. с высказыванием Кандида о Сыне: *primum opus et principale Dei* (*De generatione divina*. 10. 5) и: *Iesum opus esse Dei omnimodis perfectum* (*Ibid.* 11. 9). По-видимому, смысл аргументации Викторина здесь в расстановке модальностей и отрицания: (1) Он был Богом, то Он солгал; значит, Он — Бог. (2) Он солгал, был Богом (ср., например: Мф. 19, 17), то, будучи Им на самом деле, Он все равно Бог, а не творение Божие.

<sup>35</sup> См.: Еф. 1, 5.

<sup>36</sup> *per adoptionem filium*. Сыновство по усыновлению (*adoptione*) — один из трех видов сыновства (см. ниже, § 30). О том, что Христос — Сын Божий по усыновлению, учили разные еретики: эвиониты, адоптиане, фотиниане.

<sup>37</sup> Об истинном сыновстве Христа (*secundum veritatem*) см. ниже, § 30.

<sup>38</sup> См.: Рим. 8, 14–17.

<sup>39</sup> См. перечисление имен Христа и библейских мест у Кандида: *De generatione divina*. 10. 1–10; 11.5–22.

<sup>40</sup> Ср.: 1 Кор. 1, 24.

<sup>41</sup> Ср.: Ин. 1, 1.

такого рода блага, сотворен из не сущего?<sup>42</sup> И не сущее оказывается более блаженным, нежели сущее!<sup>43</sup> Мысль безбожная, нечестивая и полная богохульства, [будто бы] Господь, Который превыше всего сущего и всего не сущего<sup>44</sup>, сотворил Сущее<sup>45</sup> из не сущего, а не из сущего! Но что такое по нашему мнению Бог? Даже если мы полагаем, что Бог превосходит все сущее и все не сущее, мы все равно считаем, что Бог есть Сущее, а не не сущее. Следовательно, Он проявляет Сущее (*praestat quod est*), и проявляет [Его] посредством неизреченного рождения<sup>46</sup>, и проявляет существование, ум (*νοῦν*), жизнь<sup>47</sup> не Тот, Кто Сам есть все это, но Тот, Кто превосходит все. Итак, если Бог не есть не сущее, но есть то, что превосходит истинно Сущее (*vere ὄν*), будучи Потенцией самого Сущего (*potentia ipsius τοῦ ὄντος*)<sup>48</sup>, которая, подвигнувшись [внутри себя] к акту порождения, неизреченным движением породила все совершенное Сущее (*genuit τὸ ὄν omnimodis perfectum*), всецелое Сущее (*totum τὸ ὄν*), [пришедшее] от всецельности Потенции (*a toto*

<sup>42</sup> *effectus ab his quae non sunt*. То, что Сын был сотворен Богом из не сущего (*ἐξ οὐκ ὄντων*), т. е. из небытия, признавали все ариане. Это утверждение дает Викторину повод пуститься в длинные философские рассуждения (так называемые «философские фрагменты», см. выше, Предисловие) о том, что такое сущее и не сущее и в каком смысле эти понятия применяются к Богу (см. ниже, § 3–14).

<sup>43</sup> *Et beatum est quod non est ab eo quod est*. Другой допустимый вариант перевода: «И блаженно не сущее, от которого [произошло] сущее» (Кларк, Морескини; об обоих вариантах см. *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité*: SC. Vol. 69. P. 695). В том и другом случае смысл этой фразы приблизительно одинаков: Викторин высмеивает нелепые следствия из утверждения ариан о том, что Сын произошел из небытия.

<sup>44</sup> Т. е. Бог Отец; о том, что Он превосходит все сущее и не сущее, см. ниже, § 4, 6.

<sup>45</sup> *quod sit*. По-видимому, в данном случае это понятие означает Сына, Который, по мнению Викторина, есть первое и все совершенное Сущее, заключающее в себе полноту вечных идей (см. далее по тексту, а также в § 14–16).

<sup>46</sup> *praestat per ineffabilem generationem*. Это рождение Сына, которое Викторин рассматривает как актуальное рождение того, что было скрыто в Отце в виде потенции, он также называет «духовным рождением» (*spiritalis generatio*, см. ниже, § 14 и 22).

<sup>47</sup> *praestat existentiam, νοῦν, vitam*. Здесь мы впервые у Викторина (если не считать послания Кандида, см.: *De generatione divina*, 3.16–21) встречаемся с так называемой «умопостигаемой триадой»: — — —, которая восходит к платоновскому диалогу

в его неоплатонической интерпретации, а в других трактатах служит для Викторина идеальной моделью Божественной Троицы (подробнее об этом см.: . . . Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике... С. 7–22; № 38. М., 2011. С. 7–29; . . . Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014. С. 364–384, 394–419). В данном случае

— это либо три аспекта Сына как все совершенного Сущего, либо три высшие Божественные идеи — принципы всякого бытия, жизни и мышления, подчиненные первому Сущему (см. ниже, § 7 и примеч. 79).

<sup>48</sup> Т. е. Сына (подробнее о происхождении Сына от Отца как акта от потенции Викторин рассуждает ниже в § 14–16). Термин *potentia* в применении к Богу у Викторина означает не простую, голую возможность бытия (аристотелевское «бытие в возможности»), но бесконечную силу и мощь бытия, порождающую все, подобно тому как у Плотина Единое называется творческой «потенцией всех вещей» (*δύναμις πάντων*, *Plotin. Enn. V 3. 15. 33*; ср. также III 8. 10. 1; V 4. 3. 36; VI 7. 32. 31; VI 9. 6. 10–11). Потенция у Марии Викторина также имеет смысл скрытого, непроявленного бытия, но такого, которое само по себе способно к проявлению и актуализации. Ср. *Adv. Ar. I 50–51*.

potentiae); значит, Бог есть всецелое Предсущее (totum πρόν)<sup>49</sup>, а Иисус есть само это всецелое Сущее (totum ὄν), но уже [актуально] обладающее существованием, и жизнью, и мышлением (sed iam in existentia et vita et intelligentia) — всеобщее и всесовершенное Сущее (ὄν)<sup>50</sup>. И это есть Сын, это всеобщее Слово (omnis λόγος), это , которое и <sup>51</sup>, это Иисус Христос, существовавший сущего<sup>52</sup> и [даже] истинно сущего<sup>53</sup>, [будучи] первичным и всеобщим существованием, первичным и всеобщим мышлением, первичным и всесовершенным Сущим (ὄν)<sup>54</sup>, Сущим как таковым (ipsum ὄν), [имея] первичное <sup>55</sup>, ибо от Него все имена, как будет показано далее<sup>56</sup>.

< , , >

3. Но я хотел бы услышать от тебя, о мой сладчайший Кандид, как ты думаешь, что такое не сущее (quod non est)? Ведь если Бог — это Причина всего, то Бог есть Причина и сущего, и не сущего<sup>57</sup>. Но если Он — Причина, то Сам Он не есть не сущее. Итак, Он есть Причина как Сущее (ὄν), но такое, которому бытие Сущим присуще как будущее (futurum esse ὄν)<sup>58</sup>. И именно потому, что Он есть Причина, Он превос-

<sup>49</sup> Термин πρόν в сходном метафизическом контексте встречается в *Corpus Hermeticum*, где он означает начало, которое превосходит как уровень сущих (чувственных вещей), так и истинно сущих (умопостигаемых идей): Ἔστι τοίνυν τὸ πρόν ἐπὶ πάντων τῶν ὄντων καὶ τῶν ὄντως ὄντων. Πρόν γάρ ἐστι, δι' οὗ ἡ οὐσιότης ἡ καθόλου λεγομένη κοινὴ νοεῖται τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὄντων τῶν καθ' ἑαυτὰ νοουμένων (Fr. 21 // *Corpus Hermeticum* / Ed. A.-J. Festugière, A. D. Nock. P., 1954. Vol. 3. P. 90). Ср. также: *Plotin. Enn.* III 6. 6. 28–29.

<sup>50</sup> universale omnimodis perfectum ὄν. Ср. рассуждение Платона о том, что «всесовершенному сущему» (τῷ παντελῶς ὄντι) необходимо должны быть присущи не только бытие, но и движение, и жизнь, и душа, и мышление (см.: *Plato. Sophist.* 248e). К этому месту восходит неоплатоническое учение об «умопостигаемой триаде», которая в данном случае есть характеристика Божественного Слова как всесовершенного Сущего.

<sup>51</sup> Ин. 1, 1, 18.

<sup>52</sup> Ср.: Кол. 1, 17.

<sup>53</sup> omnia quae sunt et quae vere sunt. Т. е. прежде всех вещей и всех вечных идей (об этих понятиях см. ниже, § 6–8).

<sup>54</sup> prima et omnis existentia, prima et omnis intelligentia, primum et omnimodis perfectum ὄν). Это та же «умопостигаемая триада», но в усеченном виде (не упомянут ее третий, средний элемент — первая и всеобщая жизнь), и вновь она отождествляется с Сыном как всесовершенным Сущим.

<sup>55</sup> Ср.: Флп. 2, 9.

<sup>56</sup> См. ниже, § 16.

<sup>57</sup> Ср. сходные выражения у Порфирия: πάντα τὰ ὄντα καὶ μὴ ὄντα ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν θεῷ καὶ οὐκ αὐτὸς τὰ ὄντα καὶ μὴ ὄντα καὶ ἐν αὐτοῖς (*Porphyr. Sent.* 31); а также у Прокла: τὴν τοίνυν ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀπάντων καὶ μὴ ὄντων τὸ ἐν λέγοντες (*Procl. In Platonis Parmenidem Commentaria // Procli philosophi Platonici opera inedita* / Ed. V. Cousin. P., 1864. Pars 3. P. 1043. 9–10).

<sup>58</sup> Другой возможный вариант перевода: «такое Сущее, для которого бытие есть еще будущее» (Адо). Вероятно, речь идет о том, что Бог становится Сущим ,

ходит истинно Сущее (*supra vere ous*). Итак, то, что еще не есть Сущее (*nondum ous*), есть Не Сущее (*quod non est*)<sup>59</sup>. С другой стороны, то, что есть Причина в отношении Сущего (*ad ous causa*), истинно называется Предсущим (*proous*), и именно в этом смысле Бог есть Причина как сущих, так и не сущих.

&lt;

&gt;

4. Итак, следует дать определение не сущему. Очевидно, оно понимается и говорится в четырех смыслах (*quattuor modis*): во-первых, в смысле отрицания, как полное отсутствие существующего во всех отношениях; во-вторых, в смысле природы иного по отношению к чему-то другому<sup>60</sup>, в-третьих, в смысле того, чего еще нет, но что будет и может быть в будущем; в-четвертых, в смысле бытия (*esse*), которое превосходит все сущие<sup>61</sup>. Итак, как мы назовем Бога: сущим (*to ous*)

---

как причина в своих следствиях; Сам же Он предшествует сущему как Предсущее. См. далее по тексту, а также § 4, 6.

<sup>59</sup> Другой возможный вариант перевода: «Итак, поскольку она [причина] еще не есть сущее, она есть не сущее» (Адо). Об этом значении понятия «не сущее» подробнее см. ниже, § 4 (третий модус).

<sup>60</sup> Ср. рассуждение Платона в *Timaeus*: «Ведь распространяющаяся на все природа иного (*ti thaterou physis*), делая все иным по отношению к бытию (*eteron ... tou ous*), превращает это в небытие (*ouk ous*), и, следовательно, мы по праву можем назвать все без исключения небытием (*ouk ous*) и в то же время, так как оно причастно бытию, назвать это бытием и существующим» (*Plato. Sophist. 256de*, пер. С. А. Ананьиной).

<sup>61</sup> *iuxta negationem, omnino omnimodis ut privatio sit existentis, iuxta alterius ad aliud naturam, iuxta nondum esse, quod futurum est et potest esse, iuxta quod supra omnia quae sunt esse esse*. Ср. также ниже, § 12. Данная классификация значений, или модусов, понятия «не сущего» Викторина нигде не встречается, хотя отдельные ее элементы встречаются в платоновском *Timaeus*, в *Timaeus* Аристотеля, а также у Алкиноя, Плотина и Порфирия. Наиболее близка к классификации Мария Викторина классификация, предложенная Проклом и Аммонием Александрийским в V в. Первый в своем комментарии на платоновский *Timaeus* выделяет три модуса не сущего: «Не сущее [понимается] в различных смыслах (*pollachos to mi ous*): во-первых, как превосходящее сущее (*kreittou tou ous*); во-вторых, как сочетаемое с сущим (*ti ousi suntattomevon*); в-третьих, как [полное] отсутствие сущего (*steresis tou ous*)» (*Procl. In Platonis Parmenidem Commentaria // Procli philosophi Platonici opera inedita / Ed. V. Cousin. P., 1864. Pars 3. P. 1073.2–8*, перевод наш). Еще ближе к викториновой классификации стоит классификация Аммония Александрийского, включающая пять модусов не сущего, которую он возводит к самому Платону: «Следует знать, что он [Платон] сообщил нам о многих разрядах не сущего (*pollas tou mi ous tagesis*): во-первых, это [не сущее], которое превышает сущих (*uper ta ous*); его также [следует] назвать превышающим всякую форму (*uper eidos alan*), ибо иначе оно не предшествовало бы всем формам — как тем, которые отделены от материи, так и тем, которые неотделимы [от нее] — и, в конце концов, самой материи, которая совершенно бесформенна; во-вторых, это [не сущее], которое понимается согласно инаковости (*kata tin eteroteta*) и проходит через все сущие, а поэтому говорится, что оно существует не меньше, чем сущее; в-третьих, это [не сущее], которое означает становящееся (*to geneton*) [и называется не сущим] согласно умалению по отношению к истинно сущему (*kata tin ufeisin tin pros to ous ous*), превосходящему всякое изменение; в-четвертых, это

или не сущим (τὸ μὴ ὄν)? Конечно, мы назовем Его Сущим, поскольку Он есть Отец всех сущих<sup>62</sup>. Однако Отец всех сущих Сам не есть сущее (τὸ ὄν), ведь еще не существуют те, чей Он Отец. И поэтому не следует говорить и не подобает мыслить, что Причину сущих можно назвать сущим (ὄν). Ведь Причина предшествует тому, для чего она есть причина. Итак, Бог превыше сущего (supra ὄν) и называется не сущим (μὴ ὄν) согласно превосходству (iuxta quod supra est), а не из-за лишённости всего того, что существует, но как иное Сущее (aliud ὄν), которое само есть Не Сущее (μὴ ὄν)<sup>63</sup>. [Он называется] Не Сущим (τὸ μὴ ὄν) по отношению к тем, которые будут существовать в будущем<sup>64</sup>, а Сущим (τὸ ὄν) [Он называется] согласно тому, что Он есть Причина для порождения сущих.

&lt;

,

&gt;

5. Итак, правильно говорить, что Бог есть Отец и [это так именно] потому, что Он есть причина как сущих, так и не сущих. Следовательно, по воле Божией получают рождение и сущие, и не сущие. Поэтому не думай, что не сущие таковы как бы из-за отсутствия сущих<sup>65</sup>. Ведь

---

[не сущее], которое высказывается о материи (ἐπὶ τῆς ὕλης κατηγορούμενον) по причине отсутствия [у нее] всех форм ввиду ее пресловутого неподобного подобия (ἀνόμοιον ὁμοιότητα) первому [не сущему]; в-пятых, есть еще одно из значений не сущего, которое [Платон] помещает в конце всех остальных, когда говорится о совершенно никоим образом не существующем (τὸ ἐπὶ τοῦ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄντος λεγόμενον), которое, как он утверждает, есть невыразимое и невысказанное» (*Ammonius*. In *Aristotelis De interpretatione commentarius* // *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Vol. 4. 5. B., 1897. P. 213. 1–13, перевод наш). Упоминаемый Аммонием третий модус не сущего, которого нет в классификации Викторина — это становящееся (τὸ γενητόν), т. е. материальный мир, который находится в постоянном становлении и потому является не сущим по сравнению с истинно сущим миром неизменных идей. Впрочем, данный модус есть и у Викторина: он называет его «не истинно не сущим» (quae non vere non sunt) и относит к своей классификации модусов сущего (см. ниже, § 6 и 8; подробнее об этом см. нашу статью: . . . Модусы сущего и не сущего у Марии Викторина // *Платоновские Исследования IV* (2016/1). М.; СПб., 2016. С. 130–169).

<sup>62</sup> eorum quae sunt pater est. Ср.: *Plato*. *Tim.* 28c3 (цитату см. выше, примеч. 24).

<sup>63</sup> Т. е. не в первом (абсолютное небытие), а в четвертом (превосходящее все сущее) из рассмотренных выше значений (модусов) не сущего.

<sup>64</sup> iuxta ea quae futura sunt. Т. е. согласно третьему значению (модусу) не сущего. Другими словами, Бог есть Не Сущее , как причина сущих, которых еще нет, но которые возникнут в будущем (т. е. еще не сущих). Можно также сказать, что в некотором смысле Сам Бог — это еще не сущее, поскольку Он еще не проявился как причина сущих. Ср. рассуждение Плотина о Едином: Τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἓν· ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα, ἀλλ' ἐκεῖνως πάντα· ἐκεῖ γὰρ οἶον ἐνέδραμε· μᾶλλον δὲ οὐπω ἐστίν, ἀλλ' ἔσται (*Plotin*. *Enn.* V 2. 1. 1–3).

<sup>65</sup> quasi per privationem eorum quae sunt, т. е. в первом значении (модусе) не сущего как совершенного небытия, которое Викторин вовсе не признает (см. ниже примеч. 66).

ничто из такого не мыслится и не существует<sup>66</sup>. Если же и [здешний] мир, и все тамошние [сущие]<sup>67</sup> обладают самостоятельным бытием и существуют, то нет никакого не сущего (μη ὄν) в смысле его полного отсутствия (iuxta privationem). Но это всего лишь некое [незаконное] умозаключение<sup>68</sup>: исходя из сущих представлять себе их отсутствие. И само это [незаконное] умозаключение не имеет никакого самостоятельного существования и не существует так, как существуют сущие. Итак, некоторые не сущие определенным образом существуют так же, как и сами сущие, которые и существуют и называются так после своего рождения, а до рождения они существовали или в своей потенции, или в чем-то другом, откуда они произошли. [Таким образом, они называются не сущими] согласно вот этим способам: согласно природе [одного] по отношению к другому и согласно тому, чего еще нет, но что будет и может быть в будущем<sup>69</sup>.

