

А. Р. ФОКИН

**ХРИСТИАНСКИЙ ПЛАТОНИЗМ  
МАРИЯ ВИКТОРИНА**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

А. Р. ФОКИН

**ХРИСТИАНСКИЙ ПЛАТОНИЗМ  
МАРИЯ ВИКТОРИНА**



Русская Православная Церковь  
Отдел по делам молодежи  
Крутицкое Патриаршее Подворье

МОСКВА  
2007

УДК 141.131(100)(091)"652"+1(100)(092) Викторин Марий  
ББК 87.3(0)323  
Ф 75

*Рецензенты*

д. филос. н. А. А. Столяров  
к. филос. н. В. П. Гайденко

Ф 75 Фокин А. Р. Христианский платонизм Мария Викторина / А. Р. Фокин;  
Ин-т философии Рос. Акад. наук. — М.: Имперіум Пресс: Центр биб-  
лейско-патролог. исслед., 2007. — 256 с.

Заказ 6092. Тираж 1000 экз.

Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».  
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.

ISBN 978-5-98006-025-1

- © А. Р. Фокин, 2007
- © Центр библейско-патрологических исследований  
Отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви, 2007
- © Издательство «Имперіум Пресс», 2007

# ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	9
ГЛАВА I. ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ НАСЛЕДИЯ МАРИЯ ВИКТОРИНА НА ЗАПАДЕ И В РОССИИ.....	14
ГЛАВА II. ЖИЗНЬ И УЧЕНО-ЛИТЕРАТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МАРИЯ ВИКТОРИНА.....	50
i. Грамматико-риторические сочинения.....	55
ii. Логико-философские сочинения.....	56
iii. Богословские сочинения.....	58
iv. Спорные и подложные сочинения.....	68
ГЛАВА III. ИСТОЧНИКИ ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОГО УЧЕНИЯ МАРИЯ ВИКТОРИНА.....	70
1. Философские источники.....	70
1.1. Аристотелизм.....	70
1.2. Платонизм.....	71
1.2.1. Древний платонизм.....	71
1.2.2. Средний платонизм.....	71
1.2.3. Неоплатонизм.....	72
2. Богословские источники.....	76
2.1. Священное Писание.....	76
2.2. Священное Предание и христианские богословы II–IV вв.....	77
ГЛАВА IV. ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКАЯ СИСТЕМА МАРИЯ ВИКТОРИНА.....	87
1. Учение о богопознании.....	87
1.1. Субъект познания и познавательные способности.....	87
1.2. Источники и виды богопознания.....	88
1.3. Соотношение веры, познания и любви.....	90
1.4. Богопознание, его объект и границы.....	91
1.5. Любовь к Богу как способ соединения с Ним.....	93
1.6. Краткие выводы относительно учения Викторина о богопознании.....	94
2. Учение о Боге.....	95
2.1. Пресущественность и вышебытийность Бога.....	95
2.2. Триадология.....	96
2.2.1. Тринитарные схемы.....	96
2.2.2. Первая диада: Отец и Сын.....	104
2.2.3. Единосущие Отца и Сына.....	112
2.2.4. Вторая диада: Сын и Св. Дух.....	114
2.2.5. Единство и различие во Св. Троице.....	119
2.2.6. Учение о Божественной простоте.....	124

2.2.7. Краткие выводы относительно тринитарного учения Викторина.....	125
3. Учение о творении и тварном мире.....	127
3.1. Общие положения.....	127
3.2. Творческий акт.....	129
3.3. Творение: возможность и действительность.....	131
3.4. Порядок творения и панпсихизм.....	133
3.5. Иерархия бытия.....	135
3.6. Краткие выводы относительно учения Викторина о творении и тварном мире.....	138
4. Учение о мире духовном и мировой душе.....	139
4.1. Мировая душа.....	139
4.2. Ангелы.....	141
4.3. Демоны.....	142
4.4. Краткие выводы относительно учения Викторина о мире духовном.....	143
5. Учение о человеке.....	144
5.1. Двойственный состав человеческой природы.....	144
5.1.1. Происхождение и природа человеческой души.....	144
5.1.2. Происхождение человеческого тела и его связь с душой.....	148
5.2. Грехопадение человека и его последствия.....	149
5.3. Краткие выводы относительно антропологического учения Викторина.....	153
6. Учение о спасении как возвращении человека к Богу.....	155
6.1. Общие положения.....	155
6.2. Христология.....	156
6.2.1. Единство лица Христа Спасителя.....	156
6.2.2. Образ соединения двух природ Христа.....	156
6.2.3. Совершенство и полнота двух природ Христа.....	158
6.3. Сотериология.....	159
6.4. Экклезиология.....	162
6.5. Благодать и свобода.....	164
6.6. Эсхатология.....	167
6.7. Краткие выводы относительно учения Викторина о спасении.....	170
6.8. Общие итоги изучения философско-богословской системы Викторина.....	171
Глава V. Влияние на последующую философскую и богословскую традицию.....	172
Заключение.....	206
Список сокращений.....	218
Именной и предметный указатель.....	225
Библиография.....	242

Adesto, Lumen Verum, Pater Omnipotens Deus!  
Adesto, Lumen Luminis, Mysterium et Virtus Dei!  
Adesto, Sancte Spiritus, Patris et Filii Copula!

Marius Victorinus.  
Hymni de Trinitate, I.2-4

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга<sup>1</sup> представляет собой первое в российской историко-философской и патрологической науке исследование философско-богословской системы известного в свое время римского ритора, философа и христианского богослова IV столетия — *Мария Викторина*. Выбор предмета исследования обусловлен не только практически полной неизученностью личности и литературного наследия Мария Викторина в России, но и тем, что его философско-богословское учение само по себе заслуживает пристального внимания современных патрологов, историков философии и богословов, поскольку оно было не только одним из первых систематических и рациональных изложений христианского учения о Божественной Троице, но и внесло важный вклад в дальнейшее развитие христианского богословия и европейской философии в целом. Подобно Оригену на Востоке, Викторин одним из первых на Западе попытался решить стоявшую перед его эпохой важнейшую историческую задачу — христианизацию античного философского наследия. Он применил в христианском богословии метафизические принципы платонизма и использовал их в полемике против ариан и омиусиан, искажавших вероучение Церкви, а также попытался изложить христианское вероучение на языке современной ему философии. И хотя в ходе решения этой задачи Викторину не удалось избежать отдельных противоречий, непоследовательностей и даже ошибочных с точки зрения ортодоксального христианства выводов, в целом следует признать, что его философско-богословское учение обогатило христиан-

---

<sup>1</sup> В основе этой книги лежит диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук, написанная мной под руководством В. П. Гайдено в секторе Истории западной философии Института философии РАН и успешно защищенная в ноябре 2005 г. Пользуясь случаем, выражаю мою глубокую благодарность уважаемой Виолетте Павловне и другим сотрудникам Института философии, помогавшим мне в написании диссертации, — В. К. Шохину, Н. В. Мотрошиловой, А. А. Столярову, Ю. А. Шичалину, В. В. Петрову, С. В. Месяц и М. А. Солоповой.

ское богословие новыми глубокими метафизическими идеями и интуициями, позволило по-новому подойти к решению многих проблем, открыло новые перспективы для развития европейской философии. Под влиянием идей Викторина находились не только его современники, такие как Августин и Амвросий, но и целый ряд последующих философов и богословов: Боэций, Кассиодор, Максим Исповедник, Алкуин, Иоанн Скот Эриугена, Николай Кузанский и другие.

Однако долгое время личность Мария Викторина незаслуженно оставалась в забвении, а его место и роль в истории богословия и философии — недооцененными. По верному замечанию М. фон Альбрехта, «богослов Марий Викторин оказал неопценное влияние на будущее через Августина; логик Марий Викторин сделает то же самое через Боэция; в блеске великих последователей его звезда закатится, — он станет забытым *praceptor Europae*»<sup>2</sup>. В самом деле, только с 70-х годов XIX столетия на Западе возобновился интерес к личности Мария Викторина и стали появляться исследования, посвященные его жизни, творчеству и учению. С тех пор в Западной Европе и Америке вышло уже более десятка монографий и несколько десятков посвященных ему научных статей, а его богословские трактаты о Св. Троице были переведены на французский, немецкий и английский языки<sup>3</sup>. Однако в России наследие Мария Викторина до сих пор оставалось практически неизученным. На русском языке не было ни одной посвященной ему монографии, не существовало перевода ни одного его сочинения. Вместе с тем, как было отмечено, изучение наследия Мария Викторина важно и актуально потому, что оно проливает свет на ход развития христианской философии и богословия не только в эпоху патристики, но и в Средние века и даже в Новое время.

В этой книге мы предприняли попытку исследовать и реконструировать философско-богословскую систему Мария Викторина в тесной связи с религиозно-философскими учениями его эпохи. Для этого мы:

---

<sup>2</sup> Фон Альбрехт М. История римской литературы: от Андроника до Боэция. М., 2005. Т. III. С. 1764.

<sup>3</sup> Подробнее об этом см. ниже в главе I.



- во-первых, подробно рассматриваем *историю изучения философско-богословского наследия* Мария Викторина на Западе и в России, тем самым выясняя, какие вопросы, касающиеся Викторина и его наследия, до сих пор остаются неразрешенными;
- во-вторых, мы обращаемся к *биографии* Мария Викторина и его философско-богословскому творчеству, то есть к обстоятельствам его жизни и учено-литературной деятельности, свидетельствующим о его переходе от язычества к христианству; мы также пытаемся установить время и обстоятельства написания его *сочинений*, их структуру и содержание, выявить их стилистические и композиционные особенности;
- в-третьих, мы определяем *источники* философско-богословского учения Мария Викторина, проводим их классификацию и выделяем группу основных;
- в-четвертых, мы реконструируем и анализируем *философско-богословскую систему* Мария Викторина в контексте религиозно-философских учений того времени; выясняем философскую основу тех или иных положений его системы; при этом мы стараемся определить, с одной стороны, какую трансформацию в системе Викторина претерпело христианское богословие в результате синтеза с платонизмом, а с другой стороны — какую трансформацию претерпела здесь платоническая философия в результате контаминации с христианским вероучением; попутно выясняется, присутствуют ли в системе Викторина определенные противоречия и непоследовательности как с точки зрения платонизма, так и с точки зрения православного христианства.
- в-пятых, мы уточняем объем *влияния*, оказанного учением Мария Викторина на последующую философскую и богословскую традицию.

Этими пятью пунктами определяется основное содержание нашей книги, состоящей из пяти глав:

- I. История изучения наследия Мария Викторина на Западе и в России.
- II. Жизнь и учено-литературная деятельность Мария Викторина.
- III. Источники философско-богословского учения Мария Викторина.
- IV. Философско-богословская система Мария Викторина.
- V. Влияние на последующую философскую и богословскую традицию.

Осуществленная нами реконструкция философско-богословской системы Мариа Викторина, отдельные положения которой рассеяны по многим его произведениям, является всецело авторской и не содержится ни в одном из предшествовавших исследований творчества Викторина. Многие вопросы философско-богословского учения Викторина, его источников и влияния в нашем исследовании получили совершенно новое освещение. Встречающиеся в ней авторские переводы ряда фрагментов богословских сочинений Викторина помогут российскому читателю составить себе представление о глубине его философско-богословской мысли.

Наше изучение философско-богословской системы Мариа Викторина мы проводим главным образом на основе оригинальных латинских текстов — богословских трактатов Викторина, написанных им после обращения в христианство: *De generatione Divini Verbi* («О рождении Божественного Слова»), *Adversus Arium* («Против Ария», в четырех книгах), *De homoousio recipiendo* («О необходимости принятия 'единосущия'»), *Hymni de Trinitate* («Гимны о Св. Троице»), *Толкования на Послания ап. Павла к Галатам* (в двух книгах), *Филиппийцам* и *Ефессянам* (в двух книгах)<sup>4</sup>. Кроме того, для установления источников философско-богословского учения Викторина нами привлекаются античные и эллинистические философские тексты — сочинения Платона, Аристотеля, Нумения, Плотина, Порфирия, Прокла, Дамаския и др., а также христианские богословские тексты — сочинения апологетов, Климента, Оригена, свт. Афанасия Александрийского, Василия Анкирского, свт. Илария Пиктавийского, вероопределения различных церковных соборов. При выяснении влияния Викторина рассматриваются также сочинения его современников и средневековых авторов — Амвросия Медиоланского, Августина, Орозия, Синезия, Псевдо-Дионисия, преп. Максима Исповедника, Боэция, Кассиодора, Исидора Севильского, Алкуина, Эриугены, Александра Гэльского и некоторых других.

Наконец, скажем немного об основных терминах и понятиях, встречающихся в этой книге. По классическому определению, идущему еще от Аристотеля, *философия* (греч. *φιλοσοφία*) есть

---

<sup>4</sup> Подробнее об этих и других сочинениях Мариа Викторина см. ниже в главе II.

учение о первых началах и причинах сущего<sup>5</sup>. При этом философия основывается на рациональном исследовании сущего, на доводах разума, и пользуется для этого логическими доказательствами. Однако в отношении *богословия* мы не можем ограничиться одним лишь аристотелевским определением, согласно которому оно есть учение о вечной, неподвижной и нематериальной сущности<sup>6</sup>, — учение также строго рациональное. Под богословием (или теологией, греч. *θεολογία*)<sup>7</sup> мы понимаем рационально оформленное христианское вероучение, включающее не только учение о Первоначале — Боге (*θεολογία* в узком смысле), но и учение об отношении Бога к тварному миру и человеку (о творении, промыслении и спасении, что в христианском богословии издавна получило название *икономия*, греч. *οἰκονομία*, '[Божественное] домостроительство')<sup>8</sup>. Кроме того, в отличие от философии, христианское богословие основывается не столько на доводах разума, сколько на *Божественном Откровении* (Священном Писании). Сводя все это воедино, можно сказать, что в данной книге под философско-богословским учением понимается такое учение о Боге как Первоначале сущего и Его отношении к миру и человеку, которое основывается не только на доводах разума и предшествовавшей философской традиции, но и на началах религиозных. Поскольку же основной философской школой, являвшейся для Викторина источником философского авторитета, была школа платоновская, а религией, которую он исповедовал в последний период своей жизни и на службу которой поставил свои философские знания и способности, было христианство, то его философско-богословское учение по праву можно назвать *христианским платонизмом*, то есть определенным синтезом платонической философии и христианского вероучения.

---

<sup>5</sup> См. *Аристотель*. Метафизика, А 982ab.

<sup>6</sup> Там же. Е 1026а 18-20; А 1071b 5-23; 1073а 5-14.

<sup>7</sup> В данной книге вместо принятого в западной науке термина 'теология', как правило, используется традиционный для русской историко-богословской и историко-философской науки термин 'богословие'.

<sup>8</sup> См., например, *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т. 2. С. 301-305; *Braun R.* Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien. Paris, 1977. P. 166.

# ГЛАВА I

## ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ НАСЛЕДИЯ МАРИЯ ВИКТОРИНА НА ЗАПАДЕ И В РОССИИ

Интерес к Марию Викторину в западноевропейской науке зародился в конце 70-х годов XIX в. после одного восторженного высказывания *Х. Узенера* (H. Usener), указавшего на важность Викторина в истории европейской философии. По его словам, Викторин — это:

«...посредник в распространении неоплатоновских сочинений, основатель римской школьной философии, отправная точка того направления западноевропейского развития, которое в почти непрерывном следовании ведет к схоластике; его обращение в христианство, совершившееся в глубокой старости, стало образцом для соединения догматики с философией»<sup>1</sup>.

Затем, в 1880 г., появилась первая монография о Марии Викторине. Ее автор, *Г. Коффман* (G. Koffmane)<sup>2</sup>, после изучения рукописей богословских трактатов Викторина<sup>3</sup> рассмотрел вопрос о подлинности различных сочинений, приписывавшихся Викторину<sup>4</sup>, установил определенную близость учения Марии Викторина и Амвросия Медиоланского<sup>5</sup> и попытался найти у Аристотеля источник учения Викторина о сущности (substantia)<sup>6</sup>.

Далее, в 1887 г. *С. Гор* (C. Gore) написал о Марии Викторине статью для *Dictionary of Christian Biography*<sup>7</sup>. В первую очередь

---

<sup>1</sup> См. *Usener H. Anecdoton Holderi*. Bonn, 1877. S. 61.

<sup>2</sup> *Koffmane G. De Mario Victorino philosopho christiano*. Breslau, 1880.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 7-11.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 5, 7, 9, 35.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 33.

<sup>6</sup> *Ibid.* P. 29-31.

<sup>7</sup> *Gore C. Victorinus // Dictionary of Christian Biography*. London, 1887. T. IV. Col. 1129-1138.

Гор указывает на неоплатонизм Викторина и считает его богословие «неоплатоническим по тону»<sup>8</sup>. Он видит в Викторине предшественника Псевдо-Дионисия и Иоанна Скота Эриугены. Возможно, одна из главных заслуг Гора заключается в том, что ему удалось сформулировать основные тезисы *богословской системы* (theological system) Викторина и показать его отношение к неоплатонизму в целом<sup>9</sup>. По мнению Гора, богословские сочинения Викторина были, прежде всего, ответом на послание одного арианина по имени Кандид, который доказывал, что если Бог родил Сына, то следует допустить некое движение, а значит, и изменение в самой Божественной сущности. На это Викторин отвечал, — и это, согласно Гору, есть главный пункт его учения, — что существует такой род движения, который совместим с Божественной сущностью, т. е. такое движение, которое не влечет за собой изменения или повреждения самой сущности. И именно согласно этому движению Бог родил Сына. Это своего рода «неподвижное» рождение Сына есть рождение Божественной воли или самосознания, которые суть «форма» и «предел» Отца<sup>10</sup>. Для пояснения Гор обращается к учению галльского богослова II в. св. Иринея, епископа г. Лиона<sup>11</sup>, и Синезия Киренского, епископа г. Птолемаиды (конец IV – начало V в.)<sup>12</sup>. Как отмечает П. Адо<sup>13</sup>, сравнение Викторина с Синезием было важным открытием, позволившим впоследствии лучше понять систему Викторина. Далее Гор рассматривает отношение учения Викторина к неоплатонизму в целом. Он показывает, что мысль Викторина движется в общем направлении философской и религиозной мысли того времени, пытавшейся найти посредников между высшим Богом и низшим миром. Однако Викторин, по словам Гора, «наполнил неоплатонические формулы силами новой жизни»<sup>14</sup>, в частности, пришел к заключению, что все дальнейшее развитие мира возможно только потому, что вечное бытие Бога есть вечное движение внутри Него Самого; и поэтому движение не есть постепен-

---

<sup>8</sup> Ibid. Col. 1131.

<sup>9</sup> Ibid. Col. 1131-1137.

<sup>10</sup> Ibid. Col. 1132.

<sup>11</sup> См. *свт. Иринея Лионский*. Adv. haer., IV.4.2: mensura Patris Filii.

<sup>12</sup> *Синезий*. Hymn. I.279; III.59.

<sup>13</sup> См. *Hadot P. Porphyre et Victorinus*. Paris, 1968. T. I. P. 12.

<sup>14</sup> *Gore C. Victorinus*. Col. 1136.

ная деградация, но сама Божественная жизнь, состоящая из трех моментов: *пребывание – исхождение – возвращение*. Гор полагает, что в своем учении о Логосе как Творце мира Викторин в большей степени сохраняет зависимость от неоплатонизма:

«Развитие плеромы, предсуществование души и душ, телесные демоны, материя как основа тления — все это имеет источник в платиновской системе и только в очень несовершенной форме приспособлено к христианству»<sup>15</sup>.

Кроме того, Гор останавливается на том влиянии, которое Викторин оказал на Августина, отмечая такие пункты, как «двойное исхождение» Святого Духа, представление о Святом Духе как «связи» Св. Троицы, акцент на мистическом единстве Христа и Церкви, учение о предопределении и Божественной благодати, первичность веры по отношению к разуму и др.<sup>16</sup>. Наконец, Гор указывает на некоторые пункты богословской системы Викторина, которые, по его мнению, совершенно не зависимы от неоплатонизма. По мнению Гора,

«...если (Викторин) иногда является более неоплатоником, чем христианином, это, без сомнения, обусловлено отчасти тем, что его ум потерял гибкость, свойственную ему в юности и зрелые годы, до того, как он посвятил себя христианскому богословию»<sup>17</sup>.

Почти одновременно с Гором о неоплатонизме Мария Викторина написал двухтомное исследование *Г. Гайгер* (G. Geiger)<sup>18</sup>. На основании богословских сочинений Викторина он реконструирует законченную систему неоплатонической философии и сопоставляет ее почти исключительно с Плотинем, поскольку он усматривает в Викторине верного последователя платиновского учения. Эта реконструкция состоит из последовательного изложения онтологии Викторина, его учения о трех Божественных Ипостасях — Боге, Логосе и Святом Духе, — об Их единосущии и об отношении Бога к миру. Последние главы посвящены уче-

<sup>15</sup> Ibid. Col. 1137.

<sup>16</sup> Ibid. Col. 1138.

<sup>17</sup> Ibid. Col. 1137.

<sup>18</sup> *Geiger G. Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph.* Landsdhut, 1887–1889.

нию Викторина о тварных существах, душах, материи и человеке. В результате складывается впечатление, что перед нами вполне согласованная, целостная неоплатоническая, точнее, платиновская система. Бог в ней понимается как Сила и Причина всех сущих и как абсолютное и трансцендентное Существо; происхождение конечных вещей отражает иерархическое проявление этой трансцендентной Силы; а Логос соответствует *νοῦς* 'Уму' в системе Плотина<sup>19</sup>. Гайгер также отмечает совпадение взглядов Викторина и Плотина на душу и человека. Однако он видит и определенные различия между ними. Так, Викторин утверждает единосущие Отца и Сына; но, по мнению Гайгера<sup>20</sup>, это различие в целом относительное, поскольку для Викторина Отец представляет собой лишь первый момент платиновского *νοῦς* 'Ума', то есть *οὐσία* 'сущность'. Далее, Гайгер полагает, что платиновское *ἓν* 'Единое' в системе Викторина есть ни что иное, как *Первооснова* (Urgrund) трех Ипостасей, и что Божественная Троица находится на уровне платиновского Ума. Другое различие, которое отмечает Гайгер, состоит в том, что Викторин гипостазирует, т. е. наделяет самостоятельным существованием три внутренних момента платиновского Ума: *бытие* – *жизнь* – *мышление*, которые становятся тремя Ипостасями христианского вероучения: Отцом, Сыном и Святым Духом. Однако, по мнению Гайгера, это преобразование также соответствует логике платиновской системы<sup>21</sup>.

Таким образом, согласно Гайгеру, Викторин почерпнул свое учение непосредственно в неоплатонической школе и ввел неоплатоническую систему в христианское учение. По мнению Гайгера, это смешение философии и богословия имело роковые последствия: исчезло всякое различие между естественным и сверхъестественным, между верой и знанием. В этой неоплатонической перспективе личность Бога перестала существовать, равно как исчезли и личные различия между тремя Божественными Ипостасями. Рождение Сына и акт творения мира становятся тождественными; первородный грех сливается с нисхождением души в мир чувственный; спасение состоит в чисто природном отношении к Логосу; Спаситель рассматривается как

---

<sup>19</sup> Ibid. S. 102.

<sup>20</sup> Ibid. S. 103.

<sup>21</sup> Ibid. S. 103.

Всечеловек; вера смешивается с познанием Логоса. Поэтому Гайгер считает, что даже обратившись в христианство, Викторин остался неоплатоником, а его неоплатонизм — чисто платиновский<sup>22</sup>. По мнению Гайгера, у Викторина не встречается никаких следов тех учений, которые характерны для Ямвлиха, но есть только верное следование учениям Плотина и Порфирия, поскольку последний, по мнению автора, не добавил ничего существенного к системе первого<sup>23</sup>. Но поскольку Порфирий проводил более четкое, чем Плотин, различие между тремя составными частями Ума (*бытие – жизнь – мышление*), учение Викторина ближе к Порфирию, чем к Плотину. Одной из заслуг Гайгера является осознание того, что в лице Викторина мы имеем «лучший и, так сказать, единственный памятник неоплатонической философии на Западе»<sup>24</sup>. Однако, по мнению П. Адо<sup>25</sup>, недостаточное знание послеплотиновского неоплатонизма не позволило Гайгеру правильно понять особенности платонизма Викторина.

После появления исследования Гайгера *А. фон Гарнак* в своей знаменитой «Истории догматов» назвал Викторина «Августинном до Августина»<sup>26</sup>. В самом деле, христианский платонизм Викторина, его попытка тринитарного синтеза и комментарии на Послания ап. Павла очень легко могли привести к признанию Викторина «предшественником Августина». Так или иначе это высказывание Гарнака побудило к изучению данной проблемы другого ученого — *Р. Шмида* (R. Schmid), который в 1895 г. написал специальное исследование, посвященное соотношению учений Викторина и Августина<sup>27</sup>. Шмид полагает, что тринитарное учение Викторина, развивавшееся в ересиологическом контексте<sup>28</sup>, носит «церковный» характер<sup>29</sup> и имеет сходство с три-

<sup>22</sup> Ibid. S. 104-109.

<sup>23</sup> Ibid. S. 108, n. 5.

<sup>24</sup> Ibid. S. 108.

<sup>25</sup> См. *Hadot P. Porphyre et Victorinus*. Paris, 1968. T. I. P. 14.

<sup>26</sup> *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Freiburg, 1888–1890. Bd. III. S. 32, n. 1.

<sup>27</sup> *Schmid R. Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*. Keil, 1895.

<sup>28</sup> Ibid. S. 11.

<sup>29</sup> Ibid. S. 17-18.



нитарным учением свт. Афанасия Александрийского<sup>30</sup>. В своем исследовании Шмид главным образом тщательно разбирает соотношения, которые могли существовать между учениями Викторина и Августина. Он перечисляет те места трактата Августина *De Trinitate*, в которых можно усмотреть определенное влияние трактата Викторина *Adversus Arium*<sup>31</sup>. Однако, по мнению Шмида, во всех этих местах положения, аналогичные положениям Викторина, отвергаются. Можно предположить, что творчество Викторина стало для Августина примером соединения платонического умозрения и христианства, которое уже встречалось у св. Иустина Философа и Климента Александрийского, с которыми у Викторина много общего<sup>32</sup>, хотя многие элементы его системы гораздо ближе к античному платонизму. С другой стороны, Августин не нуждался в Викторине для того, чтобы найти образец соединения неоплатонизма и христианства, поскольку он был хорошо знаком с другими христианами, в частности, со свт. Амвросием Медиоланским, который являл собой живой пример такого соединения<sup>33</sup>. По мнению Шмида, изучив неоплатонические элементы в трактатах Августина, нельзя обнаружить там каких-либо точных соответствий с системой Викторина; даже в ранних философских сочинениях Августина нет никаких следов той формы неоплатонизма, которая характерна для Викторина<sup>34</sup>. Обладая более точными, чем у Гайгера, сведениями по истории развития неоплатонизма, Шмид сделал вывод, что хотя Викторин был переводчиком *Энеад* Плотина, сам он развивал учение, отличавшееся от платиновского. Более того, в отличие от Гайгера, Шмид находит у Викторина философские термины, позволяющие увидеть, что Викторин часто гораздо ближе к Проклу, чем к Плотину<sup>35</sup>, или даже что он мог находиться под влиянием Ямвлиха<sup>36</sup>. Однако, по мнению П. Адо<sup>37</sup>, эта мысль не получила у Шмида

---

<sup>30</sup> Ibid. S. 19, 76.

<sup>31</sup> Ibid. S. 69-76.

<sup>32</sup> Ibid. S. 73.

<sup>33</sup> Ibid. S. 74.

<sup>34</sup> Ibid. S. 75.

<sup>35</sup> Ibid. S. 34, n. 1; S. 38, n. 1; S. 46. Речь идет, прежде всего, о триаде Викторина: *status – progressio – regressus*.

<sup>36</sup> Ibid. S. 23, n. 2.

<sup>37</sup> См. *Hadot P. Porphyre et Victorinus*. Paris, 1968. T. I. P. 16.

должного освещения. В результате своего исследования Шмид пришел к такому выводу:

«Следует оставить гипотезу о решительном влиянии Викторина на Августина. Если кто-то хочет определить историческую ситуацию более точно, этого можно достичь, только удаляясь от Августина и приближаясь к греческому богословию и философии»<sup>38</sup>.

В начале XX века, в 1905 г., П. Монсо (P. Monceaux) посвятил Марию Викторину IV главу шестой книги своей «Литературной истории христианской Африки»<sup>39</sup>, где он рассматривает биографию Викторина, его сочинения (как риторико-философские, так и богословские), его учение (очень кратко), особенности его литературного стиля и языка, наконец, его влияние на последующую традицию, в частности на Августина, Боэция и Кассиодора. П. Монсо полагает, что система Викторина

«...за исключением некоторых деталей есть неоплатонизм в чистом виде, который ему придал Плотин... В целом это есть система Плотина, истолкованная в христианском духе, подтвержденная Св. Писанием и привлеченная к церковному учению для защиты Церкви от арианства»<sup>40</sup>.

Что касается влияния Викторина на Августина, то Монсо хотя и затрудняется точно определить степень *прямого влияния* (*l'influence directe*), но говорит об очевидности и решительности *непрямого влияния* (*l'influence indirecte*) и считает Викторина «первым наставником Августина» (*l'initiateur d'Augustin*)<sup>41</sup>.

Затем, в 1932 г., вышла в свет книга немецкого исследователя Э. Бенца (E. Benz), посвященная вкладу Марии Викторина в западноевропейскую «метафизику воли» (*Willenmetaphysik*)<sup>42</sup>. В своей книге Бенц, несмотря на категоричные выводы Шмида, проводит прямую линию от Плотина к Викторину, а от него — к

<sup>38</sup> Schmid R. Marius Victorinus Rhetor. S. 80.

<sup>39</sup> Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. Paris, 1905. Т. III. P. 373-422.

<sup>40</sup> Ibid. P. 413.

<sup>41</sup> Ibid. P. 422.

<sup>42</sup> Benz E. Marius Victorinus und die Entwicklung des abendländischen Willenmetaphysik. Stuttgart, 1932.

Августину. По мнению Бенца, истоки «метафизики воли», развитой в трактате Августина *De Trinitate*, следует искать у Плотина и Викторина. Он пытается доказать, что богословие Викторина является ключом к пониманию того, как совершился переход от «греческого интеллектуализма» к «новому волюнтаризму», то есть к новой концепции личности, разработанной Августином в размышлении над тайной Божественной Троичности, — концепции, в которой человеческая личность предстает как образ Св. Троицы: триединство бытия, воли и мышления<sup>43</sup>. По мнению Бенца, эта «антропологическая революция» стала возможной только благодаря произошедшей на латинском Западе трансформации метафизической мысли, которую Бенц сформулировал так: «Дух есть воля»<sup>44</sup>, то есть воля есть сама сущность абсолютного Духа, Который совершенно свободно полагает Самого Себя.

Для доказательства того, что августиновский волюнтаризм встречается уже у Викторина, Бенц посвящает почти 190 страниц своей книги подробному разбору всей богословской системы последнего<sup>45</sup>. Он полагает, что, согласно Викторину, Бог есть «абсолютная свобода и мощь» (*absolute Freiheit und Macht*) полагания бытия (в первую очередь, Своего собственного) и гипостазирования Самого Себя как «Сущего» (*Seiende*) в «своевольном акте» (*selbstgewollten Akt*)<sup>46</sup>. Таким образом, основа Божественного бытия — это свободная воля и мощь самополагания: «(Бог) Сам определил Самого Себя» (*Adv. Ar., I.31.19*). Рождение Сына Божия есть ни что иное, как это самополагание Божественного бытия: Сын есть Бог определенный, ограниченный Самим Собой, Бог, Который дал Самому Себе форму. По-другому, это самополагание, или самоопределение Бога осуществляется в трех моментах: *бытии, жизни и мышлении*, которые соответствуют трем Ипостасям христианской Троицы — Отцу, Сыну и Святому Духу. По мнению Бенца, единосушие трех Ипостасей — важнейшее положение христианского богословия — также подтверждается у Викторина определением сущности как воли. Дина-

---

<sup>43</sup> Ibid. S. 382-383.

<sup>44</sup> Ibid. S. 289: «Geist ist Wille».

<sup>45</sup> Ibid. S. 1-188.

<sup>46</sup> Ibid. S. 42.

мизм воли, определяющей саму себя, подтверждает единосушие между волящим и волимым, между волей еще неопределенной и волей уже определенной. В этом состоит смысл единосушного рождения Сына:

«Бог не может действовать вовне, пока не станет субстанцией и лицом, пока Он не обретет Своей формы в Сыне и пока в Нем как в Воле и Духе не найдет предела Его безмерная и бесформенная бесконечность»<sup>47</sup>.

Таким образом, согласно Бенцу, у Викторина уже встречаются метафизические основания, делающие возможным августиновское учение. Воля здесь — это не функция, а сущность; единосушие подтверждается динамизмом Духа, Который мыслит и желает Самого Себя; рождение Сына Божия понимается по аналогии с рождением мысли и воли внутри человеческой души<sup>48</sup>. Но для того, чтобы понять Августина, не следует ограничиваться только Викториним, который на самом деле является неоплатоником, переводчиком Плотина, поставившим неоплатонизм на службу христианской догматике. Викторин открывает нам глубинные тенденции платиновской мысли. Разбору этого вопроса Бенц посвящает два больших раздела своей книги: «Основания метафизики Викторина в платиновской мысли» и «Теория воли (Die Willensspeculation) в платиновском представлении о Боге»<sup>49</sup>. В своем сопоставлении Бенц главным образом основывается на трактате Плотина «*О свободе и воле Единого*» (Enn., VI.8), в котором Плотин дает Единому положительные определения: Единое создает само себя, находит само себя, желает само себя. Оно уже не рассматривается здесь как абсолютно простое, превосходящее всякую множественность, но оно желает само себя; его сущность заключается в этом желании самого себя; оно есть то, чем хочет быть. Абсолютная свобода Единого — это свобода возможности быть самим собой, определять само себя, осознавать само себя. Именно в этом Бенц видит истоки викториновского учения о самоопределении Бога<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Ibid. S. 80.

<sup>48</sup> Ibid. S. 79.

<sup>49</sup> Ibid. S. 189-309.

<sup>50</sup> Ibid. S. 210-225, 300-306.