&lt;

&gt;

6. Итак, прежде всего, Бог превосходит как сущие, так и не сущие, будучи их Родителем и Отцом, поскольку Он есть Причина. Далее, су-

<sup>66</sup> Nihil enim istorum neque intellegitur neque existit. Викторин не допускает абсолютного небытия, которое не может ни существовать, ни быть мыслимо. Эта точка зрения Викторина близка к мнению Платона, который также не признавал возможности ни существовать, ни мыслить абсолютное небытие как полную противоположность бытию: «Небытие само по себе (τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό) ни произнести правильно невозможно, ни выразить его, ни мыслить и... оно непостижимо, необъяснимо, невыразимо и лишено смысла» (ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον)... Пусть же никто не говорит о нас, будто мы, представляя небытие противоположностью бытия (τοῦναντίον τοῦ ὄντος τὸ μὴ ὄν), осмеливаемся утверждать, что оно существует. Ведь о том, что противоположно бытию, мы давно уже оставили мысль решить, существует ли оно или нет, обладает ли смыслом или совсем бессмысленно» (εἶτ' ἔστιν εἶτε μὴ, λόγον ἔχον ἢ καὶ παντάλασιν ἄλογον, *Plato. Sophist.* 238c; 259a, пер. С. А. Ананьина). Аристотель также отрицал существование абсолютного небытия, см.: *Aristot. Phys.* I 3, 187a5; а также: *Ammonius. In Aristotelis De interpretatione commentarius // Commentaria in Aristotelem Graeca.* Vol. 4. 5. V., 1897. P. 213. 11–13.

<sup>67</sup> mundus et illa superna. Т. е. мир вещей и мир идей.

<sup>68</sup> subintellegentia quaedam. Хотя данное выражение, являющееся калькой с греч. ὑπόνοια («догадка», «вымысел», «выдумка»), может означать «некое вторичное умозаключение» (Морескини) или «мнимое воображение» (Адо, Кларк, ср. сходный термин *enfasis*, греч. ἔμφασις, «кажимость», «видимость», «мнимость», используемый Викторинином ниже, в § 6), нам видится в нем ясный намек на известное выражение из платоновского : λογισμῶ τινὶ νόθῳ («неким незаконным умозаключением», *Tim.* 52b), которым Платон характеризует способ нашего познания природы материи. Неслучайно Викторин использует глагол *subintellegere* ниже в § 10 для описания познания материи как бесформенного и бескачественного субстрата. Очевидно, для него способ нашего познания материи, получаемого через абстрагирование, т. е. отрицание всех форм и качеств, сходен со способом нашего представления о не сущем, получаемого через отрицание («лишенности») понятия сущего (см. ниже, § 8). И то, и другое — некоего рода незаконное умозаключение, родственное мнимому воображению или пустой фантазии, поскольку истинное познание может быть только познанием чего-то существующего. Ср.: *Apuleius. De Plat. et ejus dogm.* I 5. 152; *Alcin.* Epit. 162.27.

<sup>69</sup> Т. е. согласно второму и третьему модусам не сущего (см. выше, § 4).

щие произошли от Бога согласно порождению (*secundum generationem*) или согласно творению (*secundum effectiorem*)<sup>70</sup>. Произошли также и не сущие (μη ὄντα). Из сущих одни суть истинно сущие, другие — сущие, третьи — не истинно не сущие, а четвертые — не сущие<sup>71</sup>. Истинно же не сущих не допустила к существованию полнота Божия<sup>72</sup>. Ведь полнота есть полнота только согласно бытию и бытию определенным образом<sup>73</sup>, в то время как истинно не сущие существуют только в [мни-

<sup>70</sup> Посредством (secundum generationem) от Бога произошел только Логос — первичное и универсальное Сущее, а в Нем — все вечные умопостигаемые идеи и формы вещей; посредством же (secundum effectiorem) — все остальные сущие: разумные души, телесные творения, элементы и сама материя. О различии между рождением как природным актом и творением как актом воли, нехарактерном для античной мысли (сам Викторин его не всегда выдерживает), см. ниже, § 30, а также: *Athanas. Magn. Contra Arian. III 63–66*.

<sup>71</sup> *Ipsorum autem quae sunt, alia sunt vere quae sunt, alia quae sunt, alia quae non vere non sunt, alia quae non sunt*. Греческие аналоги этих латинских терминов см. ниже, § 8. Данная классификация значений, или модусов, логично дополняет рассмотренную выше викторинову классификацию модусов. Под «истинно сущими» Викторин понимает умопостигаемые идеи, под «сущими» — разумные души, под «не истинно не сущими» — чувственно воспринимаемые тела и их элементы, а под «не сущими» — бесформенную материю (см. также ниже, § 7–8, где даются некоторые разъяснения к данной классификации и приводятся греческие аналоги входящих в нее модусов). Еще задолго до Викторина свою классификацию модусов сущего предлагали многие философы: Платон (*Plato. Sophist. 240b; Phaedr. 247c; Tim. 52c*), Аристотель (*Aristot. Metaphys. VI 2, 1026a33–1026b2*), Сенека (*Seneca. Ep. 58. 16–22*), Алкиной (*Alcin. Epit. 8–16*), Апулей (*Apuleius. De Plat. et ejus dogm. I 6–7*), Плотин (*Plotin. Enn. III 6. 13. 21–55*) и др. Но наиболее близка к викториновой классификации классификация Прокла, которая также состоит из четырех модусов и, по мнению Прокла, восходит к каким-то «древним мужам» — предположительно, к Лонгину и Порфирию (см.: *Hadot P. Porphyre et Victorinus. P., 1968. Vol. I. P. 148*): «Некоторые из древних называют истинно сущим (ὄντως ὄν) область умопостигаемого (τὸ νοητὸν πλάτος), не истинно сущим (οὐκ ὄντως ὄν) — [область] душевного (τὸ ψυχικόν), не истинно не сущим (οὐκ ὄντως δὲ οὐκ ὄν) — [область] чувственно воспринимаемого (τὸ αἰσθητόν), а истинно не сущим (ὄντως δὲ οὐκ ὄν) — материю (τὴν ὕλην)» (*Procl. In Platonis Timaeum Commentaria / Ed. E. Diehl. Lpz., 1903. Vol. 1. P. 233.1–4*). Ту же самую классификацию из четырех модусов сущего воспроизводит в XV в. кардинал Виссарион Никейский, приписывая ее платоникам и почти слово в слово заимствуя у Прокла: οἱ τῶν περὶ Πλάτωνα τὸ μὲν νοητὸν ὄντως ὄν, τὸ δὲ ψυχικὸν οὐκ ὄντως ὄν, τὸ δ' αἰσθητὸν οὐκ ὄντως οὐκ ὄν, τὴν δὲ ὕλην ὄντως οὐκ ὄν εἰώθασι νομαίειν (*Bessarion. In calumn. Plat. IV 15. 2*). Подробнее о философских источниках и аналогах этой классификации, а также ее отличии от классификации Прокла см. нашу статью: . . . Модусы сущего и не сущего у Мариа Викторина... С. 148–162.

<sup>72</sup> plenitudo Dei. Ср. с выражением апостола Павла: (Еф. 3, 19, в латинском переводе: *in omnem plenitudinem Dei*). По-видимому, речь идет о полноте сущих, происходящих от Бога и исполненных Богом (ср.: *Deo plenis omnibus*, ниже § 11), в число которых не входит абсолютное небытие. Впрочем, ниже в § 21 о Самом Боге говорится как о «всем, которое есть все» (*omne quod est omne*), т. е. как о всеедином, или полноте бытия.

<sup>73</sup> *Iuxta enim quod esse et aliquo modo esse plenitudo plenitudo est*. Другими словами, полнота сущих, произошедших от Бога, включает в себя только то, что каким-то образом существует, но никак не абсолютное небытие. Ср. сходную мысль в *Corpus Hermeticum*: οὐδὲ γὰρ οὐδὲν ὑπέλειπε πλέον τὸ μη ὄν, πάντα δὲ ἐστὶ τὰ ἐκ τῶν ὄντων γινόμενα οὐκ ἐκ τῶν μη ὄντων. τὰ γὰρ μη ὄντα οὐ φύσιν ἔχει τοῦ δύνασθαι γενέσθαι ἀλλὰ τοῦ μη δύνασθαι τι [τὸ] γενέσθαι καὶ πάλιν τὰ ὄντα οὐ φύσιν ἔχει τοῦ μηδέποτε εἶναι (*Dialogus (sine titulo) // Corpus Hermeticum / Ed. A.-J. Festugière, A. D. Nock. P., 1946. Vol. 1. P. 37*).

мом] воображении<sup>74</sup>, которое, начиная с не истинно сущих, но все же каким-то образом существующих, по убывающей создает [мнимый] образ истинно не сущего<sup>75</sup>.

7. Послушай, каким образом я рассуждаю далее. Среди сущих есть те, чья природа явная, как, например, истинно сущие<sup>76</sup> и все занебесные [сущие]<sup>77</sup>, такие как дух, ум (νοῦς), душа, сознание, наука, добродетели, логосы (λόγοι), мнения, совершенство<sup>78</sup>, существование, жизнь, мышление; еще выше этого — бытийность, жизненность, мысленность<sup>79</sup>;

<sup>74</sup> sola enfasi existente in intellegentia eorum quae vere non sunt. Как представляется, «мнимое воображение» (греч. ἔμφασις) здесь выражает ту же идею, что и использованный выше термин *subintellegentia* (см. выше, § 5 и примеч. 68).

<sup>75</sup> iuxta subiectionem ... imaginata est circa id quod vere non est. Так создается мнимый образ абсолютного небытия, существование которого невозможно себе представить, разве что через идею отрицания или лишенности.

<sup>76</sup> Sunt quaedam eius quod sit natura manifesta, sicuti sunt quae vere sunt. Ср. со сходным выражением у Аристотеля: ἐλεῖ τοῖνυν τὰ νοητὰ καὶ θεῖα, ὡς ὁ Ἀριστοτέλης φησὶν, εἰ καὶ φανότατά ἐστι κατὰ τὴν ἑαυτῶν οὐσίαν, ἡμῖν διὰ τὴν ἐπικειμένην τοῦ σώματος ἀχλὺν σκοτεινὰ δοκεῖ καὶ ἀμυδρά, τὴν ταῦτα ἡμῖν εἰς φῶς ἄγουσαν ἐπιστήμην σοφίαν εἰκότως ὠνόμασαν (*Aristot. Fragmenta. VI. 12–17 // Joann. Philopon. In Nicomachi arithmeticam introductionem. I 1. 11–14*).

<sup>77</sup> omnia supracaelestia. Ср. Adv. Ar. III 3. 21: a divinis et supracaelestibus; IV 11. 23: vivunt supracaelestia. По-видимому, речь идет о тех сущностях, которые принадлежат к миру истинно сущего, лежащему за пределами видимого неба. Ср. с выражением Платона из : ὑπερουράνιος τόπος, «занебесная область» истинно сущего — чистых идей, которую созерцают божественные души, взойдя вместе с богами на небесный хребет (*Phaedr. 247c*). Ср. также: *Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P., 1968. P. 180, n. 1*. В библейской космологии им соответствуют ангелы высших чинов; ср. Adv. Ar. IV 11. 9–10: archangelos, angelos, thronos, glorias ceteraque quae supra mundum sunt.

<sup>78</sup> spiritus, νοῦς, anima, cognoscentia, disciplina, virtutes, λόγοι, opinioniones, perfectio. Перечисленные здесь понятия взяты преимущественно из различных диалогов Платона (*Sophist. 248e; 260a; Phileb 66a–b* и др.). Ср. похожий перечень со включением в него Бога Отца и Сына–Иисуса: *Catena enim Deus, Iesus, spiritus, νοῦς, anima, angeli et deinde corporalia omnia* (*Adv. Ar. I 25. 42–44*)

<sup>79</sup> existentia, vita, intellegentia, et adhuc superius existentialitas, vitalitas, intellegentitas. Ср. объяснение отличия *existentialitas* от *existentia* у Кандида: *Differt autem existentia ab existentialitate, quoniam existentia iam in eo est, ut sit ei esse, at vero existentialitas potentia est, ut possit esse, nondum est ipsum esse* (*De generatione divina, 2. 15–18*). Понятия (existentialitas, vitalitas, intellegentitas, соотв. греч. ὄντοτης, ζωότης, νοότης) хотя и соответствуют элементам «умопостигаемой триады» ( ), но отличаются от них своим более общим и абстрактным характером. Как поясняет Викторин в другом месте, речь идет о высших идеях — «первичных видах» (*species principales*), «наиболее универсальных существованиях и сущностях» (*universalium universales existentias substantiasque*), «родах родов» (*genera generum*), «первичных всеобщих потенциях всех потенциалов» (*omnium potentialium potentiae universaliter principales*, см.: Adv. Ar. IV 5. 30–36). К ним как раз и относятся три упомянутых выше абстрактных аналога «умопостигаемой триады»: «ὄντοτης, то есть бытийность или существенность (*existentialitas vel essentitas*), или ζωότης, то есть жизненность (*vitalitas*), то есть первая всеобщая потенция жизни (*prima universalis vitae potentia*), она же есть первая

наконец, превыше всего этого одно лишь Сущее (ὄν) — то самое, которое есть одно-единственное Сущее (*unum et solum ὄν*)<sup>80</sup>. Если наш ум (*noſter νοῦς*)<sup>81</sup> правильно к подступает к этим [реальностям], он постигает их, получает от них форму и прекращает [поиск], как мышление, которое существует уже без [всякого] смущения, происходящего от поиска. Однако поскольку даже мышление такого рода есть [мышление] о другом, [отличном от самого себя], оно становится постижением и неким определением [того обстоятельства, что] иные сущие [по сравнению с истинно сущими] суть просто сущие. Ведь [такое мышление], насколько оно есть [мышление] о другом, и само есть нечто иное [по сравнению с ним], в том смысле, как мыслящее [есть иное] по отношению к умопостигаемому<sup>82</sup>. Следовательно, умопостигаемые сущие (*intellectus*

---

жизнь и источник жизни для всех; а также *νοῦτης* — способность познания (*intelligendi vis*), сила, потенция, или субстанция, или природа» (*Adv. Ar. IV 5. 36–40*). Как поясняет Викторин в другом месте, он использует эти абстрактные понятия по причине абсолютной трансцендентности Бога: «Бытие (*esse*)... есть существование, или сущность, или, если ради какого-то страха перед известными именами [мысленно] вознестись еще более высоко, то можно сказать [и так]: бытийность (*exsistentia*), или субстанциальность (*substantialitatem*), или существенность (*essentialitatem*), что соответствует [греческим терминам]: ὑπαρκτότητα, οὐσιότητα, ὄντοτητα» (*Adv. Ar. III 7. 10–15*). Однако в данном месте эти понятия, скорее всего, указывают на наиболее общие принципы (идеи) всякого существования, жизни и мышления, в том числе и в мире умопостигаемого и истинно сущего, подобно «высшим родам» (*μεῦιστα τῶν γενῶν*) из платоновского (*Sophist. 254d*). Очевидно, что в данном случае они не соответствуют ни Лицам Троицы (как в 3-й и 4-й книгах трактата Викторина *Adversus Arium*), ни Логосу (как в данном трактате, см. выше, § 2), Который здесь стоит выше них (см. далее по тексту, также выше § 2 и примеч. 47 и 50). По всей вероятности, эти понятия были заимствованы Викторином не у неоплатоников (они встречаются лишь у поздних авторов, например, у Иоанна Лидийца, см.: *Joannes Lydus. De mensibus IV 94*), а из трактатов гностиков-сифитов, где они были очень распространены (см., например, *Tres Steles Seth. 122. 19–27; Allogenes. 49. 26–37; Zostrianos. 75. 6–11* и др.); впрочем, сами сифиты находились под влиянием философской терминологии неоплатонизма (подробнее об этом см. в наших работах: . . . Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике... С. 16–17; . . . Формирование тринитарной доктрины... С. 376–378).

<sup>80</sup> Если прочитать всю эту фразу в обратном порядке, то мы получим целую иерархию вечных идей, восходящую от низших к высшим и венчаемую их источником — Логосом как всесовершенным Сущим (см. выше, § 2, и ниже, § 15), или, как пишет Викторин в другом трактате, «вторым Единым», которое есть «Единое Сущее» (*exsistentia* *unum*, см.: *Adv. Ar. I 50. 22–26*).

<sup>81</sup> Ср. с выражением Порфирия: ὁ ἡμέτερος νοῦς... θεωρός (*Porphyry. Sent. 43. 41–42*). Очевидно, в данном случае речь идет об уме как части или способности человеческой души, от которого Викторин отличает высший Ум, отделенный от души и отождествляемый им со Св. Духом. См. выше, § 1 и примеч. 21 и 23, а также ниже, § 7, 8 и примеч. 85 и 86.

<sup>82</sup> *ut intellectuale ad intellectibile*. По всей вероятности, речь идет о том, что истинное мышление души должно быть направлено на вечные идеи, с которыми душа должна отождествиться, приняв в себя их форму. Однако, когда душа обращается к самопознанию (см. ниже, § 8 и примеч. 89), то обнаруживает, что она не тождественна с предметом своей мысли — истинно сущим, или миром идей, который остается для души иным, как мыслимое по отношению к мыслящему. Само различие между мыслящим и мыслимым, между *νοερός* и *νοητός*, хотя и восходит к метафизике Аристотеля и Плотина, но более характерно для позднего неоплатонизма — Ямвлиха, Прокла, Дамаския и др. См., например: *Procl. Theol. Plat. IV 1. Vol. 4. P. 6; IV 37. Vol. 4. P. 110; Comm. in Crat. P. 59.*

tibilia) суть истинно сущие, а мыслящие сущие (intellectualia) — просто сущие. Все они принадлежат к душам, по природе наделенным мышлением, но еще не обладающим актуальным познанием, а лишь приспособленным к мышлению. В самом деле, когда Ум (ὁ νοῦς), пробуждаясь в душе, просветляет и просвещает мыслящую потенцию души, придает ей вид и форму, тогда рождается [истинное] мышление и совершенство души<sup>83</sup>. И поэтому душа называется также субстанцией, поскольку всякая субстанция есть субъект<sup>84</sup>. А субъект является подлежащим чего-то иного. Душа же является подлежащим для Ума (τῷ νῷ) и Духа<sup>85</sup>. Следовательно, душа — это субстанция<sup>86</sup>.