Исходя из этого, Бенц полагает, что последние основания августиновского волюнтаризма следует искать именно у Плотина. Более того, уже у Плотина встречается связь волюнтаризма с представлением о единосущии. Когда Плотин в трактате VI.8 рассматривает Единое как обладающее свободой и волей наделять самого себя бытием, он сокращает то расстояние, которое в его системе присутствует между Единым и Умом<sup>51</sup>. В этой новой перспективе Ум представляет собой просто один из моментов внутренней жизни Единого. Само Единое полагает себя как сущность, как форму, как самосознание, другими словами, как Ум (Мышление). Этот процесс «гипостазирования» (или «субстанциации», Substanz-werden) тождественен процессу рождения Сына Божия от Бога Отца, которое встречается в учении Викторина: Мышление (*intelligentia*), которое одновременно есть Воля (*voluntas*), образует ипостась, в которой Единое себя гипостазирует и проявляет. Таким образом, по мнению Бенца, Единое и Ум (Мышление) становятся частью единого процесса «гипостазирования» и поэтому они единосущны<sup>52</sup>. Бенц также не сомневается назвать Духом и само Единое, опираясь на это динамическое тождество. Для него Единое и Ум суть единый Дух, сущность которого есть воля, потому что он избирает самого себя, желает самого себя, мыслит самого себя и создает самого себя. Бенц резюмирует эту диалектику Единого следующим образом: «Дух гипостазирует сам себя в самосозерцании»<sup>53</sup>. Равным образом везде, где Плотин говорит о некой «склонности» (*νεύσις*) Единого к самому себе и о его любви к самому себе, Бенц видит прообраз августиновской концепции любви как «связи» Св. Троицы<sup>54</sup>.

Эта интерпретация Плотина опирается на постоянное сравнение с системой Викторина<sup>55</sup>, у которого Бенц находит завершение всех глубинных тенденций неоплатонизма, так что, по его мнению, Викторин открывает нам истинного Плотина. Так, например, в плотиновском толковании мифа о Кроносе Бенц видит предвосхищение учения Викторина о рождении Сына Божия:

---

<sup>51</sup> Ibid. S. 292.

<sup>52</sup> Ibid. S. 290.

<sup>53</sup> Ibid. S. 290: «Die Selbsthypostasierung des Geistes in der Selbst-Schau».

<sup>54</sup> Ibid. S. 302-306.

<sup>55</sup> Ibid. S. 189-288.

Кронос, пожирающий своих детей — это Дух, возвращающийся к самому себе после отчуждения, произошедшего в процессе его развития и реализации вовне<sup>56</sup>. Точно так же у Плотина можно обнаружить всю диалектику акта мышления, которой у Викторина соответствует рождение Сына как Мышления<sup>57</sup>.

Таким образом, по мнению Бенца, в учении Плотина о первоначальных ипостасях и тринитарном учении Викторина есть одна общая фундаментальная идея: существует некое «мысленное саморазвертывание абсолютного Бытия» (*intelligible Selbstentfaltung des absolyten Sein*), которое происходит по образцу «диалектики процесса сознания» (*Dialektik des Erkenntnisvorgangs*)<sup>58</sup>. Из этого Бенц делает вывод, что именно в IV в. происходит сближение христианства и идеалистической философии, поскольку формулирование тринитарного догмата могло быть понято только в перспективе идеалистического учения о Духе. Поэтому, по мнению Бенца, период, простирающийся от Плотина до Августина, был переломным моментом в истории западной мысли, когда произошел переход от «интеллектуализма» к «волюнтаризму». Однако, по мнению П. Адо, Бенц сильно преувеличивает «волюнтаристский» и «диалектический» характер самопорождения Единого в трактате VI.8 плотиновских *Эннеад*, что ведет к ошибочному пониманию этого учения Плотина, рассмотренного сквозь призму учения Викторина о рождении Сына Божия<sup>59</sup>. У. Тайлер также замечает, что в данном трактате Плотина рассуждение ведется в границах Единого; там нет и речи о различии ипостасей, в то время как рождение Сына Божиего в системе Викторина приводит к образованию новой ипостаси, отличной от ипостаси Отца<sup>60</sup>. По мнению Тайлера, аналогичную ошибку совершает Бенц при сравнении Викторина и Августина, поскольку между их «волюнтаризмами» существует глубинное различие, ибо Викторин рассматривает в качестве Божественной Воли Сына, а Августин — Святого Духа<sup>61</sup>. Что же касается «умопости-

<sup>56</sup> Ibid. S. 197-210.

<sup>57</sup> Ibid. S. 210-225.

<sup>58</sup> Ibid. S. 232.

<sup>59</sup> См. *Hadot P. Porphyre et Victorinus*. Paris, 1968. Vol. I. P. 21.

<sup>60</sup> См. *Theiler W. Compte rendu de E. Benz: Marius Victorinus // Gnomon*, X (1934). P. 498.

<sup>61</sup> См. *Theiler*. P. 494-495.

гаемой триады»: *бытие – жизнь – мышление*, то она была довольно широко распространена в неоплатонической философии того времени, так что вовсе не обязательно, чтобы Августин заимствовал ее у Викторина.

Однако уже в 1934 г., т. е. через два года после появления книги Бенца известный французский ученый, специалист по неоплатонизму Поль Анри (Paul Henry) установил *неоспоримую* связь между учением Плотина и Викторина<sup>62</sup>. Во-первых, он показал, что упоминаемые Августином утраченные *libri platoniorum* («книги платоников») <sup>63</sup>, которые перевел Викторин и которые читал Августин, были ничем иным, как трактатами Плотина<sup>64</sup>. Во-вторых, он обнаружил в богословских сочинениях Викторина одну прямую цитату из *Эннеад* Плотина<sup>65</sup>. Это было важным открытием, поскольку до этого исследователи ограничивались лишь туманными аналогиями и приблизительным сходством того или иного учения Плотина и Викторина. В целом Анри полагает, что философско-богословское учение Викторина является «определенно платиновским»<sup>66</sup>. В своей статье, написанной в 1950 г., П. Анри перечисляет *семь* платиновских положений, которые можно обнаружить в учении Викторина, таких как представление о Боге как порождающем Самого Себя, учение о «умопостигаемой триаде» (*бытие – жизнь – мышление*), тождество воли и знания и др.<sup>67</sup>.

Перечислив эти платиновские элементы, присущие системе Викторина, П. Анри далее показывает, в чем Викторин *отстывает* от платиновского учения в своем стремлении остаться верным церковному учению о единосущии Отца и Сына<sup>68</sup>. Поэтому наряду

<sup>62</sup> Henry P. Plotin et l'Occident. Louvain, 1934. P. 44-62.

<sup>63</sup> Подробнее об этих книгах см. ниже в главе III.

<sup>64</sup> Henry P. Plotin et l'Occident. P. 77-103. *Idem*. The «Adversus Arium» of Marius Victorinus: the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity // Journal of Theological Studies. New Series, 1 (1950). P. 43.

<sup>65</sup> Henry P. Plotin et l'Occident. P. 49-54. Речь идет о трактате V.2.1.1. Анри приводит и другие цитаты, но они не буквальные, и поэтому можно сомневаться в том, что они действительно платиновские.

<sup>66</sup> *Ibid.* P. 60.

<sup>67</sup> Henry P. The «Adversus Arium» of Marius Victorinus. P. 45-48.

<sup>68</sup> *Ibid.* P. 48-52.

с явным сходством Анри допускает и неоспоримое различие между Плотиним и Викториним, объясняющееся не какими-то иными философскими тенденциями, а *христианством* Викторина:

«Хотя во всем Викторин придерживается платиновского взгляда, он очень вольно обращается с неоплатоническим мировоззрением. Его систематическое богословие не есть просто перевод догмы в философские понятия и концепции, в чистом виде заимствованные из языческой философии. В лучшем случае такая процедура могла привести его к арианскому или полуарианскому учению. Для того, чтобы остаться православным, он был вынужден проявить определенный уровень оригинальности как мыслитель»<sup>69</sup>.

В связи с этим Анри замечает, что, во-первых, Викторин если не совсем отбрасывает, то во многом умаляет важность «апофатического богословия». Хотя он, подобно Плотину, иногда отрицает в отношении Бога онтологические предикаты, такие как бытие, жизнь и мышление (ср. Adv. Ar., IV.23), но Бог для него — это не просто Единое, но — *Сущее* (*ὄν*). Все множество Божественных предикатов, которые у Плотина рассеяны по разным онтологическим уровням, Викторин совокупно приписывает Богу. Когда же он хочет подчеркнуть превосходство и трансцендентность Бога, он чаще прибегает к *via eminentiae* ‘пути превосходства’, относя к Богу такие предикаты, как *praeexistentia* ‘пресуществование’, *пробън* ‘предсущее’ и т. п. Во-вторых, следствием этого позитивного отношения к богословию у Викторина является «учение об аналогии бытия», то есть о том, что *все* сущее в той или иной степени причастно бытию, жизни и мышлению (ср. Adv. Ar., IV.22). В-третьих, особые свойства Божественных ипостасей — *бытие, жизнь и мышление* — взаимно включают друг друга, оставаясь при этом неслитными. Каждое из этих свойств тождественно Божественной сущности (ср. Adv. Ar., III.1). В-четвертых, в отличие от Плотина, Викторин развивает конкретную и динамическую концепцию Бога и мира:

«Все живет и движется. Это философия бытия, но бытия, которое по сущности есть спонтанность и движение. Он (Викторин) достигает своего рода трансцендентального при-

---

<sup>69</sup> Ibid. P. 48.



мирения Фомы и Бергсона, чего-то весьма отличного как от Платона и Плотина, так и от Аристотеля»<sup>70</sup>.

В этом Анри также видит ясное расхождение с платонизмом:

«Не форма первична, но сила; не мысль, но вещь, то есть само бытие Божие, полное жизни»<sup>71</sup>.

Такой «реализм» Викторина в противоположность «строгому идеализму» выражается в том, что Викторин игнорирует или, по крайней мере, не делает ударения на так называемой «плотинской метафизике света»: Бог у Викторина не Свет, но Жизнь. Наконец, последнее, чем Викторин безусловно отличается от Плотина, — это обращение к Св. Писанию для подтверждения своих философских концепций, что привело Викторина к богословским перспективам, характерным исключительно для христианства<sup>72</sup>.

После этого Анри рассматривает вопрос о *влиянии* Викторина на Августина и утверждает, что трактат Викторина *Adversus Arium* подготовил путь для трактата Августина *De Trinitate*. Анри указывает на четыре важнейших положения учения Викторина, которые в том или ином виде встречаются и у Августина: совпадение в Боге сущности и атрибутов<sup>73</sup>; «латинская тринитарная схема», идущая от общей единой сущности к Троице Лиц<sup>74</sup>; «психологическая теория» Св. Троицы; окончательное преодоление икономии в тринитарном учении<sup>75</sup>. Кроме того, по мнению Анри, Августин мог обнаружить у Викторина образец того, как философия могла быть использована для формулирования христианских догматов, причем не как слепое воспроизведение сложившейся философской традиции, но как результат глубоко личного, иногда даже революционного ее переосмысления<sup>76</sup>.

Таким образом, мы находим у П. Анри воспроизведение схемы Э. Бенца: *Плотин – Викторин – Августин*, но со здоровой ин-

---

<sup>70</sup> Ibid. P. 50.

<sup>71</sup> Ibid. P. 50.

<sup>72</sup> Ibid. P. 51-52.

<sup>73</sup> Ibid. P. 52.

<sup>74</sup> Ibid. P. 53.

<sup>75</sup> Ibid. P. 54.

<sup>76</sup> Ibid. P. 54-55.

терпретацией платоновского учения и справедливым признанием важности христианской проблематики в системе Викторина.

Вслед за тем уже упоминавшийся нами У. Тайлер (W. Theiler), который в 1933 г. написал большую работу о Порфирии и Августине<sup>77</sup>, а в 1934 г. — рецензию на книгу Бенца, предположил, что различие между Плотинем и Викторинем следует искать не столько в христианстве последнего, сколько в дополнительном философском источнике. По его мнению, между Плотинем, Викторинем и Августином следует поместить *Порфирия* — своего рода *Меркурия*, игравшего роль посредника между мыслью Платона и «простых смертных»<sup>78</sup>. И если в своей книге о Порфирии и Августине Тайлер показал, что Августин испытал непосредственное влияние Порфирия, а не Платона<sup>79</sup>, то в своей рецензии он привлек внимание к роли Порфирия в формировании взглядов не только Августина, но и Викторина, кратко отметив те положения учения Порфирия, которые встречаются в трактатах Викторина<sup>80</sup>. В частности, Тайлер впервые указал на некоторые термины и выражения Викторина, которые восходят к Порфирию. В своей новой книге, написанной в 1942 г. и посвященной сопоставлению *Халдейских оракулов* и гимнов Синезия Киренского<sup>81</sup>, Тайлер приводит множество других мест из сочинений Викторина, в которых, так же как и в гимнах Синезия, заметно

<sup>77</sup> Theiler W. Porphyrios und Augustin. Halle, 1933.

<sup>78</sup> Theiler W. Compte rendu de E. Benz: Marius Victorinus // Gnomon, X (1934). P. 493.

<sup>79</sup> Следует отметить, что если корпус сочинений Платона, изданный Порфирием после его смерти, сохранился полностью, то от самого Порфирия до нас дошла лишь малая часть сочинений, что вызывает серьезные трудности при реконструкции его учения. Это касается и сравнения учения Порфирия с учениями других неоплатоников. Немалую роль играют здесь свидетельства других авторов, в том числе христианских (Викторина, Августина, Григория Богослова, Синезия, Кирилла Александрийского и др.), в той или иной степени испытывавших влияние Порфирия. Таким образом, мы имеем здесь своего рода «герменевтический круг»: объясняя те или иные элементы учения какого-либо автора (в том числе Викторина) влиянием Порфирия, исследователи вынуждены реконструировать и само учение Порфирия с помощью самого этого автора.

<sup>80</sup> Theiler W. Compte rendu de E. Benz. P. 495-496.

<sup>81</sup> Theiler W. Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios. Halle, 1942.

влияние комментария Порфирия на эту «неоплатоническую Библию», которой были *Халдейские оракулы*<sup>82</sup>. Термины и выражения, заимствованные Викторинном из *Халдейских оракулов*, отличаются особым характером; например, выражение *voûs патрикós* («отеческий ум»), используемое Викторинном<sup>83</sup> и Августинном<sup>84</sup>, характерно только для *Халдейских оракулов*<sup>85</sup>. И если, как мы уже упоминали, близость между Викторинном и Синезием заметил еще С. Гор, то Тайлер подвел под этот тезис четкие основания.

В том же 1942 г. в Неаполе вышло фундаментальное исследование Д. Розато «Тринитарное учение Мариа Викторина»<sup>86</sup>, в котором он сначала излагает общий взгляд на неоплатонизм, арианство и антиарианство, затем детально исследует антиарианские сочинения Викторина и рассматривает содержащееся там учение о Божественном единосущии, природе Бога, рождении Божественного Слова, исхождении Св. Духа и всю тринитарную концепцию Викторина в целом. В конце автор рассматривает философское образование Викторина и влияние, оказанное на него философией Плотина<sup>87</sup>.

В 1950 г. французский исследователь Поль Сежурнэ (Paul Séjourné), давно занимавшийся изучением творчества Мариа Викторина на богословском факультете в Страсбурге, написал о нем большую статью для «Словаря католического богословия»<sup>88</sup>, в которой он подробно останавливается на следующих пунктах учения Викторина: 1) источники веры; 2) Троица; 3) творения Божии; 4) таинство Христа; 5) христианская жизнь. Оценивая учение Викторина в целом, Сежурнэ полагает, что его философская система была основана на *Эннеадах* Плотина, которые он имел под руками и которые носил в своей душе<sup>89</sup>. У Викторина мы встречаем такие характерные элементы платиновской систе-

---

<sup>82</sup> Ibid. S. 8, n. 2; S. 13, n. 2; S. 14, n. 4; S. 15, n. 1, 2, 3, 6; S. 16, n. 1; S. 18, n. 4; S. 19, n. 2; S. 20, n. 5; S. 27, n. 5; S. 29, n. 3.

<sup>83</sup> Викторин. De gen., 1.6.

<sup>84</sup> Августин. De civ. Dei, X.28.

<sup>85</sup> Theiler W. Die chaldäischen Orakel. S. 8, n. 2.

<sup>86</sup> Rosato D. Le dottrina trinitaria di Mario Vittorino africano. Naples, 1942.

<sup>87</sup> Ibid. Introduzione. P. 1. К сожалению, исследование Д. Розато не было доступно нам целиком.

<sup>88</sup> Séjourné P. Victorinus Afer // DTC T. 15. Col. 2887-2954. Paris, 1950.

<sup>89</sup> Ibid. Col. 2898.

мы, как теодицея, теория познания, учение о чистых духах, предсуществовании душ, пананимизм, очищение и др.<sup>90</sup> Вместе с тем Сежурнэ вполне согласен со Шмидом, что у Викторина мы встречаемся с совершенно новой неоплатонической системой; но эта оригинальность, по его мнению, происходит от *христианского значения*, которое Викторин вкладывает в некоторые термины, характерные для Плотина; так, в случае с Троицей Викторин наделяет ипостасным смыслом платиновские термины *Νοῦς* 'Ум' и *Λόγος* 'Слово'<sup>91</sup>. Поэтому учение Викторина можно назвать «христианизированным платинизмом» (*le plotinisme se christianise*)<sup>92</sup>. По мнению Сежурнэ, если философские положения являются основой, материей его сочинений, то новая христианская вера придает форму этой материи<sup>93</sup>. Он также замечает, что Викторин опускает много положений платиновского учения, несовместимых с христианством, таких как учение об экстазе, политеизм, гадания, детерминизм и др.; а то, что он сохраняет, даже если это не согласуется с христианским вероучением, как например, представление о предсуществовании душ, он сохраняет потому, что будто бы находит подтверждение этому в Св. Писании, будучи плохо знаком с предшествующей церковно-богословской традицией<sup>94</sup>. Многие пункты учения Викторина Сежурнэ соотносит с соответствующими положениями учения Плотина; так, например, учение от том, что Бог превосходит само бытие, он соотносит с положением Плотина, что Единое не есть бытие (Епп. VI.9.12; III.8.9), но больше, чем бытие (III.6.6), и совершенно отлично от производных сущих (V.4.1; VI.9.6). Особенно подробно Сежурнэ останавливается на учении Викторина о Св. Троице, которое, по его мнению, является центральным пунктом всей системы Викторина. Он полагает, что в этом вопросе Викторин

«...платинизирует Платона, делая идею живым духом внутри Бога, и христианизует Плотина, делая три его ипостаси не только именами, но действительными существами»<sup>95</sup>.

<sup>90</sup> Ibid. Col. 2952.

<sup>91</sup> Ibid. Col. 2896.

<sup>92</sup> Ibid. Col. 2906.

<sup>93</sup> Ibid. Col. 2897.

<sup>94</sup> Ibid. Col. 2897; 2952.

<sup>95</sup> Ibid. Col. 2918.

По его мнению, Викторин сначала пытался основать свое учение о христианской Троице на философии Плотина, точнее, на его учении о трех первоначальных ипостасях — Едином (Боге), Уме и Душе<sup>96</sup>. Однако впоследствии Викторин обнаружил в трактате Порфирия *De regressu animae* иную триаду: *бытие (сущность) – жизнь – мышление*, которую тот поставил во главе своей иерархии бытия и которая стала для Викторина прототипом христианской Троицы<sup>97</sup>. Касаясь вопроса о влиянии Викторина на Августина, Сежурнэ замечает, что Августин в первые шесть-семь лет после своего обращения также использовал подобные теории<sup>98</sup>; однако в своей окончательной системе он предпочел свести учение Викторина лишь к простому сравнению, поскольку образ Св. Троицы запечатлен в способностях человеческой души.

Мнение о существовании прямой преемственности между Плотиним, Викториним и Августином впоследствии разделял еще один исследователь — Г. Хубер (G. Huber). В книге, написанной в 1955 г. и называвшейся «Бытие и Абсолют»<sup>99</sup>, он изучает историю западной мысли в период от Плотина до Августина. Он согласен с Бенцем (см. выше), что, начиная с Августина, в истории европейской мысли появляется новая ориентация, в конечном итоге приводящая к новоевропейскому субъективизму, и что период от Плотина до Августина является переломным моментом в истории «онтологической проблематики». Книга Хубера проливает свет на метафизические основания «августиновской революции». Хубер полагает, что от Плотина через Викторина к Августину совершилась радикальная трансформация понятия «бытия». Плотин проводил различие между бытием, которое было для него тождественно умопостигаемому и уму, а значит, было объектом познания, и Абсолютом — Единым, трансцендентным и уму, и умопостигаемому, а значит, ускользающим от познания.

---

<sup>96</sup> Ibid. Col. 2918.

<sup>97</sup> Ibid. Col. 2919. Следует отметить, что такая эволюция едва ли может быть подтверждена текстами Викторина. П. Сежурнэ, по-видимому, был недостаточно хорошо знаком с неоплатонизмом, поскольку отождествляет мировую Душу с понятием «жизнь», не замечая, что это понятие уже у Плотина занимает срединное положение в умопостигаемой триаде, всецело принадлежащей к сфере Ума.

<sup>98</sup> См. *Августин*. De vita beata, IV.35; De ordine, I.10.19.

<sup>99</sup> *Huber G. Das Sein und Absolute*. Bâle, 1955.

В отличие от Плотина, у Викторина и Августина именно Бытие стремится к отождествлению с Абсолютом. Оно теряет все свое умопостигаемое содержание, становясь чем-то иным, нежели его определения. Таким образом, Божественная сущность в Св. Троице есть нечто общее и неразличное, подлежащее личным свойствам. По мнению Хубера, умопостигаемая триада: *бытие – жизнь – мышление*, которой Викторину было достаточно для утверждения различий между ипостасями, для Августина становится неразличимым единством. Поэтому бытие, собственный объект ума, не открывается более мысли непосредственно; вместо этого у Августина появляется «познание Бога по аналогии» (*die analogische Erkenntnis Gottes*) душой, созданной по Его образу, через ее возвращение (*Rückwendung*) к самой себе; отсюда и бытие объясняется как бы из горизонта души<sup>100</sup>. Хубер ищет объяснение августиновскому субъективизму в трансформации платиновской онтологии у Викторина и Августина. Устранив различие, которое Плотин проводил между Единым и Бытием, Викторин и Августин в конечном итоге открыли двери для новоевропейской онтологической проблематики. Учение о единосущии Отца и Сына требовало от Викторина трансформировать платиновскую онтологию<sup>101</sup>. Если в системе Викторина Сын соответствует *voûs* («Уму»), или *ὄν* («Сущему»), то есть второй ипостаси платиновской системы, то для обоснования единосущия Сына Отцу ему следовало показать, что Отец, первая ипостась, есть Бытие. Поэтому Викторин вводит различие в понятие «бытия»: он различает определенное *Сущее* (*ὄν*, Сын) и чистое, неопределенное *Бытие* (*esse*), непознаваемое и трансцендентное (Отец). Сын есть *Образ* Отца, то есть *Определение* неопределенного Бытия; поэтому Отец открывает Себя в Сыне, оставаясь непознаваемым в Самом Себе. Бытие как таковое лишено рациональности Логоса. Различие, которое Викторин проводит между Сущим и Бытием, сохраняет также платиновское противопоставление рационального Бытия и трансцендентного Абсолюта (Единого). Однако Августин устраняет это различие между бытием и сущим и отождествляет бытие и все его определения<sup>102</sup>.

---

<sup>100</sup> Ibid. S. 154.

<sup>101</sup> Ibid. S. 89-116.

<sup>102</sup> Ibid. S. 117-160.

Таким образом, можно отметить определенное своеобразие точки зрения Хубера по сравнению с точкой зрения Бенца. Бенц приписывал Плотину учение, которое Хубер обнаружил у Викторина. Хубер справедливо настаивает на принципиальном различии этих двух учений. Напряженность отношений между христианской верой в единосущие Отца и Сына и неоплатонизмом Плотина побудила Викторина к трансформации платоновской онтологии, что привело к перевороту во всей новоевропейской онтологии. Таким образом, не только Бенц, но и Хубер, каждый со своих позиций, видят в учении Викторина переломный момент в истории западной мысли.

Настоящий переворот в изучении наследия Мариа Викторина произошел в 1960 г., когда в известной французской патрологической серии «Христианские источники» вышло новое критическое издание латинского текста богословских трактатов и гимнов Викторина, сопровождаемое переводом и подробными комментариями. Это издание было подготовлено двумя выдающимися французскими исследователями — *Полем Анри и Пьером Адо*<sup>103</sup>. Это был огромный шаг вперед по сравнению с изданием текста сочинений Викторина в VIII томе *Патрологии* Ж. П. Миня, опубликованным еще в 1856 г.<sup>104</sup>, — трудом неисправным и дефектным, не учитывающим данные многих рукописей, изобилующим многочисленными неточностями и поэтому часто вводившим исследователей в заблуждение<sup>105</sup>. С момента выхода нового критического издания именно на него стали опираться все последующие исследователи творчества Викторина.

Огромный вклад в дело изучения Викторина внес уже неоднократно упоминавшийся специалист по неоплатонизму и переводчик богословских трактатов и гимнов Викторина на французский язык — *Пьер Адо* (Pierre Hadot), который не только написал подробное предисловие и комментарии к упомянутому выше новому изданию, но и опубликовал вскоре две обширные монографии, посвященные Викторину. Прежде чем перейти к их анализу,

---

<sup>103</sup> *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité / Texte établi par P. Henry, trad. par P. Hadot // Sources Chrétiennes. Vol. 68-69. Paris, 1960.*

<sup>104</sup> *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. Accurante J.-P. Migne. Paris, 1856. T. 8.*

<sup>105</sup> См. *Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P. 30.*

стоит сказать несколько слов о содержании написанного П. Адо предисловия к новому изданию латинских текстов Викторина<sup>106</sup>. Оно состоит из двух основных частей: биографическо-литературной и доктринальной. В *первой* и основной части Адо говорит о личности Викторина, событиях его жизни, литературной деятельности, стиле и содержании его сочинений, его литературном окружении, искажении рукописной традиции и др. Во *второй* части Адо делает очень краткий обзор богословского учения Викторина и его влияния на последующую традицию. Прежде всего он останавливается на учении Викторина о единсущности Отца и Сына и отмечает важность самого понятия *сущности* (*substantia*) у Викторина, который отождествляет ее с Богом Отцом, а Сына — с ее формой, качеством и действием<sup>107</sup>: «Бог Отец есть бытие (*l'être*), а Сын — его форма. Все остальные выражения суть синонимы. Они соответствуют концепции бытия, имеющей стоические корни, в которой конкретное существование рассматривается как результат движения к своему самоопределению» (*le terme d'un progression vers la détermination*)<sup>108</sup>. Сущность представляет собой неопределенное бытие, не имеющее отношения к чему-то иному, свободное от какой-либо сложности, ипостась же, напротив, означает бытие качественное, определенное, оформленное, обладающее своим конкретным существованием<sup>109</sup>. По мнению Адо, оригинальность Викторина заключается в том, что он отождествил Божественное бытие с Отцом, а Сына — с его формой и определением. Отсюда происходят три основные темы его тринитарного учения: «(1) Отец, поскольку Он есть чистое, неопределенное бытие, непознаваем: апофатическое богословие основывается скорее на неопределенном бытии, нежели на учении о Едином; (2) Сын есть форма Отца, а следовательно, откровение Отца; (3) ипостась есть бытие вместе с формой, однако Отец, Который есть бытие, и Сын, Который есть форма, не составляют одну ипостась, но Отец есть ипостась, поскольку Он есть чистое бытие вместе с непроявленной формой

---

<sup>106</sup> См. *Hadot P. Introduction // Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité // SC Vol. 68. Paris, 1960. P. 7-89.*

<sup>107</sup> *Ibid. P. 77-78.*

<sup>108</sup> *Ibid. P. 78.*

<sup>109</sup> *Ibid. P. 78-79.*



(которая есть Сын в недре Отчем), и Сын есть ипостась, поскольку Он есть проявленная форма, которая получает свое бытие от Отца. Отец — это единственная сущность, которая, гипостазировав себя как Отец, дает и Сыну силу гипостазироваться, то есть быть не просто формой, но формой, обладающей в себе самой всей онтологической полнотой бытия Отца»<sup>110</sup>. Далее Адо выделяет основные принципы тринитарного учения Викторина — *импликацию и превазирование* (*implication et prédominance*), источник которых он видит в платонизме. Первый из них означает, что умопостигаемые сущности взаимовключают друг друга, находясь друг в друге без смешения. Второй означает, что каждая умопостигаемая сущность отличается от всех остальных благодаря преобладанию в ней какого-то одного аспекта или особого способа, которым она выделяется на фоне остальных<sup>111</sup>. По мнению Адо, это учение Викторина перенес в христианское учение о Св. Троице, где Отец и Сын взаимовключают друг друга, соединяясь по сущности, но отличаются друг от друга благодаря преобладанию в каждом из Них какого-то одного аспекта над другим<sup>112</sup>. При этом преобладание, которое обеспечивает ипостасные различия, принадлежит не к уровню качественному или количественному, но к уровню динамическому, поскольку представляет собой активный процесс самоутверждения, самоопределения и самопорождения<sup>113</sup>. Согласно Адо, Викторин учит о Св. Троице как *двух диадах*<sup>114</sup>: ‘Отец – Сын’ и ‘Сын – Св. Дух’, поскольку последние суть одно и то же самодвижение Бога, но имеющее различную направленность: Сын, будучи Божественной Жизнью, представляет собой движение, направление от первоначала (от Отца) во вне; а Св. Дух, будучи Божественной Премудростью, есть возвращение того же самого Божественного движения вовнутрь, к своему началу (к Отцу). Эта концепция соответствует основной метафизической схеме: *бытие – жизнь – мышление*, которую Викторин выбрал для описания тайны Св. Троицы. Совсем кратко Адо останавливается на космологии и сотериологии

---

<sup>110</sup> Ibid. P. 79.

<sup>111</sup> Ibid. P. 79.

<sup>112</sup> Ibid. P. 80.

<sup>113</sup> Ibid. P. 80.

<sup>114</sup> Ibid. P. 81-82.

Викторина, указывая, что у Викторина *икономия* (т. е. учение о действии Бога в мире) точно воспроизводит *теологию* (т. е. учение о Боге-Троице), поскольку история мира и спасения также представляет собой грандиозное движение нисхождения и возвращения, в котором Божественная жизнь проявляется сначала в мире умопостигаемом, а затем в чувственном<sup>115</sup>. Согласно Викторину, конечное состояние мира есть всеобщее одухотворение и возвращение душ в первоначальное состояние в умопостигаемом мире<sup>116</sup>. Наконец, Адо полагает, что степень того влияния, которое Викторин оказал на последующую философскую и богословскую традицию, определить очень трудно. Можно лишь сказать, что определенное влияние личность и учение Викторина оказали на Августина. По мнению Адо, это влияние определили четыре фактора<sup>117</sup>. Во-первых, на духовную эволюцию Августина повлияла неоплатоническая атмосфера, сложившаяся в 380-х гг. в среде миланских христиан, в число которых входили друг Викторина и Августина Симплициан, Маллий Феодор и св. Амвросий (у последнего Адо находит прямые параллели с Викторином). Во-вторых, так называемые «книги платоников» (*libri platonicoꝝ*), переведенные Викторином и переданные Августину Маллием Феодором, разожгли в душе Августина «невероятный пожар»<sup>118</sup>. В-третьих, на обращение Августина ко Христу повлиял рассказ об обращении Викторина. В-четвертых, Адо допускает, что трактат Викторина *Adversus Arium* мог послужить хорошим образцом философской рефлексии над церковным догматом для будущего автора трактата *De Trinitate*. Однако в отношении последнего пункта Адо разделяет точку зрения Р. Шмида, о котором речь шла выше: там, где это влияние было реальным, оно было минимальным. По мнению Адо, Августин оставил в стороне всю метафизику, всю онтологию Викторина; его мысль гораздо более конкретна, гораздо более сосредоточена на анализе внутренней жизни, и из-за этого внимания к душе Августин стоит ближе к Плотину, чем Викторин<sup>119</sup>.

---

<sup>115</sup> Ibid. P. 82-83.

<sup>116</sup> Ibid. P. 83.

<sup>117</sup> Ibid. P. 84-86.

<sup>118</sup> См. *Августин. Contra Academ.*, II.2.5.

<sup>119</sup> *Hadot P. Introduction // SC Vol. 68. P. 86.*

В заключении Адо говорит, что в мысли Викторина поражает его умение тесно соединить древнее богословие христианских апологетов с новыми философскими концепциями и что Викторин является хорошим примером напряженного размышления о христианском вероучении и интеллектуальных усилий для прояснения богословской проблематики с помощью проблематики философской<sup>120</sup>.

Как мы уже упомянули, вскоре после выхода в свет критического издания текстов Мариа Викторина, в 1968 и 1971 гг. П. Адо опубликовал две обширные посвященные Викторину монографии,<sup>121</sup> к которым мы теперь и переходим. Первое исследование Адо, называющееся «Порфирий и Викторин», посвящено выяснению двух вопросов: во-первых, какой неоплатонизм использовал Марий Викторин при разработке своего тринитарного учения, и, во-вторых, какую трансформацию у него претерпел неоплатонизм для того, чтобы соответствовать требованиям христианского учения о единосущии Отца и Сына<sup>122</sup>. Опираясь на метод «исследования источников» (Quellenforschung), Адо проанализировал богословские трактаты Викторина и обнаружил, что в них встречаются фрагменты, которые по своему догматическому содержанию, внутреннему единству и особенной терминологии значительно отличаются от остальных частей, что позволяет предположить для них существование особого неоплатонического источника<sup>123</sup>. Адо объединил эти «чисто философские фрагменты» (développements purement philosophiques) в три группы текстов:

- 1. «Бог как не сущее, превосходящее сущее», или, более широко, «различные виды сущего и не сущего»<sup>124</sup>;
- 2. «Единое и умопостигаемая триада: *бытие – жизнь – мышление*»<sup>125</sup>;
- 3. «действие и его форма»<sup>126</sup>.

---

<sup>120</sup> Ibid. P. 83-84.

<sup>121</sup> Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. I-II. Paris, 1968. Hadot P. Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. Paris, 1971.

<sup>122</sup> Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P. 30.

<sup>123</sup> Ibid. Vol. I. P. 40.

<sup>124</sup> Ibid. Vol. I. P. 68-69; Vol. II. P. 13-20.

<sup>125</sup> Ibid. Vol. I. P. 69-72; Vol. II. P. 21-38.

<sup>126</sup> Ibid. Vol. I. P. 72-73; Vol. II. P. 38-55.