---

9–11; 60. 21–25; 64. 28 — 65. 1; Comm. in Tim. Vol. 3. P. 102. 3–5 и др. Следует отметить, что Марий Викторин иногда называет «умопостигаемым и мыслящим» (intellegibilis et intellectualis) сам Божественный Логос — творческую Силу Божию (Dei potentia, см. ниже § 9); иногда же он говорит о вечном мире идей в его отличии от материального космоса как о *intellectibilibus atque intellectualibus* и *noetis et noeris* (см.: Adv. Ar. I 60. 10–11; I 61. 12; IV 2. 18–19; IV 25. 20). Однако у него нет понятия о «умопостигаемом и мыслящем» как некоей посредствующей реальности между чисто «умопостигаемым» и чисто «мыслящим», как в позднем неоплатонизме. Как правило, Викторин соотносит понятие «мыслящее» (intellectuale, intelligens) с душой — будь то мировой, или индивидуальной (см. далее по тексту, а также ниже, § 8), а понятие «умопостигаемое» (intellectibile) — с вечными идеями, заключающимися в истинно Сущем — Сыне-Логосе.

<sup>83</sup> Ср. с аристотелевской теорией двух умов — активного и пассивного; первый приходит извне и пробуждает мыслящую способность, дремлющую в душе, которая становится умом, постепенно овладевающим всем тем, чем активный ум обладает актуально (см.: *Aristot. De anima* III 5. 430a). О том, что Викторин понимает под действующим Умом, см. ниже, § 7, 8 и примеч. 85, 86 и 90.

<sup>84</sup> *omnis substantia subiectum est*. Ср. Кандид, *De generatione divina*, 8.23–24: *substantia subiectum quiddam est*. Отождествление понятий сущности, подлежащего и материи восходит к стоикам; см. *Diogen. Laert.* VII 134; *Simplicius*. In *Categ.* P. 48.13–14 (Klabfleisch). Ср. также: *Hadot*. 1968. Vol. I. P. 195.

<sup>85</sup> *Subiacet autem anima τῷ νῷ et spiritui*. Под «Умом» и «Духом» Викторин в данном случае понимает Св. Дух, Которого он наряду с Логосом (для него Дух — это лишь аспект Логоса, см. выше, § 1, примеч. 21, и ниже, § 31 и примеч. 255) соотносит с мировым Умом Плотина и с аристотелевским активным интеллектом и мышлением, мыслящим само себя (см.: Adv. Ar. I 31. 19–20; I 57. 28–29; IV 18. 44–33. 25; IV 28. 5–10). Кроме того, Плотин также учит о душе как материи для ума, воспринимающей от него форму в процессе мышления (см.: *Plotin. Enn.* III 9. 5; V 1. 3 и др.). Сходным образом мыслит и Викторин: для того, чтобы в человеческой душе пробудился дремлющий в ней ум (noster νοῦς) и начал мыслить истинно сущее (идеи), необходимо воздействие на него со стороны Божественного Ума — Св. Духа (см. выше, § 1 и примеч. 21, 23, а также ниже примеч. 86). С другой стороны, трактате

Викторин различает в самом человеке два вида ума и две души, различающиеся по своей функциональной и интенциональной направленности: «Один ум, или разум — небесный (νοῦς vel λόγος caelestis), другой — материальный (hylicus); одна душа небесная, т. е. обращенная к высшему, умопостигаемому миру, другая — материальная, т. е. обращенная к низшему, материальному миру» (Adv. Ar. I 62. 21–23; ср. I 61. 7–23, а также: *Plotin. Enn.* V 1. 3). Подробнее об этом см.: . Христианский платонизм... С. 88, 91, 147.

<sup>86</sup> Другими словами, душа называется «субстанцией» (substantia, или «субъектом», subiectum) потому, что она «лежит под» (subiacet) Умом и Духом, т. е. воспримет их в себя. Ниже, в § 10 Викторин называет душу субстанцией в том смысле, что она представляет собой бестелесную, независимую, самоподвижную и мыслящую сущность (ср.: Adv. Ar. I 32. 27–28: *substantia incorporalis*). Субстанцией и субъектом может быть также названа и материя, поскольку она подлежит различным качествам (см. ниже, § 10).

8. Таким образом, все те [сущие], которые являются душами, суть просто сущие (ὄντα), а не истинно сущие. Итак, наша душа постигает истинно сущие. Поскольку, если в душу, способную к мышлению<sup>87</sup>, входит Ум (νοῦς)<sup>88</sup>, она постигает также и сущие (ὄντα), то есть сами эти мыслящие [сущие]<sup>89</sup> — ведь душа понимает, что она есть душа — и так исходя из сущих [в душе] возникает познание самих сущих, то есть истинно сущих<sup>90</sup>.

&lt;

—

—

&gt;

Что же касается двух других [видов сущего] — тех, которые суть не истинно не сущие и не сущие<sup>91</sup> — понятие о них образуется посредством отрицания понятия сущего (per conversionem intelligentiae τοῦ ὄντος)<sup>92</sup>. В самом деле, не сущее (τὸ μὴ ὄν) не мыслится исходя из [самого] не сущего (iuxta τὸ μὴ ὄν), но не сущее (τὸ μὴ ὄν) познается исходя из сущего (iuxta τὸ ὄν). Однако не сущее (τὸ μὴ ὄν) есть как бы выход за пределы сущего (exterminatio τοῦ ὄντος). И этот выход за пределы [сущего] есть нечто, не имеющее формы (infiguratum quiddam), и хотя оно существует, но существует не так, как сущее (τὸ ὄν). Ведь всякое сущее (τὸ ὄν) в своем существовании качественно определено и оформлено. Следовательно не сущее (τὸ μὴ ὄν) лишено формы. Но оно есть нечто такое, что не имеет формы. Значит, не сущее (τὸ μὴ ὄν) все-таки есть нечто (aliquid). Следовательно, не сущие (μὴ ὄντα) существуют и поэтому сущие существуют и не истинно не сущие. А в отношении бытия (ad id quod est esse) не истинно не сущие превосходят не сущих (μὴ ὄντα)<sup>93</sup>. Отсюда происходит такой естественный порядок сущих (τῶν ὄντων iste naturalis ordo): истинно сущие (ὄντως ὄντα), сущие (ὄντα), не истинно не сущие (μὴ ὄντως μὴ ὄντα), не сущие (μὴ ὄντα)<sup>94</sup>.

<sup>87</sup> animam intellectualem. Ср. с выражением Порфирия: ἡ ψυχὴ ἡ νοερά (Sent. 32. 126; ср. также: *Plotin. Enn. V 1. 3. 12*).

<sup>88</sup> Т. е., вероятно, Св. Дух; см. выше, § 1, 7 и примеч. 21 и 85.

<sup>89</sup> ipsa illa intellectualia. Т. е. сами разумные души, в чем состоит их самопознание.

<sup>90</sup> Другими словами, посредством самопознания душа может открыть в себе совершенный мир истинно сущих идей, для познания которого она нуждается в помощи и руководстве со стороны Ума (νοῦς) — Св. Духа (см. выше, § 1, 7 и примеч. 21, 23, 85, 86).

<sup>91</sup> Т. е. тела и материя. Подробнее об этих видах сущего (точнее — не сущего) речь пойдет ниже в § 9–10.

<sup>92</sup> Предположительно, *conversio* здесь означает одновременно и логическое познание через отрицание (понятие о не сущем образуется через отрицание понятия сущего), и онтологическую деградацию души, когда она перестает познавать истинно сущее, отворачивается от него и воображает себе не сущее как его отсутствие (ср. *Plotin. Enn. II 4. 10; Porphyry. Sent. 40. 65–66: τῆ τοῦ ὄντος ἀποτροφῆ αὐτοῦς ἀποστρεφόμενοι καὶ ἀγνοοῦντες*).

<sup>93</sup> Т. е. чувственно воспринимаемые сущности — тела — хотя составлены из материи и качеств, в иерархии бытия стоят выше материи, не имеющей формы и качественной определенности своего бытия.

<sup>94</sup> Т. е. идеи, души, тела и материя. См. выше, § 6 и примеч. 71.

9. Итак, мы уже сказали о том, каковы истинно сущие и сущие. Теперь же мы скажем о том, каковы не истинно не сущие и каковы не сущие. Поскольку Божие Могущество (*Dei potentia*) является и умопостигаемым, и мыслящим (*intellegibilis et intellectualis*), все сущие возникли сообразно Мышлению (*iuxta intellegentiam*)<sup>95</sup>. Но мышление действует двояким образом: посредством своей собственной мыслящей потенции, а также посредством чувства, которое есть как бы подражание мышлению<sup>96</sup>. В свою очередь, чувство, поскольку оно является подобием постигнутого умом (*simulacrum intellecti*) и подражанием мышления (*imitamentum intelligendi*), если оно совершенным образом постигает действие мышления, которое укрепляет его в осуществлении его действия, то становится чувством, подобным и близким к чистому мышлению (*purae intellegentiae*)<sup>97</sup>. И таково то [мышление],

<sup>95</sup> Т. е. согласно Логосу, Который для Викторина есть «совершенный Ум и совершенная Премудрость» (*Adv. Ar. I 60. 1–2*), содержащая в себе полноту идей, посредством которой все было сотворено (см. ниже, § 25). Скорее всего, с Логосом следует отождествить и упомянутое выше «умопостигаемое и мыслящее Могущество Божие», которое здесь соответствует не Отцу (как это обычно у Викторина, см. ниже, § 14–16), а Сыну, Который, подобно мировому Уму у Плотина, представляет собой двойство мыслящего и мыслимого и является активной силой или энергией Отца как непроявленной Потенции (см. ниже, § 19, 20, 22). Предположение Адо о том, что под «умопостигаемым и мыслящим Могуществом Божиим» следует понимать умопостигаемый мир как целое или особые характеристики истинно сущих, вряд ли верно, поскольку речь здесь идет не об иерархии сущих, а о Боге в Его отношении к творению.

<sup>96</sup> Скорее всего, здесь речь идет уже о человеческом мышлении, которое призвано быть подражанием Божественному мышлению Ума, но также способно к чувственным формам познания. Маловероятно предположение П. Адо (см.: *Hadot. Commentaire // SC. Vol. 69. P. 709; Hadot. 1968. Vol. I. P. 201*) о том, что Викторин говорит здесь о Божественном Мышлении, следуя учению о «втором Уме», который, в отличие от Отца, представляет собой двойство (*δυάς*): с одной стороны, он мыслит умопостигаемые сущности (идеи), а с другой стороны — порождает чувство в материальном мире (ср. *Orac. Chald. Fr. 7–8*: Πάντα γὰρ ἐξετέλεσεσθε πατήρ καὶ νῶ παρέδωκε δευτέρῳ... δυὰς παρὰ τῷδε κάθηται· ἀψότερων γὰρ ἔχει, νῶ μὲν κατέχειν τὰ νοητά, αἰσθησὶν δ' ἐπάγειν κόσμοις). Дело в том, что для Викторина чувственное познание — это всегда прерогатива души (будь то мировой или индивидуальной) и ее «материального ума» (*hylicus νοῦς*) (см.: *Adv. Ar. I 61–62*, а также выше, § 7 и примеч. 85, и ниже, примеч. 98). Более точным представляется предположение того же Адо о том, что учение Викторина о двух видах мышления представляет собой интерпретацию учения Платона в «Тимее» о двух видах движения мировой души в отношении к иному или тождественному, в результате которых рождаются либо истинные мнения и убеждения, основанные на чувстве, либо ум и знание, основанные на мышлении (см.: *Plato. Tim. 37 ac; Hadot. 1968. Vol. I. P. 200*).

<sup>97</sup> Как предположил Адо, речь здесь идет о присутствии высшей способности в низшей, подобно присутствию активного Ума (Логоса) в пассивном уме души (ее собственном уме): «Высшая способность присутствует в низшей, то есть пользуется ей как инструментом и производит действие, по своей форме соответствующее низшей способности, а низшая способность находится в гармонии с высшей и обращается к ней ... И так же как активный ум активизирует ум пассивный в той мере, в какой тот расположен к получению просвещения, точно так же и ум души активизирует способность

которое постигает небесные [сущности], и те, которые существуют в эфире, и те, которые рождаются и воспроизводятся в природе и материи (in ὕλη), и иные [сущности] подобного рода, потенция [к познанию] которых заключается в чувственном познании<sup>98</sup> и бытие которых есть некоторым образом и бытие, и небытие<sup>99</sup>. В самом деле, небо и все, что в нем, и весь мир, состоящий из материи и формы (ex ὕλη consistens et specie)<sup>100</sup>, находится в смешанном состоянии, а значит, он не является простым. Итак, части этого мира, которые причастны мыслящей душе<sup>101</sup>, принадлежат к силе и природе <не> истинно не сущих<sup>102</sup>. Ведь они пользуются мышлением, но мышлением, которое сообразно чувству; и согласно чувству они непостоянны и изменчивы, а согласно мышлению — постоянны и неизменны<sup>103</sup>. Каким это образом? Чувство воспринимает не что иное, как качества, а подлежащее, то есть субстанцию, оно не схватывает и не постигает. Качества же изменчивы,

---

чувственного восприятия в той мере, в какой это последнее расположено к восприятию действия мышления. В этом случае чувственное восприятие “уподобляется” мышлению и становится “близким к нему”» (*Hadot*. 1968. Vol. I. P. 199).

<sup>98</sup> quorum est potentia in sensuali intelligentia. Т. е. чувственно-воспринимаемые, материальные предметы постигаются с помощью чувственного познания, которое есть подражание умственному познанию идей. Это чувственное познание (sensuali intelligentia) возникает в душе, когда она обращается от мира умопостигаемого к миру чувственному и материи. Ср.: Sensibilis enim potentia hylicus voûc est insitus et consubstantialis hylicae animae (Adv. Ar. I 62. 32–33; ср. также *Plotin*. Enn. IV 3. 23). Адо предполагает, что *potentia* означает здесь потенциальное бытие вещей в чувственном познании мировой души, что представляется слишком сложной гипотезой.

<sup>99</sup> quodam modo esse et non esse. Сходное выражение впоследствии использовал Августин для характеристики материи, которая по своей природе есть нечто среднее между бытием и небытием: nihil aliquid, et est non est (*Aug*. Confess. XII 6. 6).

<sup>100</sup> Хотя сама идея того, что чувственно-воспринимаемый космос состоит из сочетания вечных идей и бесформенной материи, восходит к платоновскому , термины, которые использует здесь Викторин, ближе к аристотелевским. Ср. с рассуждением Аристотеля в : «Первый субстрат (τὸ ὑλοεἰμένον πρῶτον) больше всего принимается за сущность. А в качестве такого субстрата в одном смысле указывается материя (ἡ ὕλη), в другом — форма (ἡ μορφή) и в третьем — то, что из них состоит (τὸ ἐκ τούτων) — под материей я разумею, например, медь, под формой очертание образа, под тем, что состоит из обоих (τὸ δ' ἐκ τούτων), статую как целое, — так что если форма (τὸ εἶδος) стоит впереди материи и есть нечто в большей мере существующее, она на том же основании будет стоять и впереди того, что слагается из них обоих (τοῦ ἐξ ἀμφοῖν)» (*Metaph*. VII 3. 1029a1–7, пер. А. В. Кубицкого).

<sup>101</sup> Т. е. все существа, наделенные душой (см. ниже, § 10 и примеч. 105), либо вообще все чувственно-воспринимаемые вещи, которые оживляет и приводит в движение мировая душа.

<sup>102</sup> in potentia et in natura sunt eorum quae <non> vere non sunt. Т. е. материальные вещи, которые получают жизнь от мировой души и находятся в постоянном становлении, отчего их бытие изменчиво и не является в собственном смысле ни бытием, ни небытием. Конъектура издателей: <non> совершенно обоснована, так как Викторин однозначно отрицает существование полного небытия.

<sup>103</sup> Эта оппозиция — относится не только к различию между мышлением и чувственным познанием, но и к различию между душой и телом. См.: *Hadot*. 1968. Vol. I. P. 202.

но неизменна субстанция<sup>104</sup>. Однако, хотя душа есть субстанция, она также называется изменчивой. Каким это образом? А вот каким.

&lt;

—  
>

**10.** Когда душа воспринимает и постигает то, что существует в мире, она понимает, что те [сущие], которые суть живые и одушевленные, в том отношении, в каком обладают душой, суть не истинно не сущие<sup>105</sup>. В самом деле, они в каком-то смысле сущие (ὄντα), поскольку имеют душу, а в каком-то смысле не сущие (μὴ ὄντα), поскольку обладают изменчивой материей (ὕλην) и переменчивыми качествами и суть те, что мы назвали не истинно не сущими (μὴ ὄντως μὴ ὄντα). Когда же

<sup>104</sup> Т. е. материя. Здесь Викторин близок к физике стоиков, у которых единый материальный субстрат вещи (ὀλοκεῖμενον, «подлежащее») остается всегда неизменным, но принимает в себя различные телесные качества (ср.: *Diogen. Laert.* VII 134, 137; *SVF* II 301, 369, 374). Впрочем, см. также: *Plotin.* II 4. 10; *Procl. Comm. in Tim.* T. I. P. 251.

<sup>105</sup> Викторин исповедовал своего рода панпсихизм, согласно которому все в мире одушевлено и исполнено жизни: «Все материальные сущие, которые кажутся существующими, творит жизненная сила и мощь (vis potentiaque vitalis), изливающаяся от того Слова (α Λόγος), Которое есть и Кого мы называем Сыном. И когда она проходит и ниспускается через архангелов и ангелов, престолы и славы и иные премирные [чины], то сначала она в большей степени уделяет свой свет бесплотным и нематериальным (ἄλλα) [существам], которые по своей природной сущности не запятнаны и чисты. Затем [эта жизненная сила] постепенно нисходит в душу и источник души; и поскольку душа является образом Слова (imago τοῦ Λόγου), эта как бы родственность придает быстроту ее дальнейшему движению. Когда же душа спешит к тому, что она должна одушевить, ее влечение к одушевляемому становится более бурным. Наконец, когда [жизненная сила] погружается в материю, связывается материальными элементами и в конце концов оковами плоти, смешиваясь с тлением и самой смертью, она порождает в грязи материи лишь призрак жизни. Таким образом, все [творения] обладают жизнью: земные, водные, воздушные, огненные, эфирные, небесные, но не [жизнью] того первичного Слова (Λόγος illo priore), и не благодаря [причастию] чистейшему свету жизни, а благодаря жизненному свету, замутненному из-за связи с материей. В большей мере живут и обладают жизнью [творения] наднебесные и удаленные от материи и телесных оков, например, чистейшие души, престолы и славы, а также ангелы и сами духи, причем одни обладают жизнью, находящейся как бы в чем-то другом, то есть в их сущности, а другие суть сама жизнь. Иисус же Христос и Святой Дух — и это мы скоро объясним — вместе с Богом, но [происходя] от Бога, суть Жизнь, точнее всеобщая Жизнь. В самом деле, Они живут и обладают жизнью Сами Собою, не в чем-то другом обладая жизнью, но для Них быть — это то же самое, что и жить, и быть жизнью и знанием, которые Им передает Отец, то есть первично существует то, что есть жизнь. Итак, поскольку все вышеперечисленное живет и нет ничего ни среди вечных, ни среди земных или материальных [творений], что не обладало бы жизнью в соответствии со своей природой, следует признать, что существует некая Сила и Мощь, благодаря которой все оживляется и словно бы из источника жизни черпает жизненный дух для того, чтобы им жить, и поскольку жить, постольку участвовать в бытии» (*Adv. Ar.* IV 11. 7–38; ср.: I 26. 26–43). О панпсихизме Викторина см. также: . . . Христианский платонизм... С. 133–135.