В связи с этим в *первой* части своего исследования Адо, после краткого изложения богословской системы Викторина и обнаружения непоследовательностей в тексте его богословских трактатов<sup>127</sup>, указывает те критерии, которые позволили ему выделить указанные выше группы текстов как чисто философские; затем дает их общее описание; наконец, устанавливает, что у них должен быть единый общий источник<sup>128</sup>. Исходя из исторической вероятности и догматического сходства, Адо предполагает, что этим общим источником был ученик Плотина *Порфирий*<sup>129</sup>. При этом одним из главных аргументов такого отождествления являются близкие связи, существующие между учением, содержащимся в философских фрагментах Викторина, и учением, содержащимся во фрагментах одного анонимного комментария на платоновский *Парменид*, авторство которого Адо по разным соображениям приписывает именно Порфирию<sup>130</sup>. *Вторая* часть исследования Адо подтверждает и развивает тезисы, выдвинутые в первой. Здесь Адо детально исследует так называемые «порфириевские темы», которые можно обнаружить в философских фрагментах Викторина, причем по содержанию эти темы соответствуют содержанию приведенных выше фрагментов<sup>131</sup>. Адо пытается сделать своего рода реконструкцию утраченного источника, то есть поместить концептуальные структуры, характерные для философских фрагментов Викторина, в порфириевскую проблематику и показать то место, которое занимают эти «порфириевские темы» Викторина в философской системе Порфирия. Наконец, в *третьей* части Адо пытается установить, в каких сочинениях Порфирия Викторин мог найти то, что он у него заимствовал. Для этого Адо сравнивает учение Порфирия, как оно представлено у Викторина, Синезия и Августина<sup>132</sup>.

В результате своего исследования Адо приходит к выводу, что Викторин поставил на службу христианскому тринитарному богословию концептуальные структуры философии Порфирия<sup>133</sup>.

<sup>127</sup> Ibid. Vol. I. P. 45-67.

<sup>128</sup> Ibid. Vol. I. P. 45-77.

<sup>129</sup> Ibid. Vol. I. P. 79-102.

<sup>130</sup> Ibid. Vol. I. P. 102-143; Vol. II. P. 59-114.

<sup>131</sup> Ibid. Vol. I. P. 147-451.

<sup>132</sup> Ibid. Vol. I. P. 455-478.

<sup>133</sup> Ibid. Vol. I. P. 481.

Однако, по мнению Адо, этот факт имеет огромную важность для изучения истории не столько христианского богословия, сколько постплотиновского платонизма и вообще последующего развития европейской философии. Адо полагает, что благодаря Викторину исследователи получили гораздо более точные сведения об отличиях Порфирия от Плотина и о том, как сформировалась та философская проблематика, которая стала разрабатываться у последующих неоплатоников, прежде всего у Ямвлиха, Прокла и Дамаския. Новизна, которую привнес в неоплатоническую систему Порфирий под влиянием Нумения Апамейского и *Халдейских оракулов* и которую использовал в своем тринитарном богословии Викторин, заключается прежде всего в различении *двух стадий* бытия Ума: одной — трансцендентной, в котором Ум тождественен Единому, а второй — раскрывающейся, в которой Ум отличается от Единого<sup>134</sup>. Кроме того, в отличие от Плотина Порфирий, а вслед за ним и Викторин, отождествляет Единое с Бытием. В этом случае первое Единое становится *идеей* второго Единого, его *предсуществованием*, его *бытием*, и поскольку второе Единое есть *Сущее*, первое Единое становится абсолютным *Бытием*, понимаемым как *чистый акт*, порождающий форму<sup>135</sup>. Единое в составе Единого Сущего есть начало, идея, бытие Сущего, и таким образом каждая вещь существует прежде самой себя в своем единстве, предсуществовании или первичном бытии, а затем раскрывает эту трансцендентную идею в конкретной субстанции. Это раскрытие происходит в триадической форме, согласно трем моментам — *пребывания, исхождения и возвращения* к самому себе, которые соотносятся с другой триадой: *бытие, жизнь и мышление*. Эти моменты перехода от Единого к Сущему, от существования к сущности, внутренне присущи друг другу и отличаются друг от друга только благодаря преобладанию одного аспекта над другими. Рождение есть лишь проявление уже предсуществовавшей реальности, поэтому оно есть *самопорождение*<sup>136</sup>.

По мнению Адо, это введенное Порфирием различие между бытием и сущим представляет собой поворотный пункт в истории европейской онтологии. У Порфирия (а значит, и у Мариа

---

<sup>134</sup> Ibid. Vol. I. P. 483.

<sup>135</sup> Ibid. Vol. I. P. 484.

<sup>136</sup> Ibid. Vol. I. P. 484-485.

Викторина) глагол 'быть' впервые был понят как означающий *чистую деятельность* (activité), которая тождественна Первопричине. И это абсолютное Бытие представляет собой максимальную деятельность, простоту и неопределенность<sup>137</sup>. Именно у Порфирия *бытие*, или *существование* (ὑπαρξις), стало трансцендентным принципом, *предсуществованием*, от которого происходит *субстанция* (ὑπόστασις), представляющая собой уже производную реальность<sup>138</sup>. Оригинальность онтологического учения Порфирия состоит в отождествлении *существования* (ὑπαρξις) с *чистым бытием* (εἶναι μόνον), то есть в отождествлении деятельности бытия с *чистой сущностью* (l'essence pure). Сущность, сведенная к абсолютной всеобщности, простоте и неопределенности, есть своего рода *чистое движение, порождающее форму*<sup>139</sup>. Поэтому основная противоположность у Порфирия существует не между существованием и сущностью, а между бытием как действием, лишенным субъекта, и сущим, которое есть первый субъект, первая форма, происходящая из бытия. Так впервые в истории философии было введено различие между *бесконечным бытием* (l'être-infinifitif) и *бытием-причастием* (l'être-participe), а отождествление этого бесконечного бытия с Абсолютом открыло путь для новоевропейской онтологической проблематики<sup>140</sup>. Поэтому, по мнению Адо, порфириевская концепция акта бытия, трансцендентного всякому определению и постижимого только путем отрицаний, имеет важное историческое значение. На протяжении всего своего исследования Адо стремится доказать, что это учение не есть результат христианского преобразования платонизма; и не Марий Викторин в своей борьбе за догмат единосущия был вынужден совершить своего рода насилие над платонической мыслью, а именно Порфирий, комментатор платоновского *Парменида*, также исходя из принципов платонизма, пришел к этому *апофатическому богословию Бытия*<sup>141</sup>. Точнее, в лице Порфирия перенос элементов стоициз-

<sup>137</sup> Ibid. Vol. I. P. 488-489.

<sup>138</sup> Ibid. Vol. I. P. 489.

<sup>139</sup> Ibid. Vol. I. P. 490.

<sup>140</sup> Ibid. Vol. I. P. 490 и 492.

<sup>141</sup> Следует отметить, что доказательства П. Адо в большой степени опираются на приписывание Порфирию авторства анонимного комментария на *Парменид* (см. выше). Однако этот факт нельзя считать полностью

ма и аристотелизма в платонизм привел человеческую мысль к этому открытию Бытия как «трансцендентной актуальности» (*actualité transcendante*)<sup>142</sup>.

По вопросу о соотношении учения Мария Викторина и Августина П. Адо придерживается следующей точки зрения. Прежде всего, он полагает, что Августину была известна тринитарная схема из утраченного трактата Порфирия *De regressu animae*, которая была выработана в процессе комментирования Порфирием *Халдейских оракулов*; однако Августин сознательно отказался от нее и разработал свое собственное тринитарное богословие, глубоко отличное от богословия Викторина и Синезия<sup>143</sup>. Единственное общее место, которое можно найти у Викторина и Августина, это определение души как взаимопроникновения бытия, жизни и мышления<sup>144</sup>. Однако, по мнению Адо, эта триада не играет какой-либо существенной роли в тринитарном учении Августина<sup>145</sup>. В самом деле, если Викторин понимает рождение Сына как Его проявление из состояния предсуществования, как его самоопределение, то Августин, напротив, сводит рождение к простому отношению, без всякого перехода из возможности в действительность. У Августина нет никаких следов учения о диалектике перехода монады в триаду, о движении исхождения и возвращения, о женском и мужском начале в Боге. По мнению Адо, Августин отбросил тринитарную схему, которую Викторин и Синезий заимствовали у Порфирия; он или просто оставил без внимания тринитарное богословие Викторина, или сознательно отказался его использовать<sup>146</sup>. Конечно, в богословии Августина можно найти определенные схемы, восходящие к Порфирию, например,

---

доказанным, что ставит всю теорию Адо под сомнение и усиливает значение Викторина.

<sup>142</sup> Ibid. Vol. I. P. 493.

<sup>143</sup> Ibid. Vol. I. P. 475 и 477.

<sup>144</sup> См. Confess., XIII.11.12; De Trinit., VI.10.11; X.10.13; X.11.18.

<sup>145</sup> Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P. 477 и прим. 5. *Память, мышление и воля* (memoria, intellectus, voluntas) у Августина единосущны потому, что они все вместе и каждый в отдельности суть единая сущность, жизнь и мышление. См. Confess., XIII.11.12; De Trinit., X.11.8.

<sup>146</sup> Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P. 477. Здесь П. Адо соглашается с мнением Р. Шмида (см. выше). См. также Hadot P. L'image de la Trinité. P. 432-433.

упомянутую выше триаду: *бытие – жизнь – мышление*, а также еще одну триаду: *субстанция – форма – порядок*, однако эти схемы всегда применяются Августином к низшему, тварному уровню бытия или к душе, и никогда не прилагаются непосредственно к Божественной реальности. Они никогда не служат для обозначения Божественных Лиц и описания вечного рождения Сына, но используются только для анализа жизни человеческой души как образа Св. Троицы<sup>147</sup>. Таким образом, по мнению Адо, бесконечное расстояние отделяет Августина от Викторина и Синезия, поскольку для последних тринитарное богословие есть своего рода *теогонический дискурс*, а для Августина это есть духовное упражнение нашего «я», которое открывает образ Св. Троицы в процессе возвращения души к самой себе<sup>148</sup>.

Говоря кратко, в своем первом исследовании П. Адо попытался показать, что, во-первых, ключом к пониманию философско-богословской системы Мария Викторина является не Плотин, а Порфирий, и что, во-вторых, не существует прямой зависимости между Плотиним, Викториним и Августином.

Второе исследование П. Адо имеет по преимуществу литературно-исторический характер и посвящено изучению *жизни и сочинений* Мария Викторина<sup>149</sup>. В первой части Адо сначала подробно исследует свидетельства древних авторов о жизни Викторина, затем выясняет его точное имя, происхождение, место и время рождения, наконец, исследует первый этап жизни Викторина как римского языческого оратора. Во второй части Адо разбирает обстоятельства написания, источники, стиль и содержание грамматических и риторических трактатов Викторина, в третьей — логические сочинения, в четвертой — утраченные философские. В пятой части Адо переходит к христианским сочинениям Викторина и сначала говорит о его обращении ко Христу и начале церковной жизни. Затем он подробно разбирает догматико-полемические сочинения Викторина, относящиеся к арианскому спору: устанавливает порядок их написания, описывает их

<sup>147</sup> Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P. 477-478.

<sup>148</sup> Ibid. Vol. I. P. 478.

<sup>149</sup> Hadot P. Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. Paris, 1971. Поскольку ниже, в главе III, мы основываем наше изложение жизни и сочинений Викторина главным образом на этой монографии П. Адо, здесь мы просто приведем ее краткий обзор.



исторический контекст, а также говорит об источниках богословия Викторина<sup>150</sup>. Далее Адо переходит к экзегетическим сочинениям Викторина: описывает обстоятельства, в которых они были написаны, порядок их написания, экзегетический метод Викторина, основные темы его толкований, такие как антииудейская полемика, учение об оправдании верой, Таинство Христа и др. Наконец, Адо говорит о том систематическом плане богословских сочинений, который был у Викторина, и о том, как и насколько он был им реализован, а также рассматривает свидетельства о других богословских сочинениях, которые приписывались Викторину. В заключении Адо подводит итоги своему исследованию, в котором он попытался воссоздать из «разрозненных частей» (*membra disjecta*) целостную картину учено-литературной деятельности Викторина, во многом обусловленной его личностью и окружавшими его историческими обстоятельствами. Касаясь вопроса о влиянии Викторина на своих современников и мыслителей последующего времени, Адо отмечает, что это влияние трудно определить с точностью. По его мнению, логические сочинения Викторина стали отправной точкой для движения, которое через посредство Бозция и Кассиодора оказало определенное влияние на западную средневековую мысль. Но как христианский мыслитель Викторин оставался в полном одиночестве, поскольку его методы, его система, его вдохновение были в целом чужды церковной традиции его времени<sup>151</sup>. Однако Адо вслед за предшествовавшими исследователями отмечает тот несомненный вклад, который внес Викторин в последующее развитие метафизики на Западе. По его мнению, тот поворот мысли, в котором возникли и развивались такие философские системы, как система Гегеля и Шеллинга, начался с христианского платонизма Викторина, в своей метафизике тесно связавшего внутреннее движение Божественной жизни с ритмом человеческой истории: жизнь и мышление, нисхождение и возвращение, отчуждение и соби́рание<sup>152</sup>.

Исследования и переводы П. Адо стали основой для дальнейшего изучения Мариа Викторина на Западе. В конце 1960-х – начале 1970-х вышли две немецкие монографии. Первая моно-

---

<sup>150</sup> Ibid. P. 253-284.

<sup>151</sup> Ibid. P. 310.

<sup>152</sup> Ibid. P. 310.

графия, написанная *М. Руппом* (M. Rupp), посвящена проблеме свободы воли у Мариа Викторина, которую автор рассматривает в контексте последующего августиновского учения<sup>153</sup>. Вторая книга, принадлежащая перу *А. Цигенауса* (A. Ziegenaus)<sup>154</sup>, представляет собой подробнейшее исследование тринитарного учения Викторина. Вначале автор рассматривает концептуальные структуры неоплатонической мысли и развитие тринитарного богословия до Викторина, затем говорит о «двух метаморфозах» неоплатонизма — у Кандида и Викторина. После этого он переходит к тринитарному учению Викторина, которое называет «плероматическим или сокращенным образом Бога»<sup>155</sup>. Что особенно важно, Цигенаус выясняет основные тринитарные способы объяснения и термины Викторина. В целом, по мнению автора, Троица у Викторина — это «ограничение Безграничного»<sup>156</sup>. Отдельно автор останавливается на положении и роли Св. Духа в системе Викторина. В заключении своего исследования Цигенаус соединяет теологию с икономией и рассматривает внутритроицественную жизнь как основание внутримирового блаженства.

Следующий важный шаг в изучении богословско-литературного наследия Мариа Викторина сделал немецкий ученый *А. Лохер* (A. Locher), подготовивший и в 1972 г. опубликовавший новое критическое издание экзегетических трактатов Викторина — *Комментариев на Послания апостола Павла к Галатам, Филиппийцам и Ефессянам*<sup>157</sup>. В своем издании он учел новую рукопись трактатов Викторина, обнаруженную в 1889 г. в Парижской национальной Библиотеке, произвел колляцию всех рукописей и исправил ошибки прежнего издания А. Май (1828 года), перепечатанного в *Патрологии* Ж.-П. Миня<sup>158</sup>. Вскоре после этого А. Лохер сделал еще один важный шаг в исследовании наследия Викторина: несмотря на уже имевшееся прекрасное критиче-

<sup>153</sup> См. *Rupp M. Der Weg der Freiheit bei Marius Victorinus* Afer. München, 1967.

<sup>154</sup> См. *Ziegenaus A. Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*. München, 1972.

<sup>155</sup> Das pleromatisches oder reduziertes Gottesbild. Ibid. S. 94.

<sup>156</sup> Begrenzung des Grenzenlosen. Ibid. S. 219.

<sup>157</sup> *Marius Victorinus. Commentarii in Apostolum* / Ed. A. Locher. Leipzig, 1972.

<sup>158</sup> Ibid. Praefatio. P. V-XI.

ское издание богословских трактатов Викторина, подготовленное П. Анри и П. Адо и к тому времени уже дважды опубликованное<sup>159</sup>, он подготовил новое издание этих трактатов, которое опубликовал в 1976 г.<sup>160</sup> В предисловии издатель пишет, что он сравнил результаты своих собственных исследований текста богословских трактатов Викторина с результатами работы П. Анри и П. Адо, исправил встречавшиеся в предыдущем издании многочисленные ошибки, частью допущенные по типографской небрежности, а также составил подробный индекс философских понятий, встречающихся в текстах Викторина<sup>161</sup>.

С конца 1960-х годов интерес к Марию Викторину появляется в Америке. Несколько небольших и малосодержательных статей о Викторине написала американская исследовательница *М. Т. Кларк* (*M. T. Clark*)<sup>162</sup>, а в 1981 г. она перевела на английский язык богословские трактаты Викторина о Св. Троице<sup>163</sup>. Перевод был снабжен пространным введением, в котором автор, опираясь на работы П. Адо, осветила исторический контекст догматико-полемических трактатов Викторина, порядок их написания, особенности стиля и содержания. Однако ничего принципиально нового в дело изучения Викторина по сравнению с П. Адо американская исследовательница не внесла. В Европе также продолжалось изучение наследия Викторина. Личность, сочинения и особенности богословского учения Викторина были рассмотрены в статье

---

<sup>159</sup> Второе издание: *Marii Victorini Opera. Pars I. Opera theologica* // *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Т. 83.1 / Ed. *P. Henry, P. Hadot*. Brepols, 1971.

<sup>160</sup> *Marius Victorinus. Opera theologica* / Ed. *A. Locher*. Leipzig, 1976.

<sup>161</sup> *Ibid.* Praefatio. P. V.

<sup>162</sup> См. *Clark M. T.* The earliest philosophy of the living God. *Marius Victorinus* // *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 16 (1967). P. 87-94. The neoplatonism of Marius Victorinus // *Studia patristica*, 11. Berlin, 1972. S. 13-19. The Psychology of Marius Victorinus // *Augustinian Studies*, 5 (1974). P. 149-166. *Marius Victorinus Afer, Porphyry, and the history of philosophy* // *Significance of neoplatonism*. Norfolk, 1976. P. 265-273. *The Neoplatonism of Marius Victorinus the Christian* // *Neoplatonism and early Christian thought*. London, 1981. P. 153-159. *A neoplatonic commentary on the Christian trinity: Marius Victorinus* // *Neoplatonism and Christian thought*. Albany, 1982. P. 24-33.