мы мысленно воображаем себе<sup>106</sup> одну лишь неодушевленную материю (inanimat ὕλην) — я называю неодушевленным все, что не надделено мыслящей душой — то поскольку внимание чувства обращено на качества, оно как бы постигает не сущие (μὴ ὄντα). В самом деле, качества изменчивые, и поэтому они не сущие (μὴ ὄντα). А само то подлежащее (id ipsum subiectum), которое называется материей (ὕλη), является неопределенным, и поэтому оно называется лишенным качества. Если же оно получает определенность, то называется уже качеством, а не качественно определенной материей (qualis ὕλη). А первичных качеств четыре: огонь, воздух, вода, земля. Эти<sup>107</sup> [качества существуют каждое] само по себе без смешения даже с чем-то одним. Итак, если они — качества, и они — материя (ὕλη), следовательно, качества — это материя (ὕλη)<sup>108</sup>. Ведь [качество] не привходит в материю как акциденция, но качество есть сама [материя]. В самом деле, качество не может существовать само по себе, но поскольку оно существует, тем самым оно есть материя (ὕλη), и так как оно всегда материально (hylica), оно есть не что иное, как материя (ὕλη).

&lt;

&gt;

Таким же образом и душа, насколько она мыслящая, она есть душа, и насколько она всегда движется и движется сама по себе<sup>109</sup>, она есть душа, причем не согласно удвоению и не согласно акциденции<sup>110</sup>, но,

<sup>106</sup> subintellegimus. Данный термин вновь отсылает нас к платоновскому «незаконорожденному умозаключению» как способу постижения материи (выше, § 5, примеч. 68, где этот термин характеризует абсолютное небытие). Сходную мысль находим у Оригена: «Когда наш ум, оставив мысль о всяком качестве, созерцает саму, так сказать, точку одной только субстанции и задерживается на ней, не обращая никакого внимания на мягкость или твердость, теплоту или холод, влажность или сухость субстанции, тогда, посредством такого искусственного приема мышления (simulata quodammodo cogitatione), он, кажется, созерцает материю, свободную от всех этих качеств» (*Origen. De princ.* IV 4. 7 (в рус. пер. IV 3. 34); см. также: *Plotin. Enn.* II 4. 10).

<sup>107</sup> Ipsa, «они». Т. е. качества-первоэлементы. Другое прочтение у Адо, который считает, что это местоимение стоит в ж. р. ед. ч. и относит его к материи, которая, однако, далее в тексте отождествляется с качествами.

<sup>108</sup> Здесь Викторин вновь воспроизводит основные положения стоической физики. Ср. *Diogen. Laert.* VII 137: τὰ δὴ τέτταρα στοιχεῖα εἶναι ἰσὺν τὴν ἄτονον οὐσίαν τὴν ὕλην· εἶναι δὲ τὸ μὲν πῦρ τὸ θερμόν, τὸ δ' ὕδωρ τὸ ὑγρόν, τὸν τ' ἀέρα τὸ ψυχρόν, καὶ τὴν γῆν τὸ ξηρόν.

<sup>109</sup> Ср. *Plato. Phaedr.* 245c.

<sup>110</sup> Другими словами, способности мышления и самодвижения не приводят к разделению единой души на две части и не являются ее привходящими свойствами, но совпадают с самой субстанцией души. Так, по определению Викторина, «душа есть бестелесная сущность (substantia incorporealis), обладающая определением и образом — жизненной и мыслительной способностью (vitalem potentiam et intellegentialem)... Ведь душа есть одновременно и субстанция, и движение, так как она всегда одна и та же согласно подлежащему (id ipsum... secundum subiectum), поскольку она живет и оживает и поскольку мыслит и есть мышление посредством одного и того же движения (una motione), которое с ней едино, будучи ее образом. Ведь душа получает от движения определенность и

насколько душа есть эти качества<sup>111</sup>, она есть субстанция, так же как и само качество есть материя (ὕλη), и сама субстанция — материя (ὕλη). Вместе с тем душа отличается от материи (ὕλη)<sup>112</sup>. Ведь некоторые утверждают, что душа есть материя (ὕλη)<sup>113</sup>, поскольку и у души, и у материи (ὕλη) подлежащее и качество есть одна и та же субстанция. Но, как я сказал, [душа] отличается [от материи], поскольку душа, будучи мыслящей, сама собой познает саму себя. А материя (ὕλη), поскольку совершенно никаким образом не мыслит, не обладает ни мышлением, ни чувством при восприятии. И по этой причине душа принадлежит к сущим, насколько она есть сама по себе чистая<sup>114</sup>, а в смешении с материей (τῇ ὕλῃ) она относится к не истинно не сущим<sup>115</sup>, и только материя (ὕλη) — к не сущим. И душа — всеобщая кормилица, и материя (ὕλη) — всеобщая кормилица (omnium nutrix)<sup>116</sup>. Но душа благодаря своей собственной силе есть всеобщая кормилица и производительница жизни, а материя (ὕλη), будучи бесплодной и косной без души<sup>117</sup>, вечно ожидает одушевления, получая [свою] душу от [мировой] души. Таким образом, вот такие существуют и именуются [виды] не сущих (μὴ ὄντα)<sup>118</sup>. О не сущих пока этого будет сказано достаточно.

---

существует как единое сущее (unum ὄν), в едином движении обладающее двумя потенциями жизни и мышления (duplici potentia... vitae et intellegentiae)» (Adv. Ar. I 32. 27–37).

<sup>111</sup> Istaе qualitates. Вероятно, имеются в виду два главных качества души — мышление и самодвижение, которые совпадают с самой ее субстанцией.

<sup>112</sup> Сходное сравнение материи и души как двух независимых субстанций Викторин проводит и в Adv. Ar. I 32. 16–29.

<sup>113</sup> Имеются в виду стоики, для которых человеческая душа, будучи частью мировой пневмы, телесна. См.: *Diogen. Laert.* VII 156–157; SVF I 136–139; 142; 518; II 443; 773; 780; 804–807.

<sup>114</sup> cum ipsa sola pura est. Ср. с выражением Порфирия: καθ' ἑαυτήν (*Porphyr. Symmikta Zetemata.* P. 43. 2; 63–64 (Dörrie)). См. также: *Hadot.* 1968. Vol. I. P. 191–192, где разбираются разные взгляды неоплатоников на вопрос о том, что такое для души «быть самой по себе».

<sup>115</sup> Т. е. душа принадлежит одновременно и к миру бытия, и к миру становления. Это мнение восходит к Платону, где мировая душа представляет «собой третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного», «смешанный из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах» (Tim. 35a). Ср. также мнение Порфирия, приводимое Проклом: (ὁ Πορφύριος ἔλεγεν) τὸ ὄν ἄμα καὶ γινόμενον, ἢ τὸ γινόμενον καὶ ὄν (*Procl. Comm. in Tim.* T. I. P. 257).

<sup>116</sup> Ср.: *Plato.* Tim. 49a: πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην. Ср. также: *Plotin. Enn.* III 6. 19. 17–25.

<sup>117</sup> sine anima effeta et densa facta. Ср.: *Plotin. Enn.* III 6. 19. 24–25: μόνον γὰρ τὸ εἶδος γόνιμον, ἢ δ' ἑτέρα φύσις ἄγονος.

<sup>118</sup> Т. е. не истинно не сущие — тела, и просто не сущие — материя. Хотя Викторин помещает их в свою иерархию сущих (см. выше, § 6 и 8), с формально-логической точки зрения они представляют собой виды не сущего.

11. Итак, вот четыре [вида]: истинно сущие, сущие, не истинно не сущие, не сущие. При этом посредством обращения и соединения этих понятий подразумеваются еще два вида (*duo modi*): не истинно сущие и истинно не сущие. Однако не истинно сущие означают то же, что и просто сущие<sup>119</sup>. Ведь просто существуют те, которые суть не истинно сущие. А вот истинно не сущие не имеют никакого основания для своего существования. В самом деле, поскольку все [сущие] исполнены Богом<sup>120</sup>, непозволительно и невозможно ни говорить об истинно не сущих, ни существовать таковым, о которых, как мы показали, в душе рождается одно лишь [пустое] понятие, причем не исходящее из не сущих, а исходящее из сущих посредством их [полного] устранения (*secundum privationem*). И истинно не сущие не существуют ни в своей сущности, ни в [подлинном] мышлении<sup>121</sup>.

12. Итак, давайте перейдем к рассмотрению [вопроса о том], что́ есть Бог и к какому [виду сущих] Он относится. Истинно сущие суть первые и более достойные (*prima et honoratiora*)<sup>122</sup>. Может быть, Бог относится к ним? Но Он является для них Причиной и их Подателем и Отцом. И [поэтому] нельзя сказать, что Бог есть те [сущие], которым Он даровал бытие. В самом деле, поскольку Бог есть единый и единственный (*unus et solus*), то хотя Он и пожелал, чтобы существовало многое, Он пожелал, чтобы это многое было не тем Единым самим по себе, а тем, которое есть Единое Сущее<sup>123</sup>.

<sup>119</sup> Т. е. разумные души (см. выше, § 7). То же самое у Прокла, см. выше, § 6, примеч. 71.

<sup>120</sup> *Deo enim plenis omnibus*. Ср. сходное выражение *plenitudo Dei* (см. выше, § 6).

<sup>121</sup> *neque in sua substantia neque in intelligentia*. Ср. выше, § 5, а также ниже, § 24, где Викторин говорит, что истинное ничто (*vere nihil*) не существует ни в действительности, ни в размышлении Бога (*in excogitationem Dei*).

<sup>122</sup> Т. е. вечные и бестелесные идеи, среди которых есть более универсальные и совершенные идеи («умопостигаемая триада»), во главе которых стоит «единое и единственное» и «всесовершенное Сущее» — Логос. См. выше, § 7 и примеч. 79–80, а также ниже, примеч. 123.

<sup>123</sup> *non illum ipsum unum, sed illud quod est unum esse*. В системе Викторина Бог Отец есть простое и первичное Единое (*unum, ἓν, unalitas*), лишенное всякой множественности, а Сын есть второе Единое — Единое Сущее, или Едино-многое, т. е. Ум, содержащий полноту вечных идей. Это учение о двух Единых восходит к двум первым гипотезам платоновского (см.: *Plato*. *Parm.* 137с и далее) в их неоплатонической интерпретации (см., например, *Plotin*. *Enn.* V 3. 17; VI 9. 2; V 2. 1; V 5. 6; V 5. 11 и др.). Так, в трактате Викторин вновь пишет об Отце и Сыне как двух Единых: «От [одного] Единого произошло

Возможно, о Кандид, сейчас ты скажешь: «Да это мои [собственные] слова, и согласно этому рассуждению я говорю, что Сын Божий родился из не сущих благодаря творению, а не благодаря рождению!»

Но, как мы сказали, что такое не сущие (μη ὄντα)? Неужели то, что совершенно не существует? Но уже признано<sup>124</sup>, что нет. И еще признано<sup>125</sup>, что о не сущих говорится в четырех смыслах, из которых два — это в смысле совершенного ничто и в смысле того, что превосходит все, а два других — это в смысле природы [одного] по отношению к чему-то другому и в смысле того, чего еще нет и что есть лишь потенциально, но еще не актуально.

&lt;

,

&gt;

13. Итак, что же такое Бог, если Он не есть ни одно [из этого]: ни истинно сущие, ни сущие, ни не истинно не сущие, ни не сущие? Ведь Бог их производит как Причина для всех них (causa istis omnibus)<sup>126</sup>. А то, что Бог принадлежит к истинно не сущим, преступно и помыслить. Итак, нам по необходимости следует сказать, что благодаря превосходству и преимуществу над сущими (per praelationem et per eminentiam τῶν ὄντων) Бог превышает всеобщего существования, превышает всеобщей жизни, превышает всеобщего познания<sup>127</sup>, превышает всеобщего Сущего (omne ὄν)<sup>128</sup> и истинно сущих (ὄντως ὄντα), конечно, как непостижимое, бесконечное, невидимое, немислимое, не имеющее сущности, непознаваемое. И поскольку Бог превышает всего, Он ничто от сущих, и поскольку Он превышает сущих, Он ничто из сущих<sup>129</sup>. Следовательно, Бог есть Не Сущее (μη ὄν)<sup>130</sup>.

---

[другое] Единое, Которое есть уже Едино-Единое (unum unum), т.е. Единое, заключающееся в сущности (in substantia unum), Единое, пребывающее в движении (in motu unum), ведь и движение есть существование, и существование есть движение. Это Единое есть Единое Сущее (existentiater unum), а не как Отец, Который есть Единое Не Сущее (inexistentiater unum) и есть Единое Сущее только согласно потенции» (Adv. Ar. I 50. 22–26).

<sup>124</sup> См. выше, § 6 и 11.

<sup>125</sup> См. выше, § 4.

<sup>126</sup> Ср. сходное рассуждение в *Corpus Hermeticum*: 'Ο οὖν θεὸς τί ἐστίν; 'Ο μὴδὲ ἐν τοῦτων ὑπάρχων, ὧν δὲ καὶ τοῦ εἶναι τοῦτοιοῦ αἴτιος καὶ πᾶσι καὶ ἐνὶ ἐκάστῳ τῶν ὄντων πάντων: Dialogus (sine titulo) // *Corpus Hermeticum* / Ed. A.-J. Festugière, A. D. Nock. P., 1946. Vol. 1. P. 37.

<sup>127</sup> supra omnem existentiam, supra omnem vitam, supra omnem cognoscentiam. Бог Отец, подобно Единому у Плотина, превосходит «умопостигаемую триаду»: —

— , характеризующую Логос у Викторина и, соответственно, Ум у Плотина (см. выше, § 2, примеч. 47).

<sup>128</sup> По всей вероятности, имеется в виду Сын как «первое» и «всесовершенное Сущее» (см. выше, § 2 и примеч. 48 и 50, и ниже, § 14 и примеч. 133), либо наиболее общий логический род сущих — сущее как таковое (см. ниже, § 14 и примеч. 139).

<sup>129</sup> nihil de his quae sunt ... nihil ex his quae sunt. В первом случае, видимо, речь идет о происхождении, во втором — о родо-видовой принадлежности.

<sup>130</sup> О Боге как Не Сущее, которое превосходит все сущие (четвертый модус не сущего), см. выше, § 4 и примеч. 61, а также далее, § 14 и примеч. 131. О различных версиях

14. Но что есть то Не Сущее, которое превышает Сущего (τὸ μὴ ὄν super τὸ ὄν)?<sup>131</sup> Оно есть то, что не познается ни как сущее (ὄν), ни как не сущее (μὴ ὄν), но как познаваемое в незнании<sup>132</sup>, поскольку Бог есть одновременно и Сущее (ὄν), и Не Сущее (μὴ ὄν), которое Своей собственной потенцией сделало Сущее (τὸ ὄν) явленным и породило Его<sup>133</sup>.

апофатической теологии у Викторина см. нашу статью: . . . Элементы апофатической теологии в трудах Мариа Викторина // Историко-философский Ежегодник. М., 2011. С. 53–68.

<sup>131</sup> Соответствующее греческое выражение τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν («не сущее, которое выше сущего») заимствовано Викторином у Порфирия, использующего данное выражение в контексте рассмотрения модусов не сущего, которых он насчитывает два — это и ; и именно Единое и характеризуется данным выражением: «Одно не сущее (μὴ ὄν) мы порождаем, будучи отрезаны от сущего (χωρισθέντες τοῦ ὄντος), а другое мысленно предполагаем, держась сущего. Ведь когда мы отрезаны от сущего, мы не можем мысленно предположить не сущее, которое превышает сущее (τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν), но порождаем не сущее как ложное состояние (ψευδὲς λάθος τὸ μὴ ὄν), случайно свойственное ушедшему от самого себя. Ибо каждый, кто благодаря самому себе поистине обладает способностью восходить к не сущему, которое превышает сущего (ἀνασθῆναι ἐπὶ τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν), тот, совращаясь к отпавшему от сущего не сущему (ἐπὶ τὸ κατὰ τῶμα τοῦ ὄντος μὴ ὄν), сам повинен в этом» (*Porphyr. Sent.* 26. 1–7; пер. С. В. Месяц с изменениями). Интересно, что выражение τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν помимо Порфирия и Викторина не встречается более ни у кого из философов или богословов; лишь в XI в. его повторяет Михаил Пселл в своих комментариях на аристотелевскую , где он, так же как и Порфирий, ограничивается двумя модусами не сущего: то, что ниже бытия, т.е. материя, и то, что выше бытия, т.е. Бог (ἔστι γὰρ τὸ μὴ ὄν· ἢ γὰρ ὑπὲρ τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν ὁμοίως, *Psell. Comm. in Aristot. Phys.* 1. 13). Следует также заметить, что наряду с порфириевским определением ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν для описания высшего, четвертого модуса не сущего Викторин использует выражение *quod supra omnia quae sunt est esse* («бытие, которое превосходит все сущие», см. выше, § 4; см. также: *Adv. Ar.* II 4. 11–22). В этом случае Викторин также находится под влиянием Порфирия, который отождествлял Единое первой послылки платоновского Парменида с чистым и неопределенным актом Бытия (= Бог Отец у Викторина), а второе Единое, т.е. Единое-Сущее (мировой Ум = Логос у Викторина) — с Сущим как первичной формой этого бытия (см.: <*Porphyr.*> *Comm. in Parm.* XII 22–33; *Procl. Comm. in Parm.* P. 1106. 33–35; *Damascius. De princ.* 43. Vol. 1. P. 86. 9–10; подробнее об этом см. в нашей статье: . . . Модусы сущего и не сущего у Мариа Викторина... С. 135–139).