<sup>163</sup> *Marius Victorinus. Theological Treatises on the Trinity* // *Transl. by M. T. Clark*. Washington, 1981.

*М. Симонетти* (*M. Simonetti*) для четвертого тома «Патрологии» под редакцией А. ди Берардино<sup>164</sup>. В 1980–1990-х гг. отдельных вопросов изучения философско-богословского наследия Викторина касались и некоторые другие исследователи, такие как *Л. Абрамовски*<sup>165</sup>, *Г. Пьемонте*<sup>166</sup>, *М. Стефани*<sup>167</sup>, *М. Колиш*<sup>168</sup>, *П. Манчестер*<sup>169</sup>, *А. Вандерягт*<sup>170</sup>, однако нам их работы были недоступны.

После публикации А. Лохером в 1972 г. критического издания латинского текста толкований Викторина на Послания ап. Павла к Ефессянам, Галатам и Филиппийцам<sup>171</sup>, а также последовавшего в 1986 г. нового критического издания этих толкований, осуществленного *Ф. Гори*<sup>172</sup>, появился целый ряд исследований, посвященных экзегетике Викторина. Здесь можно указать на статьи *В. Вишмайера*<sup>173</sup>, *Ф. Брюса*<sup>174</sup>, *В. Эрда*<sup>175</sup>, *Е. Плюмера*<sup>176</sup>,

<sup>164</sup> Англ. перевод: *Simonetti M. Marius Victorinus // Patrology. Vol. 4 / Ed. A. di Berardino, introd. J. Quasten. Westminster, 1986<sup>3</sup>. P. 69-80.*

<sup>165</sup> *Abramowski L. Marius Victorinus, Porphyrius und die romischen Gnostiker // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 74 (1983). S. 108-128.*

<sup>166</sup> *Piemonte G. L'expression «quae sunt et quae non sunt»: Jean Scot et Marius Victorinus // Jean Scot écrivain. Montreal, 1986. P. 81-113.*

<sup>167</sup> *Stefani M. Sull' antropologia di Mario Vittorino (La «discesa» vivificante dell' anima in prospettiva cosmologica) // Scripta Theologica, 19 (1987). P. 63-112.*

<sup>168</sup> *Colish M. L. The Neoplatonic tradition: the contribution of Marius Victorinus // Neoplatonic tradition. Cologne, 1991. P. 57-74.*

<sup>169</sup> *Manchester P. The noetic triad in Plotinus, Marius Victorinus, and Augustine // Neoplatonism and Gnosticism. Albany, 1992. P. 207-222.*

<sup>170</sup> *Vanderjagt A. Mysterium magnum: Marius Victorinus on man's corporeal relationship with God // Studia patristica, 28. Louvain, 1993. P. 130-134.*

<sup>171</sup> См. выше.

<sup>172</sup> *Marii Victorini Opera. Pars II. Commentarii in Epistulas Pauli ad Ephesios, ad Galatas, ad Philippenses // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. T. 83.2 / Ed. F. Gori. Brepols, 1986.*

<sup>173</sup> *Wischmeyer W. K. Bemerkungen zu den Paulusbriefkommentaren des C. Marius Victorinus // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 63 (1972). S. 108-120.*

<sup>174</sup> *Bruce F. F. The Gospel text of Marius Victorinus // Text and interpretation. Cambridge, 1979. P. 69-78.*

<sup>175</sup> *Erdt W. Marius Victorinus Afer, der erste lateinische Pauluskommentator. Frankfurt, 1980.*

Й. Вёлкера<sup>177</sup> и книгу С. Купера<sup>178</sup>, представляющую собой английский перевод комментариев Викторина на Послание к Ефесянам, сопровождаемый их подробным анализом. Однако нам эти работы также были недоступны.

Что касается положения дел с изучением философско-богословского наследия Мариа Викторина в нашей стране, то до недавнего времени оно вообще отсутствовало. До революции в России не вышло ни одной статьи, ни одного исследования, посвященного Марию Викторину, не было сделано ни одного перевода его богословских сочинений. Это объясняется отчасти общей недооценкой русской патрологической наукой западных церковных писателей по сравнению с восточными, отчасти сложностью мысли и языка самого Викторина, отчасти взглядом на него скорее как на философа, а не богослова. В советское время Марий Викторин, в отличие от Августина и Бозция, по-прежнему оставался в забвении. Можно указать лишь на несколько страниц, посвященных Викторину и его тринитарному учению в «Истории античной эстетики» А. Ф. Лосева<sup>179</sup>. Сравнительно недавно, в 1998 г., в антологии средневековой латинской литературы вышел первый перевод небольшого и не самого содержательного фрагмента основного богословского труда Викторина — трактата *Adversus Arium*<sup>180</sup>. Перевод был снабжен краткой биографической справкой и небольшими примечаниями филологического характера. После этого А. А. Столяров в своей монографии «Свобода воли как проблема европейского морального сознания», опубликованной в 1999 г., впервые затронул учение Викторина о свободе воли, Боже-

<sup>176</sup> Plumer E. The influence of Marius Victorinus on Augustine's Commentary on Galatians // *Studia patristica*, 33. Louvain, 1997. P. 221-228.

<sup>177</sup> Voelker J. Victorinus' exegetical arguments for Nicene definition in *Adversus Arium* // *Studia patristica*, 38. Louvain, 2001. P. 496-502.

<sup>178</sup> Cooper S. A. *Metaphysics and morals in Marius Victorinus' commentary on the Letter to the Ephesians: a contribution to the history of neoplatonism and Christianity*. N. Y., 1995.

<sup>179</sup> Лосев А. Ф. *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития*. М., 1992. Книга 1. С. 78-81.

<sup>180</sup> Марий Викторин. *Против Ария. Книга вторая* / Пер. О. Е. Нестеровой // *Памятники средневековой латинской литературы IV–VII вв.* М., 1998. С. 36-54.

ственной благодати и оправдании верой<sup>181</sup>. Наконец, в 2000 г. в журнале *Альфа и Омега* мы опубликовали небольшую статью о тринитарном учении Мария Викторина<sup>182</sup>, а затем в 2004 г. — обширную статью о Викторине в *Православной Энциклопедии*<sup>183</sup>, где подробно осветили жизнь и литературную деятельность Викторина, проанализировали все его сочинения, обстоятельства и порядок их написания, систематически изложив его философско-богословское учение и дав характеристику тому влиянию, которое Викторин оказал на последующую западную богословскую традицию. Ряд вопросов, касающихся того или иного аспекта учения Викторина, нашли также отражение в таких наших статьях, как «Августин Иппонский»<sup>184</sup>, «Тринитарное учение Августина в свете православной триадологии IV века»<sup>185</sup>, «Представление о воле в раннем и средневековом западном богословии»<sup>186</sup>, «Воплощение»<sup>187</sup> и в монографии «Латинская патрология»<sup>188</sup>.

Подведем некоторые итоги изучения философско-богословского наследия Мария Викторина на Западе и в России.

Во-первых, исследователями были установлены основные факты творческой биографии Викторина, время и обстоятельства написания его сочинений, их структура и содержание, жанровые, стилистические и композиционные особенности. Были осуществлены новые критические издания оригинального латинского текста богословских (догматико-полемиических и экзегетических) трактатов Викторина. Исследователям удалось прояснить значение основных философских и богословских терминов, используемых Викториним. Однако в этой биографическо-литературной области изучения Викторина остается немало вопросов, таких как

<sup>181</sup> См. *Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999. С. 107-109.

<sup>182</sup> *Фокин А. Р.* Триадология Мария Викторина // *Альфа и Омега*, № 23 (2000). С. 366-383.

<sup>183</sup> *Фокин А. Р.* Викторин Марий // *Православная Энциклопедия*. М., 2004. Т. VIII. С. 448-458.

<sup>184</sup> *Православная Энциклопедия*. М., 2000. Т. I. С. 93-106.

<sup>185</sup> Материалы международной богословско-философской конференции «Пресвятая Троица». М., 2002. С. 156-181.

<sup>186</sup> *Православная Энциклопедия*. М., 2005. Т. IX. С. 297-306.

<sup>187</sup> Там же. Т. IX. С. 333.

<sup>188</sup> *Фокин А. Р.* Латинская патрология. Том I. М., 2005.

точная дата его рождения и смерти, его деятельность в поздние годы (362–386 гг.), личность литературного оппонента Викторина Кандида Арианина и др. Впрочем, решение этих и подобных им вопросов зависит главным образом от потенциально возможных открытий новых рукописей и свидетельств древних авторов.

Во-вторых, в процессе изучения были достаточно точно определены и изучены основные источники философско-богословского учения Викторина, хотя и здесь остается ряд вопросов, в частности вопрос о подлинном авторе анонимного комментария на платоновский *Парменид*, о степени влияния на Викторина раннехристианских авторов, в частности Оригена, Иринея Лионского, Илария Пиктавийского и др.

В-третьих, были реконструированы основные элементы его философско-богословской системы. Здесь также остается еще немало неразрешенных вопросов, в частности, вопрос о соотношении разных тринитарных схем, статусе умопостигаемого (*intellectibilia*) в онтологии Викторина, разграничении мировой души и частных душ (в частности, в вопросе грехопадения), вопрос о «всеобщем восстановлении» в системе Викторина и некоторые другие.

В-четвертых, в ходе изучения были установлены основные авторы (в отдельных случаях даже их сочинения), на которых Викторин оказал *непосредственное* влияние или которые пользовались трудами Викторина или ссылались на них. После нескольких специальных исследований все-таки остается недостаточно ясным вопрос о степени влияния Викторина на Августина. Еще сложнее вопрос об *опосредованном* или *скрытом* влиянии Викторина, которое некоторые исследователи склонны распространять вплоть до Бергсона и Хайдеггера. Не выяснен вопрос о скрытом влиянии Викторина на христианский платонизм Псевдо-Дионисия, Максима Исповедника и Эриугены.

Далее в нашей книге мы попытаемся сделать достоянием российской патрологической и историко-философской науки основные результаты почти полуторавековой работы западноевропейских и американских ученых, а также по возможности предложим свои ответы на поставленные здесь вопросы и проблемы.

## ГЛАВА II

### ЖИЗНЬ И УЧЕНО-ЛИТЕРАТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МАРИЯ ВИКТОРИНА

Основными источниками биографии Мариа Викторина помимо его собственных сочинений, о которых речь пойдет ниже, являются сочинения блаж. Иеронима, прежде всего — *De viris illustribus* («О знаменитых мужах»), и блаж. Августина — *Confessiones* («Исповедь»). Из исследовательской литературы наиболее полно биография Викторина изложена в книгах П. Монсо «Литературная история христианской Африки»<sup>1</sup> и П. Адо «Марий Викторин. Исследования о его жизни и его сочинениях»<sup>2</sup>, на которые мы и опираемся в нашем изложении.

*Гай Марий Викторин* (Cajus Marius Victorinus)<sup>3</sup> родился между 281 и 291 гг.<sup>4</sup> или ок. 300 г.<sup>5</sup> в Северной Африке (Africa proconsularis)<sup>6</sup>, где провел первую половину жизни, почему последующие церковные писатели называли его *Victorinus Afer* («Викторин Африканец»)<sup>7</sup>. Там Викторин получил всестороннее образование<sup>8</sup>. Как можно судить по его сочинениям, он посещал занятия по грамматике, риторике и философии. В Северной Африке Викторин начал свою преподавательскую деятельность и женился<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. Paris, 1905. Т. III. P. 375-381.

<sup>2</sup> Hadot P. Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. Paris, 1971.

<sup>3</sup> Это имя засвидетельствовано как у ранних церковных писателей, так и в рукописной традиции (см. *Иероним. Com. Galat., Prologus* // PL Т. 26. Col. 308A; *Cassiodorus. Institutiones*, II.2.10; II.3.13; II.3.18; *Hadot. Marius Victorinus. P. 23*).

<sup>4</sup> Hadot. Marius Victorinus. P. 25.

<sup>5</sup> Monceaux. P. 374.

<sup>6</sup> ...natione afer, см. *Иероним. De vir. ill.*, 101.

<sup>7</sup> Hadot. Marius Victorinus. P. 24.

<sup>8</sup> См. *Августин. Confess.*, VIII.2.3.

<sup>9</sup> О семье Викторина известно только, что впоследствии в Риме у него была внучка Акция Мариа Туллиана (Accia Maria Tulliana), умершая в кон-



В начале 340-х гг., в первые годы правления императора Константа<sup>10</sup>, Викторин переселился в Италию: сначала в Милан<sup>11</sup>, а затем в Рим, где открыл свою школу и продолжил преподавание риторики и других «свободных наук» (*liberalium doctrinarum*)<sup>12</sup>. Вскоре он стал очень знаменитым; на его занятия приходила римская аристократическая молодежь, и таким образом он стал «наставником множества знатных сенаторов»<sup>13</sup> и «ученейшим риторм своего времени»<sup>14</sup>. Помимо преподавательской и ораторской деятельности в этот период Викторин написал целый ряд сочинений по грамматике, стихосложению, риторике, логике и философии. Он перевел на латынь и откомментировал трактаты Аристотеля, Плотина и Порфирия, тем самым способствуя распространению неоплатонических идей на Западе<sup>15</sup>. В 354 г. за свою ученость Викторин удостоился статуи на Римском форуме<sup>16</sup>.

В то время Викторин был ревностным язычником и идолослужителем, посвященным в языческие таинства, к христианству же был настроен враждебно и был одним из ярых его врагов, оспаривая такие христианские истины, как боговоплощение и воскресение<sup>17</sup>. По сообщению Августина,

«...этот ученейший старец, знаток всех свободных наук, который прочитал и разобрал столько философских произведений... до самой старости был почитателем идолов, участником нечестивых таинств, увлекаясь которыми почти вся тогдашняя римская знать чтит сына Осириса, “всякого рода

---

це IV в., вероятно, во время родов (ее эпитафию см. в: *Hadot. Marius Victorinus. P. 16-17*).

<sup>10</sup> *Monceaux. P. 374*.

<sup>11</sup> См. *Hadot. Marius Victorinus. P. 25*. Милан упоминается Марием Викториним в *In Cicer. Rhetoricam, I.24*.

<sup>12</sup> См. *Иероним. De vir. ill., 101; Com. Galat., Prologus // PL T. 26. Col. 308A; Августин. Confess., VIII.2.3; 2.5; 5.10*.

<sup>13</sup> *doctor tot nobilium senatorum, см. Августин. Confess., VIII.2.3*.

<sup>14</sup> *orator sui temporis ferme doctissimus, см. Бозций. Dial. in Porph. // PL T. 64. Col. 9B*.

<sup>15</sup> См. *Августин. Confess., VII.9.13; VIII.2.1. Monceaux. P. 375*.

<sup>16</sup> *Иероним упоминает «Форум Траяна» (forum Traiani, см. Chronicon, ann. 2370 // PL T. 27. Col. 686-687); Августин — «Римский форум» (forum Romanum, см. Confess., VIII.2.3)*.

<sup>17</sup> См. *Августин. Confess., VIII.4.9; Викторин. Explanations in Cicero-nis Rhetoricam. P. 232.32-45; 246.22*.

богов, чудищ, пса Анубиса, которые некогда подняли оружие против Нептуна, Венеры и против Минервы”, и Рим уже молился тем, кого победил, — все это старец Викторин столько лет защищал громогласным словом»<sup>18</sup>.

Однако позже, видимо, из любопытства Викторин внимательно изучил Священное Писание и сочинения знаменитых христиан, которые оказались созвучными его философским стремлениям<sup>19</sup>. Он обнаружил несомненную близость между платонизмом и христианством. Викторин долго откладывал свое вступление в Церковь, ссылаясь на то, что в душе он уже христианин<sup>20</sup>. Августин передает, как под воздействием чтения Библии, христианских сочинений и дружбы с пресвитером Симплицианом, будущим епископом Миланским, в душе Викторина постепенно происходила перемена:

«Он читал, по словам Симплициана, Священное Писание, старательно разыскивал всякие христианские книги, углублялся в них и говорил Симплициану, — не открыто, а тайком, по дружбе: “Знаешь, я уже христианин”. Тот отвечал ему: “Не поверю и не причислю тебя к христианам, пока не увижу в Церкви Христовой”. Викторин посмеивался: “Значит, христианином делают стены?” и часто говорил, что он уже христианин, а Симплициан часто отвечал ему теми своими словами, и часто повторял Викторин свою шутку о стенах. Он боялся оскорбить своих друзей, этих горделивых демонослужителей; полагал, что с высоты их вавилонского величия, словно с кедров ливанских, которые еще не сокрушил Господь, тяжело обрушат они на него свою ненависть. После, однако, жадно читая и впитывая прочитанное, проникся он

<sup>18</sup> *Августин. Confess.*, VIII.2.3.

<sup>19</sup> См. *Августин. Confess.*, VIII.2.4; *Monceaux P. Histoire littéraire de l’Afrique chrétienne*. Т. III. P. 377; *Hadot. Marius Victorinus*. P. 14; 236-237; 239-246.