<sup>132</sup> *in ignoratione intelligibile*. Представление о незнании как высшем способе познания Единого Викторин мог заимствовать у того же Порфирия, который говорит о Едином: «О том, что находится по ту сторону ума (τοῦ ἐλέκεῖνα τοῦ νοῦ), многое говорится согласно мышлению; однако созерцается оно посредством незнания, превосходящего мышление» (θεωρεῖται δὲ ἀνοησίᾳ κρείττονι νοήσεως, *Porphyr. Sent.* 25. 1–2). В христианском богословии эта тема «ученого незнания» как высшей формы богопознания получила свое развитие у Климента Александрийского, Псевдо-Дионисия, Эриугены и Николая Кузанского. См. также ниже, § 32, а также: *Adv. Ar.* IV 19. 10; 26. 10, где вводится сходное понятие *praeintellegentia* («предмышление», «сверхмышление»).

<sup>133</sup> *sua ipsius potentia τὸ ὄν in manifestationem adduxit et genuit*. Т.е. Сына как все-совершенное Сущее, которое предсуществовало в Боге в виде потенции и в рождении проявилось в виде акта (см. ниже по тексту).

И есть разумное основание (λόγος) тому, что это действительно так<sup>134</sup>.

Итак, что же? Бог, Который превышает Сущего (ὄν), произвел Его из того, что есть Он Сам, так, как есть Он Сам, или из иного, или из ничего? Из иного? Но из чего иного? Ведь прежде Бога ничего не существовало. И не подобало, чтобы [Оно произошло] от какого-то иного Бога. Итак, неужели из ничего? Но каким образом? Ведь если Бог произвел Сущее (τὸ ὄν), то будет правильным сказать, что Тот, Кто превышает Сущего (τὸ ὄν), породил Сущее (τὸ ὄν) из Самого Себя, а не из ничего. Действительно, то, что превышает Сущего (supra τὸ ὄν), является сокрытым Сущим (absconditum τὸ ὄν). А проявление сокрытого есть порождение<sup>135</sup>, поскольку потенциально Сущее (potentia ὄν) порождает актуально Сущее (operatione ὄν)<sup>136</sup>. Ведь ничто не рождается без причины<sup>137</sup>. И если Бог есть Причина всего, Он есть и Причина рождения Сущего (τοῦ ὄντος), и хотя Он Сам превышает Сущего (supra τὸ ὄν), тем не менее, Он близок к Сущему (vicinus τῷ ὄντι) как Его Отец и Родитель. В самом деле, беременная женщина имеет сокрытым в себе то, что она потом родит. Ведь плод существует и до рождения, но существует в сокрытом состоянии, и посредством рождения проявляется как актуально сущее (ὄν operatione) то, что было сущим потенциально (ὄν potentia), и, истинно говоря, сущее [проявляется] в результате актуализации сущего (ὄν operatione τοῦ ὄντος). Ибо акт рождает вовне. Что же он рождает? То, что было внутри. Итак, что же было внутри Бога? Не что иное как Сущее (τὸ ὄν), истинно Сущее (verum τὸ ὄν), скорее же

<sup>134</sup> Est autem λόγος istud sic se habere. Другой вариант перевода, который дает Кларк: «Но этот процесс есть Логос» — красив и глубокомыслен, но вряд ли приемлем с грамматической точки зрения.

<sup>135</sup> manifestatio generatio est. Представление о том, что первый Бог пребывает в сокрытости и покое, а его порождение, Ум (второй Бог) — это актуальное и деятельное проявление того, что было в нем потенциально сокрыто, Марий Викторин мог почерпнуть в среднем платонизме. См., например, *Plutarch. De Is. et Osir.* 62, 376C; *Numen.* Fr. 11.11–20; 15.2–10. То же учение о рождении высшего начала в низшем как его проявлении встречается и в позднем неоплатонизме; в частности, у Дамаския: ἡ πρόδος τῶν δευτέρων ἀπὸ τῶν προτέρων οὐκ ἔστι γέννησις, ἀλλ' ἔκφανσις μόνον καὶ διάκρισις, ὡς φαμεν, τῶν ἄνω κεκρυμμένων καὶ συνηρημένων (*Damascius. De princ. // Damascii successoris dubitationes et solutiones* / Ed. C. É. Ruelle. P., 1889. Vol. 1. P. 244. 15–17).

<sup>136</sup> Как хорошо известно, различие между сущим в возможности и сущем в действительности было введено Аристотелем (см.: *Aristot. Metaphys.* IX 1. 1045b–1046a; 10. 1051a34–1051b6; XIV 2. 1089a26–31 и др.). Однако это различие он относил к физическому миру, составленному из формы и материи, и отрицал в отношении первопричины космоса — Перводвигателя, в котором потенция и акт совпадают (см.: *Metaphys.* XII 7, 1073ab; XII 9, 1074b; *De anima* III 5). Вместе с тем, уже Плотин учил о Едином как об абсолютной творческой «потенции всего» (δύναμις πάντων), а об Уме как о «первой деятельности» (ἡ πρώτη ἐνέργεια) и первой сущности (οὐσία), с которой совпадает деятельность (см.: *Plotin. Enn.* V 3. 15. 32–33; V 3. 5. 35–48; V 3. 12. 27; VI 8. 18; VI 9. 5–6 и др.). Марий Викторин в своем учении об Отце как потенциально Сущем и Сыне как актуально Сущем следует этой неоплатонической интерпретации учения Аристотеля, перенося различие между потенцией и актом из мира физики в мир чистой метафизики и теологии. См. также выше, § 2, примеч. 48 и ниже, § 15, примеч. 147.

<sup>137</sup> Ср.: *Plato. Tim.* 28a.

Предсущее (προόν)<sup>138</sup>, которое превышает сущего как наиболее общего рода (*supra generale ðv genus*)<sup>139</sup>, превышает истинно сущих (ὄντως ὄντα), которое [становится] Сущим когда потенция уже актуализирована (ὄν iam operante potentia).

&lt;

,

&gt;

И это есть Иисус Христос. Ибо Он Сам сказал [Моисею]:  
: ? : (ὁ ὄν)<sup>140</sup>. В самом деле, только Сущий (ὁ ὄν) есть то Сущее (ὄν), которое вечно Сущее (*semper ðv*).

15. Итак, Иисус Христос есть Сын, и Сын едиnorodный, ибо то Предсущее (προόν)<sup>141</sup> родило не что иное, как Сущее прежде всех (ὄν ante omnia) и всеовершенное Сущее (*omnimodis perfectum ðv*), которое не может существовать наряду с другим, и поскольку оно всеовершенное, то не нуждается в другом<sup>142</sup>. В самом деле, единое и единственное Сущее (*unum et solum ðv*) есть всеобщее Сущее (*universale ðv*), и это единое и единственное Сущее превосходит сущее как наиболее общий род (*super genus generale ðv*)<sup>143</sup>. Ибо это Сущее (ὄν) не есть то Сущее (ὄν), которое обладает совершенной потенцией (*potentiam perfectam*)<sup>144</sup>; но это Сущее (ὄν) рождено Потенцией (*potentia natum*) истин-

<sup>138</sup> Хотя выражение προόν у Викторина обычно указывает на Отца (см. выше, § 2 и 3 и ниже § 15), здесь речь идет скорее всего не об Отце, а о Сыне в аспекте Его предсуществования в Отце в качестве предшествующего всем остальным сущим, в том числе сущему как наиболее общему роду (см. ниже, примеч. 139).

<sup>139</sup> С логической точки зрения этот наиболее общий род есть просто сущее без дальнейших определений. Так, Сенека во главе платоновской иерархии сущих ставит абстрактное понятие «сущего вообще» (*quod est*, греч. τὸ ὄν), которое есть «первый и старейший и, так сказать, наиболее общий род» (*genus primum et antiquissimum et, ut ita dicam, generale*, Ep. 58.12.1–2), поскольку оно охватывает все разряды сущего, а значит — предшествует им: «Этот род, который есть наиболее общий, не имеет ничего выше себя; он есть начало вещей; все они находятся ниже его» (*illud genus quod est generale supra se nihil habet; initium rerum est; omnia sub illo sunt*, Ibid. 58. 12. 7 — 13. 1). В результате у Сенеки получается курьезный вывод: это сущее вообще превосходит даже наивысшее и наилучшее из сущего — самого Бога (см.: Ibid. 58. 17. 1 — 18. 1). Однако Марий Викторин ставит этот наиболее общий род сущих в подчиненное положение к первому Сущему (Сыну), которое он называет «единым и единственным Сущим», «первым Сущим», «всеобщим Сущим», «всеовершенным Сущим» и даже (редко) «Предсущим» (см. выше, § 2, и ниже, § 15).

<sup>140</sup> Ср.: Исх. 3, 13–14.

<sup>141</sup> В данном случае это Отец, что нормативно для тринитарной терминологии Викторина.

<sup>142</sup> Ср. выше, § 2.

<sup>143</sup> Если сущее как наиболее общий род (*genus generale ðv*) является чисто логическим понятием (ср.: *Seneca*. Ep. 58. 7. 5–8; 58. 11. 4; 58. 12. 1 — 13. 1, подробнее см. выше, примеч. 139), то Логос есть всеобщее Сущее (*universale ðv*) в смысле обладания всей полнотой бытия, движения, жизни и мышления. Ср. *Plato*. *Sophist* 248e–249a.

<sup>144</sup> Т. е. Отец, который есть Сущее согласно потенции или первичная Потенция всего (см. выше, § 2, примеч. 48, § 14, примеч. 136 и ниже, примеч. 147).

но сущих и сущих; это первое Сущее (primum ðv), от которого, и произошли все сущие<sup>145</sup>. Из-за этого Сущее, существующее актуально (ðv quod operatione est), есть того Сущего (imago ... illius τοῦ ὄντος)<sup>146</sup>, которое более потенциально (potentius) и всегда пребывает в самом себе без всякого исхождения<sup>147</sup>.

**<Часть вторая. Сын есть Слово Божие (Логос), т. е. активная потенция Бога Отца, посредством которой было сотворено все сущее (§ 16–23)>**

< , ( ), >

**16.** Что же далее? Мы утверждаем, что Иисус — это первое Сущее (τὸ ὄν primum), Сущее (ante omnia ðv), [возникли] все сущие<sup>148</sup>. Именно это есть , которое<sup>149</sup>. Действительно, Сущее (τὸ ὄν) — это первоначало имен (principium nominum) и первоначало субстанций (principium substantiarum), как я часто и многократно заявлял<sup>150</sup>. С другой стороны, разве мы не сказали, что Иисус есть (λόγον), сущее<sup>151</sup>? Без всякого сомнения. И мы говорим, что Он есть (λόγον), которое (in principio), и что это<sup>152</sup>. Факт (res ipsa) говорит сам за себя через вестника Иоанна<sup>153</sup>. И бесы также признают, что дело обстоит именно так<sup>154</sup>. Итак, сказано, что (λόγος)<sup>155</sup>. И, как ты утверждаешь, не является началом то, чему предшествует иное начало. Ведь начало [должно быть] без начала (sine principio principium), если только оно есть и называется началом. Итак, Тот, Кто был , вечно существует или в Боге, или . А ведь (λόγος) и было . Значит, оно было всегда. Если же

<sup>145</sup> Ср.: Ин. 1, 3; Кол. 1, 15–17; 1 Кор. 8, 6.

<sup>146</sup> Ср.: Кол. 1, 15: Сын есть .

<sup>147</sup> Для Викторина Бог Отец как первичная Потенция или потенциально Сущее — бесконечная сила и мощь бытия, всеовершенство могущество (perfecta potentia), подобное Единому у неоплатоников, порождающему все уровни сущего и не сущего и остающемуся в самом себе без каких-либо изменений (см.: Plotin. Enn. III 8. 10. 1; V 3. 15. 33; V 4. 3. 36; VI 7. 32. 31; VI 9. 6. 10–11; Porphyg. Sent. 32. 5; Procl. Insit. Theol. 27 и др.). См. также выше, § 14, примеч. 136.

<sup>148</sup> Ср.: Ин. 1, 3; Кол. 1, 15–17.

<sup>149</sup> Ср.: Флп. 2, 9. См. также выше, § 2.

<sup>150</sup> См. выше, § 2, 7, 15.

<sup>151</sup> Ин. 1, 1.

<sup>152</sup> Там же.

<sup>153</sup> sergusem Ioannem. Т. е. св. Иоанна Крестителя (см.: Ин. 1, 15, 18, 26–27). Именование св. Иоанна «вестником» (κῆρυξ) встречается у Климента Александрийского (см.: Clem. Alex. Protrep. II 10. 1).

<sup>154</sup> Ср.: Лк. 4, 41.

<sup>155</sup> Ин. 1, 1.

оно было всегда, необходимо, чтобы оно не произошло из не сущего и не было сотворено<sup>156</sup>. Иоанн говорит: ;  
 ,  
 ,<sup>157</sup>. Итак, мы имеем  
 эти тождественные [определения], что Иисус есть Сущее (ὄν), что Он  
 есть (λόγος), что Он был , что Он был , что Он  
 существует Божию. Разве все эти [выражения] не указывают  
 ясно и определенно на то, что это Сын, Которому приписываются эти  
 [названия]: (ὄν) и Сущее (ante omnia ὄν)?<sup>158</sup> Если Бог  
 Отец был прежде, чем существует Сущее, Он понимается как Потенция  
 самого Сущего (potentia ipsius quod ὄν est)<sup>159</sup>. И поскольку Сущее (τὸ ὄν)  
 произошло от своей потенции, [которую имело] в своем Отце, то самое  
 Сущее (τὸ ὄν), которое было сокрытым, стало проявленным (manifestationem accipiens). И это есть Божественное и неизреченное рождение<sup>160</sup>.  
 Следовательно, необходимо исключить мнение (dogma) о том, что Иисус произошел из не сущего.

< , ( )>

17. Рассмотрим теперь другой вопрос, если Иисус есть Слово (λόγος). Что же такое Слово (λόγος)? Я утверждаю, что это некая активная отеческая потенция (patrica activa quaedam potentia), которая находится в движении и полагает саму себя так, чтобы существовать актуально,

<sup>156</sup> Другими словами, безначальное и вечное Начало — это Бог Отец как Потенция Сущего; Слово было , т. е. в Отце как в Потенции, Само будучи , т. е. Причиной всех остальных субстанций; значит, Оно было всегда и не произошло из не сущего.

<sup>157</sup> Ин. 1, 18.

<sup>158</sup> Ср.: Исх. 3, 14; Кол. 1, 17.

<sup>159</sup> esse potentia accipitur ipsius quod ὄν est. Другой вариант перевода: «Бытие понимается как потенция Сущего» (Адо). Действительно, Викторин иногда проводит различает между понятиями «бытие» и «сущее», отождествляя первое с Отцом, а второе — с Сыном. Так, в трактате «Против Ария» он пишет: «Всякое реально существующее (omnis ὕλησις) обладает бытием (quod est esse). Но не всякое бытие непременно есть также и реальное существующее и сущее (non continuo καὶ ὕλησις est neque ὄν), разве что оно называется сущим в потенциальном смысле (potentialiter) и неявным образом (non in manifesto). Ведь сущее (ὄν) есть бытие, определенное какой-либо формой (figura quadam formatum illud quod est esse). А то, что чистое (purum) [бытие] познается как чистое тогда, когда мыслится уже получившим форму, — ведь именно форма является причиной познания, — ясно указывает на то, что одно есть форма, а другое — то, что получило форму. И то, что получило форму, это есть бытие, а форма есть то, что дает этому бытию возможность быть познанным. Итак, чистое Бытие (quod est esse) мы приписываем Богу [Отцу], а Форму (formatam) — Христу [т. е. Логосу], поскольку Отец познается через Сына, т. е. чистое Бытие [познается] через [Свою] Форму. И потому сказано [в Свящ. Писании]: (Ин. 14, 9)» (Adv. Ar. II 4. 11–22). Однако в данном трактате Викторин различает Отца как Предсущее или потенциально Сущее, и Сына как актуально Сущее, происходящее из Отца как Потенции (см. выше, § 2, 15 и др.).

<sup>160</sup> divina et ineffabilis generatio. Ср. выше, § 2 и 14, и ниже, § 22 (о самопорождении Слова).

а не потенциально<sup>161</sup>. Если это так, то почему Слово (ὁ λόγος)  
 ?<sup>162</sup> Это необходимо по тому самому, что посредством этого Слова  
 (per istum λόγον) и [не начало быть]<sup>163</sup>.  
 Следовательно, Бог действует посредством Слова (λόγον) и действует  
 всегда. Итак, Слово (λόγος) — это активная потенция (activa potentia),  
 которая находится в движении, чтобы привести в актуальность то, что  
 было в потенции<sup>164</sup>.

&lt;

,

&gt;

Итак, мы говорим, что Оно . Но «быть в начале» разве  
 не означает то же, что и «быть нерожденным»?<sup>165</sup> Да, конечно. По этой  
 причине и Слово (λόγος) также есть Бог, поскольку Оно и  
 , так же как и Бог есть нерожденное Слово (non genitus est  
 λόγος), ведь и Сам Бог есть Слово (λόγος), но Слово молчащее и поко-  
 ящееся (silens et requiescens λόγος)<sup>166</sup>. Итак, ты видишь необходимость

<sup>161</sup> in actu, non in potentia. Другими словами, Логос — это Божественный акт, актуализирующий сам и в своем движении актуализирующий собой все сущее; в то время как Бог Отец есть всемогущая Потенция — бесконечная мощь бытия всех сущих, находящаяся в покое.

<sup>162</sup> Ин. 1, 1.

<sup>163</sup> Ин. 1, 3.

<sup>164</sup> ut sit actione, quod fuit potentia. Далее, в § 25 и 27, Викторин называет Слово «семенем всего» (semen omnium), поскольку посредством Него все, предсуществовавшее в Боге потенциально, проявилось актуально в творении.

<sup>165</sup> non generatum esse. Возможно, это возражение со стороны Кандида, для которого один Отец — это единый Бог, поскольку Он нерожденный (см.: De generatione divina. 1. 1–10; 3. 26–29). По всей видимости, Викторин, называя здесь Сына «нерожденным», имеет в виду то, что Он не рожден , т. е. существовал изначально и не имел начала Своего бытия, как остальные сущие, поскольку, согласно Викторину, в своем вечном «самопорождении» Логос лишь проявляется из потенциального состояния в актуальное (см. выше, § 16, и ниже, § 22, а также: Adv. Ar. III 17; IV 13). С другой стороны, как далее объясняет Викторин, «нерожденное Слово» — это Сам Отец, представляющий собой внутреннее, «молчащее и покоящееся Слово» (см. ниже, примеч. 166).

<sup>166</sup> Ср. Adv. Ar. I 33. 28–29; I 55. 33; III 10. 24; IV 20. 7. Здесь мы встречаемся с одной из метафизических интерпретаций стоического учения о «двойственной речи» или «двойственном слове»: внутреннем, замысленном слове (λόγος ἐνδιάθετος) и слове внешнем, произнесенном (λόγος προφορικός, см.: Sext. Emp. Adv. Math. VIII 275; Pyrr. hyp. I 65–73; Galen. Adhort. ad art. 1; Philo. De Abrah. 83; Iren. Adv. haer. II 13. 2). Это различие было характерно для многих раннехристианских авторов до Марии Викторина, однако в отличие от Викторина с помощью данного различения они характеризовали две стадии существования Божественного Логоса: первая, безличная — до творения мира, когда Логос пребывал в Боге в качестве Его разумной силы или идеи мира, и вторая, личная — с первого момента творения как действующий агент и непосредственный Творец мира (подробнее об этом см.:

. . Формирование тринитарной доктрины... С. 117–121, 131–139, 148–156, 180–182, 236–237, 269–274, 492–494; об отрицательном отношении к теории «двойственной речи» в христианском богословии см.: Euseb. De eccl. Theol. 1. 17. 7–8; Demonstr. Evang. 5. 5; Hilar. Pict. De synod. 38; Socrat. Hist. Eccl. I 6; II 19). В отличие от них Марий Викторин отождествляет внутреннее, сокрытое слово с Богом Отцом,

признания того, что Слово (λόγος) скорее есть нерожденное, чем произошедшее из не сущего.

18. Что же далее? Каким образом действует наше познание (cognoscentia nostra), как оно движется? Согласно разуму (iuxta λόγος)<sup>167</sup>. Но оно не видит Слово (λόγος) таким, как [Оно есть], поскольку или направлено на иное, или принадлежит иному<sup>168</sup>. В согласии с тем, что Оно есть, Слово существует для того, чтобы давать бытие чему-то иному<sup>169</sup>. И никак иначе. Следовательно, Слово (λόγος) есть Отец и Родитель всего (pater omnium et generator), и

<sup>170</sup>. Однако такого рода потенцию наделения бытием и творения чего-то иного, которая принадлежит Ему, то есть Слово (τοῦ λόγου), не следует понимать таким же образом, как и в случае Причины всего, то есть Бога. Ведь Он наделяет бытием и само Слово<sup>171</sup>.

а внешнее, проявленное — с Сыном. Кроме того, далее в § 30 Викторин сравнивает рождение Сына как Слова от Отца с происхождением человеческого слова из глубин ума (νοῦς). Сходную мысль можно встретить в греческой патристике, например, у свт. Василия Великого (*Basil. Magn. Nom. 16 // PG. 31. Col. 477*) и свт. Григория Богослова, которые также проводили параллель между Богом Отцом как Умом, и Сыном как Словом, Которое является точным Образом Отца и являет Его в мире: «Словом [Сын называется] потому что Он так относится к Отцу, как слово к уму (οὕτως ἔχει πρὸς τὸν πατέρα, ὡς πρὸς νοῦν λόγος), не только по бесстрастному рождению, но и по соединению с Отцом, и потому, что являет Его (τὸ ἐξαγγελτικόν)... Сын есть сокращенное и удобное выражение природы Отца (σύντομος ἀποδείξις καὶ ῥαβία τῆς τοῦ πατρὸς φύσεως), так как и всякое порождение есть безмолвное слово родившего (γέννημα γὰρ ἄπαν τοῦ γεγεννηκότος σιωπῶν λόγος)» (*Greg. Naz. Orat. 30. 20*). О Сыне как Слове Божиим, происшедшим из молчания, т. е. от Отца (αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθὼν), говорит и свт. Игнатий Антиохийский (*Ignat. Antioch. Ep. 2. 8. 2*).

<sup>167</sup> Очевидно, λόγος здесь означает человеческий разум или «внутреннюю речь», т. е. мышление. Однако для Викторина человеческий разум тесно связан с Божественным Логосом, образом которого он является (см. выше, § 1, и ниже, § 18). Данное представление Викторина напоминает знаменитое учение апологетов о «семени Логоса» в человеке, которое как раз основано на параллели между Божественным Логосом и человеческим разумом — образом Логоса (см., например: *Iustin. 1 Apol. 44. 8–10; 59. 1; 60. 1; Tatian. Orat. ad Graec. 31. 1; 36. 1; 41. 1; eoph. Ad Autol. II 37; III 16; III 23; Clem. Alex. Strom. I 87. 2; II 100. 3; V 29. 3–4* и др.).

<sup>168</sup> quoniam aut propter aliud est aut alterius est. Адо полагает, что подлежащим в данном придаточном предложении является Слово (Логос) и игнорирует союз *propter* («вследствие», «ввиду»), в результате чего получается иной смысл: «Поскольку Слово есть иная вещь или Слово иной вещи». Хотя грамматически это более согласуется со следующим предложением, подлежащим которого, очевидно, является Слово (Логос), нам кажется предпочтительным прочтение Морескини, которому мы здесь следуем. Возможно также, что слово λόγος означает в данном случае «речь», которая всегда есть речь о чем-то. Ср. *Plato. Sophist. 262e: Λόγος ἀναγκαῖον, ὅταν περ ἦ, τινὸς εἶναι λόγος, μὴ δὲ τινὸς ἀδύνατον*.

<sup>169</sup> Как представляется, Викторин проводит здесь дальнейшую параллель между Словом Божиим и словом (разумом) человеческим: и то, и другое характеризуются направленностью вовне и соотнесенностью с чем-то иным, чем они сами: Слово Божие — с миром, который Оно сотворило, слово человеческое — с собеседником, к которому оно обращено.

<sup>170</sup> Ин. 1, 3. Имеется в виду, что Логос есть непосредственный Творец мира.

<sup>171</sup> constitutivus est et ipsius τοῦ λόγου. Речь конечно идет о Логоса от Отца как Акта от Потенции, а не о Его творении из не сущего.

Если же Он — Первопричина (*prima causa*), то не только причина всего, но и причина для Самого Себя (*sibi ipsi causa*)<sup>172</sup>. Следовательно, Бог Сам собой есть и Слово (*λόγος*), и Бог.

< , >

19. Однако поскольку Бытие само по себе (*esse ipsum*), которое есть движение и мышление (*moveri et intellegere*), то есть действие (*agere*)<sup>173</sup>, — это, прежде всего, потенция и, как я сказал, прежде всего потенция, наделяющая бытием (*constitutiva potentia*), следовательно, необходимо, чтобы Бытие само по себе предшествовало [всему этому]. Значит, и движение, и мышление, и действие происходят от Бытия. А Бытие в действии (*in actu esse*) — это уже второе, что значит быть Сыном. Следовательно, Сын и Отец суть один и тот же самый (*idem ipse*)<sup>174</sup>, и это так скорее потому, что то Бытие само по себе, которое есть Отец, есть [одновременно] и бытие, и активность, и действие (*agere et operari*). Ведь там бытие не есть что-то одно, а действие — другое<sup>175</sup>. Ибо оно единое и простое, и есть всегда единое и единственное<sup>176</sup>. Итак, Сын в Отце и Отец в Сыне<sup>177</sup>.

20. Но каким образом это подтверждается? И каким образом это Отец и Сын, если Они одновременно два и вместе с тем не два, но одно, единственное и простое?<sup>178</sup> Если это надо исследовать — ведь достаточно в это просто верить<sup>179</sup>, — то порассуждаем и об этом настолько,

<sup>172</sup> Ср. аналогичное утверждение Кандида о Боге: *prima causa et sibi causa est* (*De generatione divina*, 3.12–13). Ср. также: *Lactant. Div. inst.* II 9: *ex seipso est*.

<sup>173</sup> Бытие само по себе — это Отец, а Его Движение и Мышление — это Сын, заключающий в себе и Св. Дух, в модусе своего предсуществования в Отце.

<sup>174</sup> Данное утверждение по форме напоминает модалистические доктрины Праксея или Савеллия. Как представляется, Викторин имеет здесь в виду, что Сын как Божественное Действие изначально тождествен Отцу как Божественному Бытию; однако Он стремится проявить Себя как Действие и в этот «момент» рождается в качестве Сына, отличая Себя от Отца-Бытия. Другими словами, речь здесь идет о тождестве Отца и Сына по сущности, т. е. об Их , поскольку Действие в Боге единосушно (*ἰσοούσιον*) Его Бытию, которое есть сама сущность Бога (см. ниже, § 23).

<sup>175</sup> Согласно Викторину, в Боге все «слитно и просто» (*simul et simplex*); в Нем не может быть качеств или атрибутов, которые не суть само Его бытие; в Боге нет «иметь», но есть только «быть» (см.: ниже, § 22, 23, 28, 29; а также *Adv. Ar.* I 4. 11–15; II 1. 28–32; III 1. 19–30; III 2. 52–55 и др.). Данное представление Викторин скорее всего заимствовал у Плотина (см.: *Plotin. Enn.* II 6.1; *Enn.* V 3. 12; VI 7. 17; VI 7. 41; VI 8. 7–8; VI 8. 12–13; VI 8. 15; VI 8. 21 и др.).

<sup>176</sup> *Simplex enim illud unum et unum et solum semper*. Т. е. Бытие есть то же, что и Единое (об истоках этого представления у Порфирия см. выше, § 14, примеч. 131).

<sup>177</sup> Ср.: *Ин.* 14, 10.

<sup>178</sup> *unum et solum et simplex*. Ср.: *Ин.* 10, 30 ( — ). О Боге как Едином, а также о двух Единых см. выше, § 12, 19, а также: *Adv. Ar.* I 50. 22–26.

<sup>179</sup> *sufficit enim solum credere*. Ср. ниже, § 32. О вере и ее важной роли в богопознании у Марии Викторина см.: . . . Христианский платонизм... С. 90–91.

насколько позволено. Прежде всего, очевидно, что Слово (λόγος) не иное [в сравнении с Богом] и не произошло от кого-то другого [помимо Бога], будучи . В самом деле, в Евангелии говорится:

( ), ( )<sup>180</sup>. И еще:

<sup>181</sup>. Как ты толкуешь или понимаешь эти слова? По-латыни [греческое выражение] πρὸς τὸν θεόν передается как «у Бога» (apud Deum)<sup>182</sup>, что значит, как бы «целиком внутри» (penitus intus), то есть внутри существа Бога<sup>183</sup>. И это действительно так, поскольку в Бытии заключено также и Действие. Действительно, в Боге есть Слово (λόγος), и так в Отце — Сын. Ведь само Бытие (ipsum esse) есть причина по отношению к Действию (causa ad actionem). Итак, надлежит, чтобы первым было Бытие, в котором заключено Действие. И Они суть два, я имею в виду два согласно потенции<sup>184</sup>, а согласно понятию простоты (secundum intelligentiam simplicitatis) — одно и единственное (unum et solum). Итак, если само Бытие есть причина по отношению к Действию, то Действие (agere) рождается от Бытия (ab eo quod est esse). И Бытие (esse) есть Отец, а Действие (operari) — Сын.

< , >

21. В чем же заключается это рождение или проявление Действия (apparentia actionis)? Первоначально (primum) — если тут вообще следует употреблять это слово, тогда я говорю «первоначально согласно представлению в уме» (primum secundum intelligentiam), чтобы никто не понял этого в смысле появления во времени (enfasin temporis)<sup>185</sup>, — итак, первоначально само Бытие, обратившееся к самому себе, будучи движением и мышлением внутри себя, сохраняет во всех отношениях свое совершенное блаженство находящимся в покое<sup>186</sup>. Но блаженству

<sup>180</sup> circa Deum. Ин. 1, 1. Буквально выражение *circa Deum* означает «рядом с Богом», «вблизи Бога»; однако у Викторина предлог *circa* часто означает «в», «внутри» (ср.: Adv. Ar. IV 30. 34–36), что и разъясняется ниже.

<sup>181</sup> Ин. 1, 18.

<sup>182</sup> Так в Итале и затем в Вульгате.

<sup>183</sup> in Dei existentia. В данном случае мы переводим лат. термин *existentia* («существование») как «существо», т. е. внутренняя суть, сущность, хотя Марий Викторин иногда проводит различие между сущностью и существованием. См.: Adv. Ar. II 4. 11–22.

<sup>184</sup> secundum virtutem. Вероятно, имеются в виду различные модусы Божественной потенции: Отец есть сокрытая, неявная потенция, а Сын — активная и проявленная потенция (см. выше, § 17).

<sup>185</sup> Ср.: Adv. Ar. I 57. 17. О невозможности говорить о временной последовательности в отношении умопостигаемого и о вневременном (ἀχρόνως) характере рождении Ума от Блага см., например, *Porphyg. Hist. Phil.* 18.

<sup>186</sup> Викторин, следуя учению Плотина о «двойном действии» (διττῇ ἐνέργεια, см.: *Plotin. Enn.* V 4. 2; V 1. 3 и др.) проводит между Отцом и Сыном такое же различие, как между внутренним и внешним действием: Отец как Бытие, совпадающее с сущностью, есть «внутреннее действие» (intus insita operatio), находящееся в покое, а Сын как

и величию Божию свойственно двигаться и действовать внутри и вовне<sup>187</sup>. Ибо все, поскольку оно есть все, существует и внутри, и вовне<sup>188</sup>. А каким образом это [возможно], что Бог существует и внутри, и вовне, и в каждом, и во всем целом, следует рассмотреть позже<sup>189</sup>.

22. Теперь же рассмотрим причину того, как понимается явление времени (*enfasin temporis*) согласно предшествующему и последующему, при том что все возникло совершенно вне времени. Ведь все существует от вечности<sup>190</sup>. Итак, Бог, во всех отношениях совершенный и сверх всех отношений совершенный<sup>191</sup>, сотворивший все и являющийся Причиной всего (*omnium causa*), был не только тем самым, что было единым и единственным (*unum ... et solum*), но и многим и всем, что потенциально обладало бытием (*potentia est*), и пожелал быть всем этим<sup>192</sup>. Однако каким образом было возможно существовать всему иному без Действия? Значит, Действие произошло по воле Божией (*Dei voluntate*).

---

Деятельность, есть «действие, действующее вовне» (*operatio foris operatur; foris apparens operatio*) и актуализирующее содержание «внутреннего действия» (см.: Adv. Ar. I 4. 3–10; I 12. 29–32; IV 27. 1 — 29. 23). Подобным образом Викторин различает между Отцом как неопределенным «мысленным актом» (*intellegere*) и Сыном как «мышлением» (*intelligentia*), т. е. первичной формой мысленного акта (см.: Adv. Ar. IV 18. 59 — 32. 13). Еще раньше Нумений проводил различие между двумя Богами — первым, простым и пребывающим в себе, и вторым — действующим в материи; первый Бог покоится (*ἑστῶς*), второй — движется (*κινουόμενος*); первый пребывает всецело в мире умопостигаемом, а второй движется относительно как умопостигаемого, так и чувственного мира. И вместо присущего второму Богу движения (*κίνησις*) первому Богу присущ покой (*στάσις*), который есть своего рода внутреннее движение (*κίνησις σύμφυτος*, см.: *Numenius*. Fr. 11. 11–20; Fr. 15. 2–10). У Иоанна Лидийца также встречается мысль о том, что Единое, которое в называется «единожды запредельным» (*ὁ ἀπαξ ἐπέκεινα*: *Orac. Chald.* Fr. 169), является «субстанциальным Умом... пребывающим в своей сущности и обращенным к самому себе, покоящимся и пребывающим» (*νοῦς... οὐσιώδης ὁ ἀπαξ ἐπέκεινα μένων ἐν τῇ ἑαυτοῦ οὐσίᾳ καὶ πρὸς ἑαυτὸν συνεστραμμένος, ἑστῶς τε καὶ μένων*. *Ioann. Lydus*. *De mensibus*. II 4. 15–18).

<sup>187</sup> Ср.: *Plotin*. *Enn.* V 1. 6. 37–38: *Καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γέννᾳ· τὸ δὲ αἰεὶ τέλειον αἰεὶ καὶ αἰδίων γέννᾳ.*

<sup>188</sup> *Omne enim quod est omne et intus et foris est.* Другой возможный вариант перевода: «Всеобщее бытие есть всецело и внутри, и вовне». Вероятно, выражение *omne quod est omne* у Марии Викторина равнозначно понятию Божественной полноты (*plenitudo Dei*), т. е. всеединства (см. выше § 6, 11, а также *Victorin*. *Com. Ephes.* 1, 4 // PL. 8. Col. 1241A: *quae plenitudo nihil aliud est quam quod omne, quod ejus est, ipsius est*).

<sup>189</sup> См.: Adv. Ar. IV 18. 64–66.

<sup>190</sup> *Ex aeterno enim omnia.* Речь идет о вечном — или — существовании всех вещей в Божественном Логосе, Который есть «семя сущего» (см. ниже § 25, 27).

<sup>191</sup> *supra omnimodis perfectus.* Это выражение — дань неоплатоническому апофатизму Единого. Ср.: Adv. Ar. I 50. 4.

<sup>192</sup> Речь идет о Боге Отце как единственно Едином и о Сыне как Едином-Сущем, содержащем в себе идеальное множество (см. выше, § 12 и примеч. 122–123).

Само же Действие и было самой Волей<sup>193</sup>. Ибо там все простое<sup>194</sup>. Следовательно, Слово (λόγος), Которое есть  и Которое само есть <sup>195</sup>, само есть и Воля, и Мышление, и Действие, и Жизнь; своим самопорожденным движением<sup>196</sup> Оно произошло из Бытия, чтобы обладать своим собственным бытием (in esse suum proprium)<sup>197</sup>, то есть, чтобы в действии проявилось само Действие, которое сотворило все. И оно родилось от Бытия в качестве Действия, обладая в самом действии также и бытием. В самом деле, как то Бытие обладает и действием и бытием, так и это Действие обладает бытием. А само это Действие есть Бытие, как и то Бытие есть то же, что и Действие. Следовательно, эти два — одно и простое (unum et simplex)<sup>198</sup>.