<sup>20</sup> См. *Августин. Confess.*, VIII.2.4; *Courcelle P. Parietes faciunt christianos? // Mélanges d’archéologie, d’épigraphie et d’histoire offerts à Jérôme Carcopino*. Paris, 1966. P. 241-248; *Hadot. Marius Victorinus*. P. 246-248. По-видимому, к этому периоду относится свидетельство Августина, что «некий платоник» (*quidam Platonicus*), по всей вероятности Викторин, был настолько поражен глубиной первых слов Евангелия от Иоанна: *В начале было Слово*, что полагал, что их следует написать золотыми буквами и повесить на самом видном месте в каждой христианской церкви (см. *Августин. De civ. Dei*, X.29).

твердостью и убоился, что Христос отречется от него пред святыми ангелами, если он убоится исповедать Его пред людьми. Он показался себе великим преступником: ему стыдно присягнуть смиренному слову Твоему и нестыдно нечестивой службы гордым демонам, которую он справлял, уподобляясь им в гордыне! Но ему опротивела ложь, его устыдила истина!»<sup>21</sup>

Наконец в 355 г.<sup>22</sup> или 356 г.<sup>23</sup> Викторин, уже будучи в преклонном возрасте<sup>24</sup>, после оглашения принял крещение и вступил в Церковь<sup>25</sup>. Его открытое исповедание веры стало всеобщим торжеством римских христиан над языческой партией, красноречивое описание чего оставил нам тот же Августин<sup>26</sup>:

«Неожиданно и внезапно Викторин, как рассказывал Симплициан, говорит ему: “Пойдем в церковь; я хочу стать христианином”. Тот вне себя от радости отправился с ним. Названный в началах веры, он вскоре объявил, что желает возродиться крещением. Рим изумлялся. Церковь ликовала. Гордецы видели и негодовали; изводились и скрежетали зубами; рабу же Твоему Господь Бог был надеждой, и не озирался он на суету и безумство лжи. Пришел, наконец, час исповедания веры. Это была формула, составленная в точных словах, и приступающие к благодати крещения произносили ее наизусть с высокого места пред лицом христианского Рима. Симплициан рассказывал, что священнослужители предлагали Викторину произнести ее тайно (в обычае было предлагать это людям, которые, вероятно, смутились бы и оробели). Он предпочел, однако, объявить о спасении своем пред лицом верующей толпы. Не было спасения в том, чему обучал он в риторской школе, и однако преподавал он открыто. Тому, кто не стеснялся слов своих пред толпами безумцев, пристало разве, возглашая слова Твои, стесняться кроткого Твоего стада? Когда он взошел произнести исповедание, среди всех знавших его имя его прозвучало в шелесте поздравлений. А кто тогда не знал его? В устах всех сорадующихся приглушенно звучало: “Викторин! Викторин!” Громкое ликование было при виде

---

<sup>21</sup> *Августин. Confess.*, VIII.2.4.

<sup>22</sup> *Monceaux* P. 378.

<sup>23</sup> *Hadot. Marius Victorinus.* P. 250; 270.

<sup>24</sup> in extrema senectute, см. *Иероним. De vir. ill.*, 101.

<sup>25</sup> См. *Августин. Confess.*, VIII.2.4-5.

<sup>26</sup> См. *Августин. Ibid.*

его; затем напряженное молчание: хотели его слышать. Он исповедал истинную веру с дивной уверенностью, и все хотели принять его в сердце свое, — и принимали, обвивая его, словно руками, любовью и радостью».

После крещения Викторин стал прихожанином одного грекоязычного прихода, возможно, связанного с Египетской Церковью<sup>27</sup>. Какое-то время он еще продолжал преподавать риторику, но все свободное время и все свои силы посвящал полемике с арианством и защите Никейской веры в единосущие Отца и Сына. В период с 358 по 362 г. Викторин написал свои основные богословские трактаты<sup>28</sup>. После издания 17 июня 362 г. эдикта императора Юлиана Отступника о запрете христианам преподавать языческую литературу и риторику Викторин оставил свою риторскую школу и посвятил остаток жизни толкованию Посланий ап. Павла<sup>29</sup>. Упоминание об этом также находится у Августина:

«...Во времена императора Юлиана был издан закон, запрещающий христианам преподавание грамматики и риторики; подпав под этот закон, Викторин предпочел покинуть школу болтовни, но не Твое [т. е. Божие] Слово, которое делает красноречивыми уста младенцев. И он показался мне скорее счастливым, чем мужественным человеком: нашел случай освободиться для Тебя»<sup>30</sup>.

О последнем периоде жизни Викторина после 362 г. практически ничего не известно. Это касается и времени смерти Викторина: предположительно, он умер между 382 и 386 гг. Иероним в своем письме к Паммахию, написанном в 382 г., говорит о Викторине как здравствующем<sup>31</sup>, а Августин свидетельствует, что в 386 г. Викторин уже умер<sup>32</sup>.

---

<sup>27</sup> См. *Gamber K.* Ein kleines Fragment aus der Liturgie Roms des 4. Jahrhunderts // *Revue benedictine*, 75 (1967). P. 148-155; *Hadot.* Marius Victorinus. P. 251-252.

<sup>28</sup> См. *Hadot.* Marius Victorinus. P. 263-278, 302-303.

<sup>29</sup> См. *Августин.* Confess., VIII.5.10; *Иероним.* De vir. ill., 101; *Hadot.* Marius Victorinus. P. 14, 286.

<sup>30</sup> *Августин.* Confess., VIII.5.10.

<sup>31</sup> См. *Иероним.* Ep. 49.2. Впрочем, чтение *Romae Victorinus* 'Викторин из Рима' вместо *Roma* 'Рим' присутствует только в трех рукописях IX в. См. *Hadot.* Marius Victorinus. P. 303.

<sup>32</sup> См. *Августин.* Confess., VIII.2.3.

Марий Викторин был весьма плодовитым писателем. Его перу принадлежит более 20 сочинений, часть из которых не сохранилась. Сочинения Викторина отличаются тематическим и жанровым разнообразием; среди них есть переводы, комментарии, самостоятельные трактаты, религиозные гимны. Хронологически все его сочинения делятся на *языческие*, написанные до его обращения в христианство в 355 г. или 356 г., и *христианские*. По тематике его сочинения можно разделить на 3 большие группы: i. *грамматико-риторические*, ii. *логико-философские* и iii. *богословские*.

### **i. Грамматико-риторические сочинения**

1. *Ars Grammatica* («Наука грамматики», до 355 г.)<sup>33</sup>. Это сочинение представляет собой компиляцию греческих и латинских школьных учебников грамматики (Коминиана, Палемона и Веррия Флакка, жившего в эпоху Августа)<sup>34</sup>. Оно сохранилось лишь частично; дошедшая до нас первая часть включает главы о грамматике как науке, о звуке, буквах, правописании и слогах; впоследствии эта часть была присоединена самим Викторином или кем-то другим к четырем книгам учебного пособия по метрике, составленного неким Элием Фестом Афтонием (Aphthonius), современником Викторина<sup>35</sup>. Кроме того, к этим четырем книгам в рукописной традиции были присоединены еще две части, возможно, написанные Викторином, но скорее всего Афтонием<sup>36</sup>, и посвященные подробному разбору стихотворных размеров Горация и объяснению некоторых греческих грамматических и стихотворных понятий.

2. *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam* («Объяснения Риторики Цицерона», в двух книгах)<sup>37</sup>. По-видимому, именно эти под-

---

<sup>33</sup> Издание: Marii Victorini Ars Grammatica / Ed. I. Mariotti. Florence, 1967.

<sup>34</sup> См. Hadot. Marius Victorinus. P. 69.

<sup>35</sup> Есть предположения, что этот Афтоний был одним и тем же лицом с неким Асмонием (Asmonius), который в это же время написал подобное сочинение и посвятил его императору Константу. См. Bergk Th. Kritische Analecten // Philologus, 16 (1860). P. 641; Hadot. Marius Victorinus. P. 68.

<sup>36</sup> См. Hadot. Marius Victorinus. P. 68.

<sup>37</sup> Издание: Halm C. Rhetores latini minores. Leipzig, 1863. P. 153-304.

робные объяснения Викторина на ранний риторический трактат Цицерона *De inventione* («О нахождении») упоминает Кассиодор<sup>38</sup>. В своих толкованиях Викторин преследовал главным образом практические и дидактические цели. Многочисленные отступления позволяют частично реконструировать религиозно-философское учение Викторина за несколько лет до его обращения в христианство. В частности, здесь встречаются рассуждения Викторина о божественном происхождении души и ее бессмертии (Р. 155.29; 161.17), о связи души с телом, влекущим ее ко греху (Р. 155.31; 160.16-32; 161.17; 164.31), о времени (Р. 223.14-19, 228, 232), о природе (Р. 215.23), о сущем (*ens*) как наивысшем роде (Р. 228.30)<sup>39</sup>, об аристотелевских категориях (Р. 183.31-184.6); встречается и критика в адрес христианства (Р. 232.32-45; 246.22).

## ii. Логико-философские сочинения

На основании свидетельств Марциана Капеллы, Боэция и Кассиодора<sup>40</sup> считается, что Викторин написал следующие логические сочинения<sup>41</sup>:

1. Перевод *Εἰσαγωγή* (*Isagoge*, «Введение») неоплатоника Порфирия к *Категориям* Аристотеля; сохранился лишь частично в составе комментария Боэция на *Введение* Порфирия<sup>42</sup>. Упоминается также Исидором Севильским<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> *Cassiodor. De art. et disc. lib. lit.*, II // PL T. 70. Col. 1164C.

<sup>39</sup> П. Адо замечает (см. *Hadot. Marius Victorinus*. P. 96, n. 119), что здесь впервые на латыни употребляется причастие *ens* 'сущее' для передачи греческого *ὄν*: «Все относится к тому общему роду, который эллины главным образом ставят над всеми вещами, то есть к сущему (*ὄν*), что латиняне переводят как *ens*, то есть 'то, что может существовать'».

<sup>40</sup> *Cassiodor. De art. et disc. lib. lit.*, II-III // PL T. 70. Col. 1164C, 1167C-1203B, особенно 1202D-1203B. Существуют рукописные разночтения этого текста, см. *Courcelle P. Histoire d'un brouillon cassiodorien // Revue des études anciennes*, 44 (1942). P. 65-86; *Hadot. Marius Victorinus*. P. 105-113.

<sup>41</sup> См. *Courcelle. Histoire d'un brouillon cassiodorien*. P. 65-86; *Hadot. Introduction // SC 68. Paris, 1960*. P. 11; *Hadot. Marius Victorinus*. P. 105-113.

<sup>42</sup> См. *Боэций. Dial. in Porph. // PL T. 64. Col. 9-70*; а также *Porphyrii Isagoges fragmenta M. Victorino interprete // Aristoteles Latinus, I / Ed. L. Minio-Paluello, B. G. Dod. Bruges, 1966*. P. 6-7.

<sup>43</sup> *Исидор Севильский. Ethymol.*, 25 // PL T. 82. Col. 143D.

2. Перевод трактата Аристотеля *Категории* (не сохранился)<sup>44</sup>.

3. Комментарии на трактат Аристотеля *Категории* (в 8 книгах, не сохранились)<sup>45</sup>.

4. Перевод трактата Аристотеля *Περὶ ἑρμηνείας (De interpretatione, «Об истолковании»*, не сохранился)<sup>46</sup>.

5. Трактат *De syllogismis hypotheticis* («О гипотетических силлогизмах», также не сохранился, о нем упоминают Кассиодор<sup>47</sup> и Исидор Севильский<sup>48</sup>).

6. Трактат *De definitionibus* («Об определениях»)<sup>49</sup>. Так же как и предыдущий, этот небольшой трактат, для составления которого Викторин, скорее всего, пользовался каким-то греческим источником<sup>50</sup>, представляет собой своего рода приложение к большому трактату Викторина на *Топику* Цицерона<sup>51</sup>. Об этом трактате Викторина упоминает Бозций<sup>52</sup>, а его резюме дают Кассиодор<sup>53</sup> и Исидор Севильский<sup>54</sup>. После краткого вступления, в котором Викторин указывает место определения в риторике и диалектике (1.1-2.2), он приводит определение определения, данного Цицероном в *Топике*, и излагает свой комментарий к этому определению (2.3-11.3); затем исследует различные виды определений (11.4-29.12); наконец, обсуждает типичные ошибки в определении (29.12-32.30).

---

<sup>44</sup> Впрочем, П. Адо полагает, что точно доказать существование этого перевода невозможно. См. *Hadot. Marius Victorinus*. P. 110, 187-188.

<sup>45</sup> Доказать существование этого комментария также невозможно. *Ibid.* P. 110.

<sup>46</sup> Доказать существование этого перевода также невозможно. *Ibid.* P. 110-111, 189.

<sup>47</sup> *Кассиодор. De art. et disc. lib. lit.*, III // PL T. 70. Col. 1173B; In Psalm., VII.5 // PL T. 70. Col. 69A.

<sup>48</sup> *Исидор Севильский. Ethymol.*, 28 // PL T. 82. Col. 148C.

<sup>49</sup> Издание: PL T. 64. Col. 891-910; *Stangl Th. Tulliana et Mario-Victoriniana*. München, 1888. S. 12-48 = *Hadot. Marius Victorinus. L'Appendice III*. P. 331-362.

<sup>50</sup> См. *Hadot. Marius Victorinus*. P. 169.

<sup>51</sup> См. ниже.

<sup>52</sup> *Бозций. In Top. Cic.*, I // PL T. 64. Col. 1098A; 1100B.

<sup>53</sup> *Кассиодор. De art. et disc. lib. lit.*, III // PL T. 70. Col. 1173C-1175D.

<sup>54</sup> *Исидор Севильский. Ethymol.*, 29 // PL T. 82. Col. 148C-151A.

7. *Commentaria in Ciceronis Topiram* («Комментарии на Топику Цицерона»), не сохранились, упоминаются у Марциана Капеллы<sup>55</sup>, Боэция<sup>56</sup> и Кассиодора<sup>57</sup>.

Кроме того, по свидетельству блаж. Августина, Викторин перевел на латынь «книги платоников»<sup>58</sup>. Однако ни один из этих переводов не сохранился, и мы можем только предполагать, что входило в их состав. Большинство исследователей согласны в том, что эти «книги платоников» включали тексты Плотина и Порфирия, однако определить с точностью, какие именно, не представляется возможным<sup>59</sup>. В качестве вероятных текстов называются отдельные трактаты из *Эннеад* Плотина<sup>60</sup>; избранные отрывки из тех же *Эннеад* с комментариями Порфирия, а также трактаты последнего *Sententiae ad intelligibilia ducentes* («Подступы к умопостижаемому») и *De regressu animae* («О возвращении души»)<sup>61</sup>.

### iii. Богословские сочинения

Все богословские сочинения Викторина можно разделить на догматико-полемиические, посвященные главным образом триадологии, и экзегетические, или толкования Посланий ап. Павла.

(1) Догматико-полемиические сочинения Викторина были написаны ок. 358–363 гг., вскоре после его обращения в христианство. Поводом к их написанию послужили продолжавшиеся

<sup>55</sup> Марциан Капелла. *De nuptiis*, V.474-501.

<sup>56</sup> Боэций. In *Top. Cic.*, I // PL T. 64. Col. 1041B.

<sup>57</sup> Кассиодор. *De art. et disc. lib. lit.*, II // PL T. 70. Col. 1164C.

<sup>58</sup> *Libri platoniorum*, см. *Confess.*, VIII.2.3; VII.9.13.

<sup>59</sup> См. *Hadot*. Marius Victorinus. P. 207, 210; *Courcelle P.* Les lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore. Paris, 1943. P. 355; *Idem*. Litiges sur la lecture des «*Libri Platoniorum*» par saint Augustin // *Augustiniana*, 4. P. 225-239; *du Roy O.* L'intelligence de la foi en la Trinite selon saint Augustin. Paris, 1966. P. 70-71.

<sup>60</sup> *Enn.*, I.2; I.6; I.8; IV.4; V.2; VI.3. См. *Henry P.* Plotin et l'Occident. Louvain, 1934. P. 49, 77-103, 224, 228-231; *Idem*. The «*Adversus Arium*» of Marius Victorinus: the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity // *Journal of Theological Studies*. New Series, 1 (1950). P. 43; *Séjourné P.* Victorinus Afer // *DTC* T. 15. Col. 2890; *Courcelle P.* Recherches sur les Confessions de saint Augustin. Paris, 1968. P. 157; *Hadot*. Marius Victorinus. P. 209-210.

<sup>61</sup> См. *Courcelle*. Les lettres grecques. P. 164-168; *Idem*. Recherches sur les Confessions de saint Augustin. P. 157; *Hadot*. Marius Victorinus. P. 209-210; *Séjourné*. Col. 2889-2890.



тогда в Церкви арианские споры. Эти сочинения Викторина коренным образом отличаются от его прежних языческих сочинений, хотя, без сомнения, Викторин использовал в них все свои знания по грамматике, риторике, логике и философии. Более того, именно благодаря этому обстоятельству Викторин стал первым в истории латинского богословия метафизиком, попытавшимся разрешить сложнейшие богословские проблемы, опираясь не только на христианскую традицию, но и на лучшие достижения античной мысли.

Для опровержения арианского учения Викторин, в форме переписки с неким Кандидом, написал первый цикл своих догматико-полемиических сочинений (так называемый *Opus ad Candidum*), состоявший из четырех частей, которые впоследствии стали рассматриваться как отдельные трактаты<sup>62</sup>:

1. *Candidi Ariani ad Marium Victorinum rhetorem Liber de generatione Divina* («Книга Кандида Арианина<sup>63</sup> к ритору Марию Викторину о Божественном рождении», 357–358 гг. (CPL 680) // PL T. 8. Col. 1013-1020; SC Vol. 68. P. 106-125 = CSEL Vol. 83.1. P. 1-14; *Locher*. P. 1-9). В этом небольшом послании друг Викторина, некий Кандид, приверженец «диалектического арианства» в духе Аэтия и Евномия<sup>64</sup>, который является скорее всего вымышленным персонажем<sup>65</sup>, развивает учение об абсолютной неизмен-

---

<sup>62</sup> См. *Викторин*. Adv. Ar., l.1.4-9. См. также *Hadot*. Marius Victorinus. P. 254-256.