<sup>193</sup> Ipsa autem actio ipsa voluntas fuit. Викторин отождествляет действие Бога с Его волей, которая и есть Сын (см. ниже, § 27, а также: Adv. Ar. I 31. 21 — 32. 15). С одной стороны, Викторин воспроизводит здесь логику никейцев, в частности, свт. Афанасия Александрийского и свт. Григория Богослова (см.: *Athan. Magn. Contra Arian.* III 59–64; *Greg. Naz. Or.* 29. 6), стремившихся таким образом опровергнуть тезис ариан о творении Сына из ничего по воле Отца. С другой стороны, он следует логике своей собственной метафизической системы, в которой рождение Сына есть движение, благодаря которому Логос как Божественная Воля, Действие, Жизнь и Мышление, изначально слитая с Отцом, в рождении обретает свою собственную ипостась и самостоятельность (см. ниже, § 22).

<sup>194</sup> simplex enim omne ibi. Т. е. все атрибуты Бога не только тождественны Его бытию, но и друг другу. Здесь мы еще раз сталкиваемся с неоплатоническим учением о простоте идеального мира, в котором все находится во всем и каждое в каждом (см.: *Plotin. Enn.* II 6. 1; V 3. 12; V 6. 6; V 8. 4; VI 7. 17; VI 7. 41; VI 8. 7–8; VI 8. 12–13; VI 8. 15; VI 8. 21; *Procl. Elem. theol.* 103 и др.; а также: *Numenius. Fr.* 41. 8–9; см. также выше, § 19, примеч. 175).

<sup>195</sup> Ср.: Ин. 1, 1.

<sup>196</sup> ex se genito motu. Это представление о самопорождении Логоса весьма характерно для тринитарной мысли Викторина, для которого рождение Сына есть , поскольку это лишь проявление той реальности, которая в скрытом и потенциальном виде предсуществовала в Отце (ср. выше, § 14, где приводится сравнение с беременной женщиной и рождением от нее ребенка как актуализацией потенциально сущего). Другими словами, Сын есть  вовне внутреннего действия Отца, и это проявление и есть самопорождение (см.: Adv. Ar. I 4. 9–10; I 32. 3–10; III 17. 15–17; IV 13. 5). Вероятно, это представление восходит к Порфирию, согласно которому, «предвечный Ум произошел от Бога как своей Причины, будучи самопорожденным и самоотцом (αὐτογέννητος ὦν καὶ αὐτοπάτωρ), поскольку это исхождение произошло без того, чтобы Бог пришел в движение к его порождению; но сам Ум самопорожденно (αὐτογένωως) произошел от Бога» (*Porphy. Hist. phil. Fr.* 18. 8–12; ср. также: *Lactant. Div. inst.* I 7; IV 13). Подробнее о концепции самопорождения у Викторина см. нашу книгу: . . . Формирование тринитарной доктрины... С. 410–411.

<sup>197</sup> Рождение Сына означает обретение Им самостоятельного, т. е. бытия. Более того, согласно Викторину, именно Сын есть ипостась в первичном и собственном смысле, поскольку для Викторина, так же как и для Плотина, «ипостась (subsistentia) — это бытие, уже получившее форму» (formatum esse, Adv. Ar. II 4.43–46), в то время как Бог Отец, будучи чистым и неформленным Бытием, есть ипостась лишь

<sup>198</sup> О тождестве в Боге бытия и действия см. выше, § 19–20.

< , , , >

23. Если же это так, то Иисус [произошел отнюдь] не из ничего (ex nihilo), ведь Действие явилось из Бытия, поскольку само Действие уже было в Бытии. И оно, конечно, единосущное (ὁμοούσιον)<sup>199</sup>, ибо Бытие, которое есть сущностное, едино для Них обоих<sup>200</sup>, и также едино Действие, ведь само Бытие есть то же, что и Действие, и само Действие — то же, что и Бытие. Это есть Сын, Который от Отца, Который , Который есть<sup>201</sup>, то есть внутри, и Который вовне. В самом деле, как Действие Он вовне, а как Бытие Он внутри и в Отце, поскольку в Боге Он есть Бог, а в Действии Он есть Сын, и присутствует повсюду, и есть вместе и Бытие, и Действие, и таким образом суть Отец и Сын, Бог и Слово (λόγος).

**<Часть третья. Опровержение арианских утверждений о  
тварности Сына Божия и Св. Духа, Который в единстве с Сыном  
восполняет единосущную Троицу (§ 24–31)>**

< , , , >

24. Итак, где теперь та преступная и богохульная мысль?<sup>202</sup> Где имеет место, что Иисус Христос и Сын есть нечто иное, и произошел из иного, и даже более того — из ничего (ex nihilo)? И где есть это самое ничто? Но истинное ничто (vere nihil) не имеет ничего общего ни с Богом, ни с размышлением Бога, ибо размышление Бога истинно и относится только к истинным вещам<sup>203</sup>. Но истинно не сущее (quod vere non est), очевидно, ложно. Следовательно, Бог не мыслит истинно не сущее. При этом мы ошибаемся, когда верим, что могущество Божие [оказывается] большим, если оно творит сущие из истинно не сущих<sup>204</sup>.

<sup>199</sup> О единосущии (ὁμοούσιον) Отца и Сына как Бытия и Действия см. ниже, § 27–29, а также: Adv. Ar. I 4; 27; 32–43; 47; 59; II 1; 6; De hom. recip. 2–4 и др.

<sup>200</sup> esse quod substantiale est, unum itrique est. Это одно из этимологических объяснений Викторинном греческого термина ὁμοούσιον: ὁμο- = unum, οὐσίον = substantiale. О других этимологиях см.: Adv. Ar. II 12. 26–29; IV 10. 31–33; De hom. recip. 2. 30; 4. 14.

<sup>201</sup> Ин. 1, 1; 1, 18.

<sup>202</sup> В § 24–30 Викторин опровергает базовые аргументы ариан в пользу того, что Логос не существовал вечно, но, как и все остальное, произошел из небытия. Ср. также возражения Кандида: De generatione divina. 10. 7–8.

<sup>203</sup> Ср. выше, § 11.

<sup>204</sup> Имеется в виду пятый модус не сущего — абсолютное небытие, которое Викторин полностью отрицает (см. выше, § 5, 6, 11). Следует, однако, отметить, что именно в этом заключается вера христиан в то, что Бог сотворил мир «из ничего» (ex nihilo), т. е. из абсолютного небытия (см.: 2 Макк. 7, 28; Tertullian. Apol. 17; Adv. Herm. 1, 14–17; Adv. Marc.

Ведь насколько могущество Божие может все, настолько оно как могущество не производит ничего иного, кроме того, что имеет потенцию к существованию. А у истинно не сущего вообще нет никакой потенции к существованию.

25. В самом деле, каким образом при полном отсутствии какой-либо потенции к существованию у не сущих произошла актуализация сущих? Если же благодаря могуществу Божию (*Dei potentia*) сущие произошли из не сущих, то ясно, что согласно потенции к существованию (*secundum potentiam esse*) сами не сущие ( $\mu\eta$  ὄντα) суть [уже] сущие (ὄντα), и именно поэтому мы назвали не сущим то, что находится в сокрытом состоянии и в потенции и что еще не проявилось в действии<sup>205</sup>. Ведь все уже существовало в Боге, поскольку семя сущего есть Слово ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ )<sup>206</sup>, а Слово ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ) . И посредством Действия (*operatione*), то есть (*virtute Dei*)<sup>207</sup>, которая есть Сын, возникло и

---

II 5; *eophil.* Ad Autol. II 4; *Athanas.* Contr. Gent. 41; *Greg. Naz.* Or. 40. 45; *Greg. Nyss.* De opif. hom. 24 и др.). Таким образом, Викторин, вслед за Платоном (см.: *Plato.* Sophist. 238 с; 259 а) отрицая понятие абсолютного небытия (см. выше § 11), а также стремясь всеми способами опровергнуть арианское учение о происхождении Сына из небытия и устраняя само это понятие, вступает в явное противоречие не только с неоплатониками (Плотин, Порфирий, Прокл), которые под истинным небытием понимали бесформенную материю (см., например, *Plotin.* Enn. II 5. 5. 23–25; *Porphy.* Sent. 20. 1–11; *Procl.* Comm. in Alcibiad. I 108; Comm. in Tim. Vol. 1. P. 233. 1–4), но и с основным положением христианского учения о творении мира *ex nihilo*, которое противостоит не только платоновскому учению о творении мира из вечной материи, но и платиновскому пантеизму, согласно которому все сущее и не сущее возникает из Единого путем иерархической эманации. Тем самым Викторин предлагает пантеистическое по своей сути представление о том, что всякое сущее и не сущее содержится в Боге от века и что Божественный Логос есть «семя всего» (*semen omnium*), посредством Которого приводится в актуальность то, что вечно существовало в потенции (см. выше, § 17, и ниже, § 25 и 27).

<sup>205</sup> Т. е. согласно третьему модусу не сущего (см. выше § 4). В данном рассуждении Викторин опирается на многозначность понятия *potentia*: с одной стороны, это творческое могущество Божие, сотворившее все, с другой — это возможность бытия, принадлежащая самим творениям. Следует, однако, заметить, что это далеко не одно и то же. Если апелляция к могуществу Бога с самого начала христианской богословской мысли (Ерм, Феофил, Тертуллиан и др.) являлась законным доводом в пользу творения мира «из ничего», то признание наличия у самого мира принадлежащей ему потенции к существованию равнозначно утверждению его вечности (ср. выше, § 22 и 24, и ниже, примеч. 206).

<sup>206</sup> *eorum quae sunt semen λόγος est.* Это учение о Логосе как семени сущего восходит к стоикам, согласно которым таковым семенем является огненное первоначало вселенной — (см.: SVF I 497; II 742; II 1022; *Origen.* C. Cels. IV 48), которая также называется «Богом», «сперматическим Логосом» и «творческим огнем», заключающим в себе все частные «сперматические логосы» (см.: *Diogen. Laert.* VII 136; SVF II 1027). Эту идею ранее уже использовал Филон Александрийский в своем учении о Логосе, который у него неоднократно называется термином *σπερματικὸς λόγος* (см.: *Leg. alleg.* III 150; *Quis rer. div. her.* XXIV 119 и др.). См. также ниже, § 27.

<sup>207</sup> Ср. I Кор. 1, 24.

26. Однако некоторые богохульники говорят: «Если Слово (λόγος) было и Сын существовал<sup>208</sup>, а не внутри недра, то Он полагается вне, а не внутри». Ну и что же? Если Бог вдохнул в человека душу изнутри Самого Себя<sup>209</sup>, так неужели же Он не извел изнутри (intus emisit) [Самого Себя] Творца всяческих, Избавителя и Освятителя той самой души и Спасителя всего человека, возводящего его в ангельское достоинство? Итак, что же еще? Он образовал человека из земли<sup>210</sup>, а также других скотов, четвероногих и всех остальных [живых существ], а из воды [произвел] живую душу птиц и всех остальных [живых существ, обитающих] в воде<sup>211</sup>, другими словами, из одного [вида сущего Он сотворил] другой [вид], и именно это значит «из не сущих»<sup>212</sup>. Но что же ты скажешь об Иисусе: откуда Он? Ведь Сын<sup>213</sup>. Итак, неужели из пустоты и вообще из совершенного ничто (omni modo de nullo)? Далее, Он снабдил Его тело душой или духом? Но Иисус не имел тела прежде, чем пришел в мир, однако [имел] душу<sup>214</sup>. Итак, неужели Бог и в Него вдохнул [душу]? Нет, в Него нет. Но каким же образом тогда [Бог вдохнул] в Него? Ведь Он не имел тела. Но то, что Бог вдохнул [в Него], был Сам Сын<sup>215</sup>. Если это так, значит,

<sup>208</sup> supra gremium Dei. Такая вольная интерпретация греч. выражений: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν (Ин. 1, 1; букв. «Слово было к Богу») и ὁ ἄν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς (Ин. 1, 18; букв. «сущий к недру Отца») давала арианами право настаивать на внешнем положении Сына по отношению к Отцу.

<sup>209</sup> inspiravit intus ex se. Ср.: Быт. 2, 7. Представление Викторина о происхождении человеческой души сложилось под влиянием двух традиций — библейской и философской. С одной стороны, в согласии с библейским рассказом о сотворении человека Викторин полагает, что человеческая душа была сотворена посредством «Божественного вдунувания» (insufflatione Dei, Adv. Ar. III 6. 12–14). С другой стороны, смешивая понятия рождения и творения, Викторин утверждает, что человеческие души «рождены из Божественного источника» (a Dei fonte natae, Comm. Eph. 2, 15 // PL. 8. Col. 1258B). Более того, источником частных душ Викторин считает всеобщую, или мировую душу (anima universalis atque fontanea, Adv. Ar. IV 5. 10–11; IV 11. 13–14; ср. также Adv. Ar. I 25. 43; I 64. 1–5), которая также была рождена от Божественного вдунувания (a Deo insufflata et genita, Adv. Ar. III 11. 32). Подробнее об этом см. в нашей книге: . . . Христианский платонизм... С. 139–141, 144–146.

<sup>210</sup> Быт. 2, 7.

<sup>211</sup> См.: Быт. 1, 20–25.

<sup>212</sup> ab his quae non sunt. Ср. 2 Макк. 7, 28: οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός. Для Викторина это еще один, теперь уже библейский аргумент в пользу того, что Бог творит не из абсолютного небытия, а одни творения из других, им предшествовавших, в которых последующие творения содержались потенциально, и так вплоть до первоэлементов и материи.

<sup>213</sup> Ср.: Кол. 1, 17.

<sup>214</sup> Подобно Оригену, Викторин разделял платоническое представление о предсуществовании душ (см. выше, § 1), а значит — и души Христа.

<sup>215</sup> quod insibilavit, ipsum fuit filius. Другими словами, духовная природа Христа не была создана как у остальных людей — посредством Божественного вдунувания, но

Сын от Бога. Так же и Дух, ведь Дух не происходит из ничего<sup>216</sup>. В самом деле, Бог сказал:<sup>217</sup> . Если Он вдохнул, значит, Сын от Бога, и Сын был рожден, и Бог Его не сотворил. Следовательно, [выражения]: , и: вовсе не означают «извне», но то и другое означает «внутри» [Бога]. Свидетельствует об этом и Давид [в псалме], где Бог говорит:<sup>218</sup> . Итак, неужели Сын был сотворен так же, как все остальное:<sup>219</sup> ? Ведь прежде существования Сына не было и Слова Божиего<sup>220</sup> .

< , , >

27. Итак, что еще мы скажем? Если Слово Божие сотворило все, разве нет необходимости признать, что Слово есть первое, что Оно есть Порождение Божие (*Dei generationem*), Слово универсальное (*universale verbum*), Слово во всех отношениях совершенное (*omnimodis perfectum verbum*), Которое и мы, и пророки, и евангелисты, и апостолы называем Словом (*λόγος*) и Сыном? Моисей говорит так: (*in principio*)<sup>221</sup> . А согласно [переводу] Акилы, это же говорится так: (*in capitulo*)<sup>222</sup> . И у евре-

---

Христос Сам был этим Вдуновением, которое, по всей вероятности, заняло во Христе место человеческого духа (см. ниже, примеч. 216), чем учение Викторина напоминает учение Аполлинария.

<sup>216</sup> По всей вероятности, речь здесь идет о Св. Духе, происхождение которого Викторин далее сравнивает с происхождением ангельских духов (сходная мысль встречается также у Лактанция, см.: *Div. inst. IV 8*). Таким образом, согласно Викторину, Христос — это Божественный Дух (=Логос), соединившийся с предсуществовавшей человеческой душой Христа, а затем в результате воплощения воспринявший человеческое тело. Ср.: *Omnia igitur Christus dominus noster, caro, sanctus Spiritus, altissimi virtus, λόγος* (*Adv. Ar. I 57. 1–2*), а также: *Omne ergo quod Christus est, vita aeterna est, vel spiritus, vel anima, vel caro. Horum enim omnium ipse λόγος est* (*Adv. Ar. IV 7. 10–12*).

<sup>217</sup> *omnes spiritus ego emisi insufflando*. Близко к цитате из Ис. 57, 16 в переводе Семидесяти; ср.: *πνεῦμα γὰρ παρ' ἐμοῦ ἐξέλεῦσεται, καὶ πνοὴν πᾶσαν ἐγὼ ἐποίησα*; синод. пер.: . Т. о., согласно Викторину, ангельские духи, относящиеся к первому модусу сущего — истинно сущим (см. выше, § 7), произошли не из ничего, а из Самого Бога.

<sup>218</sup> Пс. 45, 1. В синод. пер.:

<sup>219</sup> Пс. 33, 9; ср. также: Быт. 1, 3, 6 и далее.

<sup>220</sup> *Antequam fuit filius, nec verbum fuit Dei*. Викторин не отрицает здесь вечность Сына, Который существовал вечно (см. выше, § 16). Возможно, тут утверждается, что нет Сына без понятия о Нем как о Слове Божиим, и наоборот; либо что произнесение Богом Своих творческих слов-повелений, которыми творится мир, было невозможно без участия Сына, Который есть всеобщее Слово (*universus λόγος, universale verbum*) и непосредственный Творец мира (см. выше, § 2, и ниже, § 27).

<sup>221</sup> Быт. 1, 1.

<sup>222</sup> Акила (1-я пол. II в. н. э.), иудейский переводчик Библии на греческий язык. Толкование слова «начало» как «главы» встречается также у св. Василия Великого (*Hom. in Hexaem. 1. 6 // PG. 29. Col. 16C*) и св. Григория Нисского (*Apol. in Hexaem. // PG. 44.*

ев встречается такое понимание<sup>223</sup>. Итак, во главе ли, в начале ли — во Христе сотворил Бог, ведь и есть Христос, как это часто говорится<sup>224</sup>. Все сотворил [Бог] во Христе, ведь Христос есть Слово (λόγος) как семя всего<sup>225</sup>. Итак, Христос есть первый, ведь Он был —<sup>226</sup>. Итак, откуда Христос? Если Он — Слово, то от Бога; если Воля, тоже от Бога; если Движение или Действие, тоже от Бога; и если Действие есть то же самое, что и Бытие, то согласно самому Бытию это Отец, а Сын — это Действие. И поскольку само Бытие есть Действие и [для Бога] действовать есть то же, что быть, значит, Отец и Сын единосущен (ὁμοούσιον).

&lt;

,

,

&gt;

**28.** «Но каким образом Он единосущен (ὁμοούσιον), если еще не существовала сущность?»<sup>227</sup>

Имена были изобретены (inventa) и взяты от того, что существует позднее, от того, что после Бога (ab his quae post deum). И поскольку невозможно найти имя, достойное Бога, мы даем Богу имена, исходя из того, что мы знаем, при этом осознавая, что мы употребляем имена в несобственном смысле (non proprie)<sup>228</sup>. Так, когда мы говорим: «Бог живет», «Бог мыслит» или «предвидит», то приписываем Богу действия,

---

Col. 69D), но в совершенно ином контексте. Викторин в этом следует традиции, восходящей к Оригену, согласно которой слово (ἀρχή) в Быт. 1, 1 означает Сына: In hoc ergo principio, hoc est, in Verbo suo, Deus caelum et terram fecit (Hom. in Gen. 1 // PG. 12. Col. 145C).

<sup>223</sup> Возможно, имеется в виду, что еврейский текст допускает такое толкование. С другой стороны, Викторин мог знать о странном мнении некоторых раннехристианских писателей, согласно которому книга Бытия на еврейском начиналась так: «В начале Бог создал Себе Сына» (см.: *Iren. Demonstr.* 43; *eophil. Ad Autol.* II 10; *Tertullian. Adv. Prax.* 5. 1).

<sup>224</sup> См.: Ин. 8, 25; Еф. 1, 22; 5, 23.

<sup>225</sup> ut semen est omnium. Ср. выше § 25: eorum quae sunt semen; ср. также: seminarium spirituum omnium universaliter exsistentium et id quod est primum esse, hoc est universalem λόγον (Adv. Ar. I 58. 15–17).

<sup>226</sup> Ср.: Кол. 1, 15–16.

<sup>227</sup> Это возражение со стороны ариан: сущность (субстанция) подразумевает сложность из подлежащего и свойств, а значит, всякая сущность — после Бога, Который абсолютно прост и потому несубстанциален (см. резюме аргумента у Кандида: De generatione divina. 8. 18–29). В ответ Викторин указывает, что понятие субстанция относится к Богу в несобственном смысле и означает просто Его бытие (см. ниже, примеч. 229).

<sup>228</sup> Викторин здесь следует аристотелевской конвенциональной теории имен «по соглашению» (θεσει). Однако выше, в § 2 он в духе платонизма рассматривает Логос как «первичное Имя», в котором содержится источник всех имен (т.е. идей или логосов). Ср.: *Porphy. Hist. phil.* 15: Πορφύριος... φράσαι πάλιν περὶ ἐνὸς θεοῦ, ὄνομα δὲ αὐτῷ μηδὲν ἐφαρμόττειν μηδὲ γνῶσιν ἀνθρωπίνην αὐτὸν καταλαβεῖν, τὰς δὲ λεγομένας προσηγορίας ἀπὸ τῶν ὑστερῶν καταχρηστικῶς αὐτοῦ κατηγορεῖν. Ср. ниже, § 29 и примеч. 242, а также: Adv. Ar. II 3. 23–27.

исходя из наших собственных действий, в то время как Он существует превыше всего, и даже не существует, а как бы существует (*quasi exsistente*), будучи не сущим (*neque ðv exsistente*), а как бы сущим (*ut ðv*). Таким же образом мы приписываем Богу сущность и существование (*substantiam et exsistentiam*) и называем Его бытие (*eius esse*) сущностью (*οὐσία*), хотя Он находится в ином отношении к Своему бытию<sup>229</sup>.

29. Подобным образом, когда говорится, что Христос (*factus est*)<sup>230</sup>, это не потому, что Он в собственном смысле (*vere*) был соделан, но поскольку Он, будучи единым, пребывает во всех и все в Нем, поэтому говорится:<sup>231</sup> Это не потому, что Он сделался, чтобы существовать, но Он сделался для того, чтобы существовать определенным образом<sup>232</sup>. Ведь не говорится: «Сын был соделан», но [говорится]:<sup>233</sup> Подобно этому и Соломон говорит:<sup>234</sup> А о Его духовном рождении (*de spiritali generatione*) он тотчас добавляет:<sup>235</sup> И Иоанн говорит:<sup>236</sup> Что еще? Разве Бог не создал творение и в творении в первую

<sup>229</sup> *aliter se habenti ad quod est ei esse*. Т. е. не подлежит Своему бытию в качестве субстанции или субъекта. Другими словами, бытие Бога совпадает с Его сущностью. О теории Божественной простоты у Викторина и ее истоках см. выше, § 19, 22 и примеч. 175, 194, а также ниже, § 29, примеч. 242.

<sup>230</sup> Разбираемые ниже места, на которые обычно ссылались ариане в своем учении о тварности Сына, обсуждаются также Кандидом, см.: *De generatione divina*, 11.1–8.

<sup>231</sup> Ср. 1 Кор. 9, 22, где это говорит о себе ап. Павел:

<sup>232</sup> *non quod factus sit, ut esset, sed quod effectus sit ad ita esse*. Другими словами, под выражением *factus* в отношении ко Христу Викторин понимает не то, что Он был сотворен Богом, как все остальное, но то, что Он, уже обладая бытием, принял на Себя особую миссию спасения человечества.

<sup>233</sup> Ср.: Деян. 2, 36. В синод. пер.:

<sup>234</sup> *et fecisti me supra vias tuas*. Притч. 8, 22. По всей видимости, Викторин цитирует по памяти. В Септуагинте: . В синод. пер.:

. Данное место стало основанием учения о тварности Сына для многих ариан. См. у Кандида: *De generatione divina*. 11. 6–7 (*fecisti me praepositum ad omnes vias*). Викторин, как и большинство православных богословов, толкует это место в смысле участия Сына в Божественном домостроительстве спасения.

<sup>235</sup> *ante omnes genuit me*. Притч. 8, 25. Вновь цитата по памяти; в Септуагинте: . В синод. пер.:

. Речь идет о вечном Божественном рождении Сына от Отца.

<sup>236</sup> *et quod in eo factum est, vita est*. Ин. 1, 3–4. Смысл этой фразы в греческом оригинале зависит от расстановки знаков препинания. В синод. пер.:

. Та же пунктуация, что и у Викторина, встречается и у Кандида, см.: *De generatione divina*. 11. 6–7 (*et quod e ectum in eo est, vita fuit*).

очередь небо и землю?<sup>237</sup> Значит, Он не создал Христа. Следовательно, Христос был рожден, а не сотворен<sup>238</sup>. Итак, везде, где говорится, что Он \_\_\_\_\_ после того первоначального момента, когда было Его [духовное] рождение, там говорится: \_\_\_\_\_ . Так [говорится], что Он \_\_\_\_\_<sup>239</sup>. И в «Деяниях апостолов»:

\_\_\_\_\_<sup>240</sup>. Все это произошло после того рождения, которое единственное, священное и невыразимое<sup>241</sup>, и все этого говорится не о Его существовании, но о деяниях и служении в Его могуществе и силе. Итак, из Его рождения ясно, что Он есть Сын Божий и что Он единосущен (ὁμοούσιον); причем Его сущность (substantia eius) понимается в соответствии с Его величием, пусть и в несобственном смысле (inpropria significantia), поскольку [там] сущность существует как бытие<sup>242</sup>. Итак, доказано, каким образом Он единосущен (ὁμοούσιος).

**30.** Теперь тебе остается, о мой Кандид, только сказать: «Если Иисус — Сын, то Он Сын благодаря рождению. Если же рождение есть движение, и движение — это изменение, а в отношении Бога невозможно мыслить и непозволительно говорить об изменении, то необходимо, чтобы ничто рождаемое не произошло от Бога с помощью рождения; значит, Иисус не есть Сын, происшедший от Бога с помощью рождения»<sup>243</sup>.

Хорошую цепь доказательств выстроил ты, о дружище Кандид, но против кого? Разве не против самого себя? И скорее всего именно против самого себя. В самом деле, ты говоришь, что Бог сотворил Иисуса. Что же далее? Разве творение не есть также движение? Причем ничуть не меньше, чем действие. Итак, в творении есть изменение, если в действии есть движение. Ведь действовать означает творить, и творить — действовать. И поскольку то и другое существует в движении, необходимым следствием будет изменение, что не подобает Богу, как это было заявлено. Итак, следует признать или то, что творение не есть действие, или то, что не всякое движение есть изменение. Однако творение есть

<sup>237</sup> Ср.: Быт. 1, 1.

<sup>238</sup> Natus... non factus. Прямая цитата из Никейского Символа веры: γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα.

<sup>239</sup> Гал. 4, 4 (по греческому тексту). В синод. пер.:

<sup>240</sup> Деян. 2, 36.

<sup>241</sup> Об этом Божественном рождении Сына см. также выше § 2, 14, 16.

<sup>242</sup> secundum esse existente substantia. По Викторину, сущность Бога есть само Его бытие, простое, бесконечное и беспредельное; определенность же оно получает в Сыне как совершенному Сущему, а значит, Сын — единосущен Отцу (см. также выше, § 2, 14, 15, 19, 22; а также: Adv. Ar. II 1. 28–32).

<sup>243</sup> Ср. рассуждения Кандида, De generatione divina, 1. 4–11; 3. 26–37.

движение, и посредством движения сотворил Бог, Которому вообще никоим образом не свойственно изменяться. Следовательно, остается [признать], что не всякое движение есть изменение. А если не всякое движение есть изменение, то что́ лучше избрать по отношению к Иисусу: что Он произошел согласно рождению или согласно творению?<sup>244</sup> [Конечно] то, что согласно рождению, что соответствует [нашему] пониманию Божества (*iuxta divinam intellegentiam*). С другой стороны, хотя одновременно с тем, что Бог говорит, Бог творит то, что творит, но говорить — это тоже движение по отношению к предшествовавшему молчанию, а значит, говорить для молчащего означает изменение. Если же Бог сотворил посредством Слова, то Слово было прежде, чем совершилось творение. Если же Слово было прежде, то Оно было прежде согласно рождению. Ведь ум (*νοῦς*) порождает слово<sup>245</sup>. Следовательно, Иисус произошел благодаря рождению, ведь Иисус — Слово (*λόγος*).

&lt;

&gt;

Сведущие в науках<sup>246</sup> говорят, что быть сыном можно тремя способами: по истине, по природе и по положению<sup>247</sup>. Быть сыном по истине [означает] быть им по самой своей сущности и по этой причине быть вместе и одной и той же сущности [с родителем]<sup>248</sup> — таким образом, каким Бог и Слово (*λόγος*) суть Отец и Сын. А быть сыном по природе характерно для рождения живых существ. Быть же [сыном] по положению [означает быть им] благодаря усыновлению<sup>249</sup>. Есть и другие способы [быть сыном], такие как нравом, возрастом, дисциплиной и так, как говорит Павел:<sup>250</sup> При этом способ [быть сыном] по истине — это совершенно особый и наиболее божественный (*divinior*) из всех остальных. Однако каков способ Его сыновства при таком [необычном] рождении: соответствует ли он указанным выше способам, или каким-то другим — я благодарю Бога за то, что это произошло с помощью Его силы — **31** все это было рассмотрено нами достаточно в других книгах<sup>251</sup>.

<sup>244</sup> О различии рождения и творения у Викторина см. выше, § 6 и примеч. 70.

<sup>245</sup> См. выше, § 17 и примеч. 145 о теории «двойственного слова» и ее использовании в системе Викторина.

<sup>246</sup> *qui gnari sunt rerum*. Вероятно, философы, либо риторы, в обязанность которых входила и адвокатская практика, включавшая рассмотрение имущественных дел.

<sup>247</sup> *veritate, natura, positione*. Как замечает Адо, тут мы имеем дело с двумя дихотомиями: с одной стороны, *veritate* — *natura*, т. е. платоническое противопоставление умопостигаемой и чувственной реальности, с другой стороны, *natura* — *positione*, аристотелевское противопоставление *φύσει* — *θέσει* («по природе — по установлению»).

<sup>248</sup> *simul et eiusdem substantiae est*. Данное выражение служит для Викторина эквивалентом греч. термина *ὁμοούσιος* («единосущный»). См.: *Adv. Ar.* II 10. 21–28.

<sup>249</sup> См. также выше, § 2, где Викторин отвергает арианское мнение о том, что Христос есть Сын Божий по усыновлению.

<sup>250</sup> 1 Кор. 4, 15. Полная цитата:

<sup>251</sup> *dictum a nobis sufficienter in aliis libris*. Неясно, о каких книгах здесь идет речь. Возможны несколько гипотез: 1) это позднейшая вставка, сделанная самим автором уже

Там изволением Святого Духа нами также было объяснено все исхождение, нисхождение и возвращение<sup>252</sup>, равно как сказано и о троичной Единице и единичной Троице<sup>253</sup>. И я не хочу слышать о вашем полном богохульстве учении (*dogma vestrum*) о Святом Духе, будто этот Дух существует только ради освящения и научения и будто бы и Он был сотворен точно так же, как и все остальные творения<sup>254</sup>. Этот Святой Дух отличается от Сына Своим особым действием (*propria sua actione*), хотя Он Сам есть Сын, так же как и Сын отличается от Отца Своим действием, хотя Он Сам есть Отец согласно бытию<sup>255</sup>. И таким образом у этих Трех, существующих в единстве и тождестве, есть одно Божество и немногочисленное величие<sup>256</sup>, и Они не противоположны (*ἀντίθεα*) и не безбожные (*ἄθεα*)<sup>257</sup>, но Три — единое, и единое — Три, и трижды

---

после написания книг против Ария (*Adversus Arium I–IV*); 2) , которые в таком случае были первым богословским сочинением Викторина; 3) некие утраченные богословские трактаты, о которых нам ничего не известно; 4) литературный прием — «программная цитата», подразумевающая скорее обещание написать книги на указанные ниже темы, чем констатация факта (см.: *Hadot P. Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*. P., 1971. P. 258–260). Можно также предположить, что Викторин говорит здесь о несуществующих книгах как о существующих, используя такой литературный прием с целью придать вес своим трудам (ср. упоминание о будто бы написанных многочисленных книгах у Псевдо-Дионисия: «Богословские очерки» (*Div. Nom. I 1. 1; I 5. 7*), «Символическое богословие» (*Div. Nom. I 8.3*), «О Божественных гимнах» (*Cael. Hier. VII 4. 23*) и др.).

<sup>252</sup> *omnis progressio et descensus et regressio*. Предположительно, речь здесь идет об икономическом исхождении Сына из лона Отца, Его воплощении и возвращении обратно к Отцу. Но также нельзя исключить, что речь идет о взаимоотношениях внутри Троицы, поскольку перечисленные здесь термины применяются Викториним и для описания вечного рождения Сына от Отца как Бытия в качестве Его жизненного Движения и Действия, которое затем обращается назад к Отцу в акте Мышления, что соответствует Св. Духу (см. ниже примеч. 255).

<sup>253</sup> *de triplici unitate et de unali trinitate*. Ср.: *Hymn. 78; III 224*

<sup>254</sup> Такое учение о Св. Духе как одном из служебных творений было характерно не только для крайнего арианства, но и для омиев. См., например, Германий Сирмийский, *Fr. III и XIV // PL. 13. Col. 601, 618*.

<sup>255</sup> Для Викторина Св. Дух — это Сам Сын в модусе возвратного движения и мышления, так же как Сын — это Сам Отец в модусе нисходящего движения и жизни (см.: *Adv. Ar. I 51. 15–28; I 58. 1–3; II 2. 31–32; III 8. 42–43; III 9. 1–7; Hymn. I 75–78; III 71–73* и др.). Действительно, как Сын тождествен Отцу согласно бытию и покою, а согласно жизни и движению (что есть Его собственное действие) Он отличается от Отца, точно так же и Св. Дух тождествен Сыну согласно жизни и движению (поскольку Сын и Дух — это одно движение), но отличается от Сына согласно мышлению и обратно направленному движению — к Отцу. Подробнее об этом см.: . . . Формирование тринитарной доктрины... С. 413–417.

<sup>256</sup> *istorum trium unum et idem existentium una divinitas et non multifida maiestas*. Еще одно описательное выражение для идеи единосутия Лиц Троицы.

<sup>257</sup> В случае принятия арианского учения о тварности Сына и Св. Духа получается, что Они, как творения, либо противоположны Богу по природе (у омиев), либо совершенно чужды Ему (у аномеев).

Три — единое и тождественное, единое и единственное<sup>258</sup>. Но об этих Трех у нас [будет] иная речь<sup>259</sup>.

### Заключение

&lt;

&gt;

32. Ныне же, Отче, спаси нас и прости нам грехи наши! Вот в чем грех — говорить о Боге, что Он есть и каким образом есть, и желать разглашать, а не почитать Божественное человеческим голосом<sup>260</sup>. Но поскольку Ты даровал нам Духа, о святой и всемогущий Отче, мы имеем и выражаем в слове частичное познание (*partilem cognoscentiam*) о Тебе. Особенно же пребывая в совершенном неведении о Тебе, мы имеем познание о Тебе, а также и через веру имеем совершенное познание о Тебе<sup>261</sup>, всегда во всяком слове исповедуя Тебя, Бога Отца, и Сына, Иисуса Христа, Господа нашего, и Духа Святого!

<sup>258</sup> *tria unum et unum tria et ter tria unum et idem et unum et solum est*. Речь идет о том, что в каждом из Трех Лиц присутствуют все Три, образуя одно, но каждое отражает его с разных сторон. Если для Кандида различие в Боге между бытием, жизнью и мышлением было только мысленным, так что на самом деле все три помноженные на три суть одно ( $3 \times 3 = 1$ , см.: *De generatione divina*. 3. 15–21), то для Викторина тройственность каждого Лица, в котором есть и бытие, и жизнь, и мышление, обеспечивает как единство, так и различие между Ними: единство в сущности и бытии, различие в особом действии и превалировании какого-то одного свойства над другими. См. похожие формулы в Нумп. I 55; III 248–250. Подробнее о единстве и различии в Троице см.: . . . Формирование тринитарной доктрины... С. 427–430.

<sup>259</sup> *alia nobis oratio*. Или: «иная молитва». В первом случае имеется в виду трактат , во втором — .

<sup>260</sup> Ср. выше, § 1 и примеч. 19.

<sup>261</sup> Речь идет о трех видах богопознания: во-первых, это апофатическое познание через «ученое незнание» (*ignogantia*), относящееся к Богу как Не сущему, которое превышает сущего (см. выше, § 14); во-вторых, это частичное интеллектуальное познание Бога (*partilis cognoscentia*), происходящее через внутренне просвещение нашего ума Св. Духом (см. выше, § 1, а также § 7 и 8); наконец, в-третьих, это познание посредством веры (*per fidem*, см. выше, § 20), которое Викторин здесь называет совершенным, поскольку связывает его с церковной верной в единосущную Троицу.