<sup>63</sup> В «Патрологии» Ж.-П. Миня (см. PL T. 8. Col. 1013 и др.) и в издании богословских трактатов Викторина, подготовленном А. Лохером (см. *Locher*. 1976. Praefatio. P. VII; P. 1, 10, 29), Кандид называется *Arianus* («Арианин»); однако в издании богословских трактатов Викторина, подготовленном П. Анри и П. Адо (см. Introduction // SC 68. P. 61, 69, 106), а также в книге П. Адо (*Hadot*. Marius Victorinus. P. 255) Кандид называется *Arianus* («Ариан»). Мы принимаем первое чтение; наше объяснение этого разночтения см. ниже.

<sup>64</sup> См. *Hadot*. Introduction // SC 68. P. 23-27. Аэтий и его ученик Евномий (втор. пол. IV в.) — представители строгого арианства, основоположники ереси *аномеев* («неподобников»). Отличались философской образованностью и диалектическим методом доказательств. С ними вели полемику такие православные богословы, как Василий Анкирский, Евстафий Севастийский и Великие Каппадокийцы.

<sup>65</sup> Об этом см. *Simonetti M.* Nota sull'Ariano Candido // *Orpheus*, X (1963). P. 151-157; *Nautin P.* Candidus l'Arien // *L'homme devant Dieu: Mé-*

ности Бога, вследствие которой Он не может ни рождать, ни рождаться (1.4-11; 3.26-37)<sup>66</sup>; а также о том, что Слово Божие есть творение Божие, происшедшее по воле Божией из ничего (8.1-11; 10.4-11.8).

2. *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», 357–358 гг. (CPL 96 // PL T. 8. Col. 1019-1036; SC Vol. 68. P. 130-173 = CSEL Vol. 83.1. P. 15-48; *Locher*. P. 10-28), представляет собой ответное послание Викторина. Оно состоит из двух главных частей: в первой части обсуждается вопрос о том, что Сын Божий есть первое *Сущее* (ὄν), рожденное от *Предсущего* (πρόον) или даже *Не сущего* (μὴ ὄν) Бога Отца (2.10-16.27), во второй — что Он есть Слово Божие (Λόγος, 16.5-17; 17.1-23.10).

---

langes offerts au P. H. de Lubac (1964). T. I. P. 309-320; *Hadot*. Marius Victorinus. P. 272-275. Ж. Годфруа (*Godefroy J. Philostorge*. *Ecclesiastica Historia*. 1642. P. 319) предположил, что этот Кандид Арианин (Арриан?) является одним и тем же лицом с Кандидом (Κάντιδος), которого упоминает в своей *Церковной истории* Филосторгий и которого Аэтий назначил епископом Лидии, а вместе с ним назначил некоего *Арриана* (Ἀρριανός) епископом Ионии (Ecccl. Hist., VIII.2; 4). Однако весьма маловероятно, что этот Кандид мог быть другом Викторина (см. *Hadot*. Introduction // SC 68. P. 23, п. 23). Скорее можно предположить другое: сподвижники Аэтия, Кандид и Арриан (Ἀρριανός, а не «арианин», ἀρειανός), могли дать Викторину повод объединить их имена в своем вымышленном адресате. Возможно, этим объясняется встречающееся в рукописях разночтение: *Arrianus* – *Arianus* (см. выше). Терминология, используемая викториновым Кандидом, очень близка к богословской терминологии Викторина. Например, Кандид, так же как и Викторин, относит к Богу такие определения, как *unum et solum, esse, vivere, intellegere* (ср. 3.15-21); пользуется апофатическим методом, употребляет такие онтологические понятия, как *existentialitas, substantialitas, essentialitas* и др. (ср. 1.11-14). Введение вымышленного собеседника, по-видимому, было просто литературным приемом Викторина, который хотел сначала привести возможные доводы арианской партии, а затем опровергнуть их с православной стороны. В учении Кандида наблюдается определенное сходство с учением тогдашних ариан, особенно Аэтия и Евномия. См. *Hadot*. Introduction. P. 26-27; *Hadot*. Marius Victorinus. P. 273-275.

<sup>66</sup> Здесь и далее внутреннее деление глав в догматико-полемиических трактатах Викторина дается по изданию: *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité* // SC Vol. 68, Paris, 1960. Нумерация глав в этом издании совпадает с нумерацией в PL и в издании А. Лохера.

В конце Викторин опровергает арианские взгляды на тварность Сына Божия (24.1-30.26) и касается вопроса о Св. Духе, Который, согласно Викторину, находится в таком же отношении к Сыну, как Сын к Отцу (31.3-13).

3. *Candidi Ariani Epistola ad Marium Victorinum Rhetorem* («Послание Кандида Арианина к Марию Викторину ритору», 358 г. (CPL 681) // PL T. 8. Col. 1035-1040; SC Vol. 68. P. 176-183 = CSEL Vol. 83.1. P. 49-53; *Locher*. P. 29-32). Это второе послание Кандида Викторину, в котором после краткого обращения приводится латинский перевод послания Ария к своему последователю и лидеру ариан Евсевию Никомидийскому и послания Евсевия Никомидийского к еще одному вождю арианского движения — Павлину Тирскому (последнее лишь частично) для подтверждения того, что Сын Божий не рожден, а сотворен.

4. *Adversus Arium Liber primus <pars prima>* («Против Ария. Книга первая, <часть первая>»), другое название: *Marii Victorini ad Candidum de ὁμοουσίῳ*, «Книга Мария Викторина к Кандиду о единосущии», конец 358 – начало 359 г. (CPL 95) // PL T. 8. Col. 1039-1077; SC Vol. 68. P. 189-333 = CSEL 83.1. P. 54-277 (все 4-е книги); *Locher*. P. 32-83)<sup>67</sup>. Поводом к написанию этой книги, по видимому, послужили привезенные в Рим папой Либерием материалы Сирмийского собора 358 г., включавшие послание Василия, епископа Анкирского, *De ὁμοουσίῳ et ὁμοιουσίῳ* («О единосущии и подобосущии»). Книга Викторина состоит из четырех основных частей. После краткого вступления, в котором Викторин вновь обращается к своему другу Кандиду и обещает опровергнуть приведенные в его последнем послании доводы Ария и Евсевия<sup>68</sup>, в *первой части* книги (1.2.1-28.7) Викторин развивает доказательства Божественности Сына на основании свидетельств Св. Писания (Евангелия от Иоанна, других Евангелий, Посланий ап. Павла), подкрепляя их философскими аргументами. Затем, во *второй части* (1.28.8-32.15) Викторин опровергает учение *омиусиан*, в котором он видит измену Никейской вере (1.28.9-29.7).

---

<sup>67</sup> По свидетельству Иеронима, эта и последующие за ней три книги против Ария «были написаны в диалектической манере (*more dialectico*) и настолько темны [по содержанию], что их не понимает никто, кроме людей образованных» (*De vir. ill.*, 101).

<sup>68</sup> *Adv. Ar.*, 1.1.4-40.

Главным оппонентом Викторина в данной части книги является Василий Анкирский, послание которого Викторин цитирует семь раз (I.28.11; 28.12-15; 28.32-35; 29.2; 29.7-10; 30.5-6; 32.2). Здесь же Викторин дает определение понятиям *substantia* ('сущность') и *existentia* ('существование', см. I.30.18-30). В *третьей части* (I.32.16-43.34) Викторин доказывает единосущие Сына и Отца на основании тех имен Сына, которые использовали и омиусиане, и делает выводы против учения о подобосущии. После общего заключения, отсылающего к началу книги, о том, что рождение Сына не привносит в Бога изменения (I.43.35-43), в *четвертой части* (I.44.1-45.48) Викторин приводит анафематизмы против различных еретиков: патрипассиан, ариан, маркеллиан, фотиниан, василиан и других омиусиан. В конце Викторин приводит пространное исповедание веры (I.46.1-47.46). В целом основное содержание первой книги *Adversus Arium*, так же как и послания Викторина к Кандиду, сводится к утверждению Викторином единосущного соотношения между Божественным *бытием* (*esse* = Отец) и *действием* (*agere*, или *движением*, *moveri* = Сын). К старой аргументации здесь добавляется нечто новое: по мысли Викторина, имена Сына, признаваемые омиусианами, подразумевают определение Его как *движения* Божественного бытия (или сущности), которое ему единосущно<sup>69</sup>.

На этом первый цикл догматико-полемиических сочинений Викторина (так наз. *Opus ad Candidum*) завершается и в результате дискуссии с омиусианами приобретает новые формы. Следующий цикл богословских сочинений Викторина, состоящий из пяти трактатов, также представляет собой единое целое, на этот раз объединенное понятием 'единосущия' (*ὁμοούσιον*)<sup>70</sup>. Другими словами, в этих трактатах Викторин стремится логически обосновать, что такие выражения, как *Бог от Бога*, *Свет от Света* и др., с которыми были согласны тогда все богословские партии, подразумевают понятие 'единосущия'<sup>71</sup>. Как мы сказали, второй цикл состоит из пяти трактатов:

<sup>69</sup> См. *Hadot*. Introduction // SC 68. P. 41.

<sup>70</sup> См. *Hadot*. Marius Victorinus. P. 256.

<sup>71</sup> Об этом термине см. Adv. Ar., I.30.18-31.16; II.2.21-26; 10.4-20; III.1.16-36; IV.29.18-23.

5. *Adversus Arium Liber primus <pars secunda>* («Против Ария книга первая, <часть вторая>»), другое название: *Quod Trinitas ἁμοούσιος sit*, «О том, что Троица единосущна», 359 г. // PL T. 8. Col. 1077-1088; SC Vol. 68. P. 338-387; *Locher*. P. 84-99)<sup>72</sup>. Этот трактат представляет собой развернутый ответ на вопрос, поставленный в его первой фразе, начинающейся *ex abrupto*: «Дух, Слово (Λόγος), Ум, Премудрость, Сущность — все эти определения суть одно и то же, или же они отличаются друг от друга?»<sup>73</sup> Другими словами, каким образом следует различать среди Божественных имен общие и особенные? Для ответа на этот вопрос Викторин использует неоплатоническое представление о *тождестве в различии* (*identitas in alteritate*) и *различии в тождестве* (*alteritas in identitate*)<sup>74</sup>, встречающиеся у неоплатоников Порфирия и Сириана<sup>75</sup>. Трактат также состоит из четырех частей. В *первой* большой части трактата (I.49.1-53.31) Викторин дает определение этим пяти Божественным именам в свете отношений между Богом и Логосом (т. е. Отцом и Сыном). Во *второй части* (I.54.1-58.36) Викторин возвращается к основному вопросу о том, в каком смысле эти Божественные имена суть общие, а в каком — особенные, и вводит неоплатонические принципы *импликации* и *превалирования* одного аспекта над другим (I.54.9-12; 55.1-56.35, ср. I.20.13-16)<sup>76</sup>. В *третьей части* (I.59.1-29) делаются выводы о единосущии Св. Троицы, Которая имеет тождество по сущности, а различие — по действию. Наконец, в *последней, четвертой части* (I.60.1-64.30) Викторин обращается к человеческой душе как образу Логоса в Его Божественном бытии и к человеческому телу как образу Его Воплощения.

6. *Adversus Arium Liber secundus* («Против Ария книга вторая»), другое название: *Et graece et latine de ἁμοουσίῳ contra haereticos*, «По-гречески и по-латыни о единосущии против еретиков», конец 359 – начало 361 г. // PL T. 8. Col. 1088-1098; SC Vol.

---

<sup>72</sup> Во всех изданиях богословских трактатов Викторина нумерация глав второй части первой книги *Adversus Arium* начинается с главы 48.

<sup>73</sup> Adv. Ar., I.48.4-5.

<sup>74</sup> Ср. Adv. Ar., I.48.22-26.

<sup>75</sup> См. *Hadot*. Introduction // SC 68. P. 42.

<sup>76</sup> Ср. *Proclus*. Elem. theol., 101-103.

68. P. 390-431; *Locher*. P. 100-113). Эта книга представляет собой дискуссию с *омиями* (*ὁμοιοι*, «подобниками»), которые в то время одержали верх над омиусианами на соборах в Аримине и Селевкии (359 г.). Они утверждали, что Сын просто *подобен* (*ὁμοιος*) Отцу, и отрицали, что можно применять к Богу термин *οὐσία* («сущность») и его производные. После небольшого вступления, в котором идет речь об отличии православного вероучения от еретического и кратко объясняется значение термина *ὁμοούσιος*<sup>77</sup>, Викторин переходит к подробной защите терминов *οὐσία* и *ὁμοούσιος* (II.3.1-12.19). Он объясняет содержание каждого из этих терминов и выясняет особенности употребления термина *οὐσία* и его производных в Св. Писании. При этом он опирается на различие в греческом языке между *οὐσία* и *ὑπόστασις*, которое отсутствовало в латинском переводе Св. Писания, где оба эти термина без различия переводились как *substantia*, в то время как, согласно Викторину, этот латинский термин соответствует греч. *οὐσία* и означает просто *esse*, «бытие», а термин *ὑπόστασις* соответствует лат. *subsistentia* и означает *esse formatum*, «оформленное бытие» (II.4.1-6.19). Здесь же Викторин переводит на латынь термин *ὁμοούσιος* как *consubstantialis*, или *simul substantialis*, что означает *eadem substantia esse*, «быть одной и той же сущности» (II.10.28; 12.22)<sup>78</sup>. Заканчивается книга кратким исповеданием веры (II.12.20-37).

7. *Adversus Arium Liber tertius* («Против Ария книга третья», другое название: *De ὁμοουσίῳ*, «О единосущии», 362 г. // PL T. 8. Col. 1098-1113; SC Vol. 68. P. 436-497; *Locher*. P. 114-134). Написанная в изменившейся политической обстановке, эта книга уже не имеет той полемической направленности, которая свойственна предыдущим книгам Викторина, но является *главным догматическим трактатом* Викторина, в котором он соединил глубину платиновской метафизики с богатством библейского богословия свт. Афанасия Великого (с посланием которого к *Антиохийцам* (*Tomus ad Antiochenos*) он был знаком)<sup>79</sup>. В этой книге после краткого резюме предыдущих книг, сводящегося к учению о ду-

<sup>77</sup> Adv. Ar., II.1.1-2.55.

<sup>78</sup> Ср. De homoousio recipiendo, 2.30, 4.14.

<sup>79</sup> См. *Hadot*. Introduction // SC 68. P. 53, 55.

ше как образе Логоса, Который Сам есть совершенный *Образ Отца*<sup>80</sup>, Викторин рассуждает не только о единосущии Отца и Сына как Божественного *бытия и движения* (III.2.12-4.5), что составляло основное содержание предыдущих книг, но и о единосущии всей Св. Троицы как Божественной триады *бытие – жизнь – мышление* (III.4.6-17.9). Таким образом, единосущие Отца и Сына никоим образом не подразумевает отделения от Них Св. Духа (III.17.12). В заключительной части Викторин говорит о Троице как двух парах: Отец – Сын, Сын – Св. Дух (III.17.10-18.18)<sup>81</sup>, а также об икономической деятельности Св. Духа (III.18.18-28).

8. *Adversus Arium Liber quartus* («Против Ария книга четвертая», другое название: *De ὁμοουσίᾳ*, «О единосущии», 362 г. // PL T. 8. Col. 1114-1138; SC Vol. 68. P. 502-603; *Locher*. P. 135-167). Так же как и предыдущая, эта книга является догматическим трактатом, в котором, за небольшим исключением, практически отсутствует полемический элемент<sup>82</sup>. Ее содержание, скорее всего, определяется желанием Викторина добиться большей философской точности выражений: следует различать *vivere* как глагол, обозначающий *действие* (actus), и *vita* как существительное, обозначающее *образ* (forma) этого действия. Поэтому в *первой* части Викторин рассуждает о Сыне как *жизни*, являющейся единосущной формой Отца как жизненного *акта*<sup>83</sup>, а также кратко останавливается на соотношении Сына и Св. Духа в этом процессе, в основном повторяя то, что было сказано в предыдущей книге (IV.16.1-18.44). Во *второй* части, после резюме того, что было сказано в первой (IV.18.45-59), он показывает то же самое на основе понятий *intellegere* и *intelligentia* (IV.18.59-32.13). При этом Викторин прибегает к философскому понятию *самопознания* (se ipsum intellegere) для более точного определения акта рождения Сына от Отца как происхождения *внешнего мышления* (foris intelligentia) от *внутреннего мышления* (intus intelligentia), или

---

<sup>80</sup> Adv. Ar., III.1.4-2.11.

<sup>81</sup> Ср. III.7.5-8.

<sup>82</sup> Критику омиев см. в Adv. Ar., IV.4.10-14; ариан в целом — в IV.14.1-35; Маркелла и Фотина — в IV.32.14-33.35.

<sup>83</sup> Adv. Ar., IV.1.1-15.32.

как мышления, мыслящего само мышление (*ipsa intellegentia intellegit quod sit intellegentia*, IV.27.1-29.23). Кроме того, Викторин затрагивает здесь вопрос Боговоплощения (IV.7.1-22; 32.14-33.25). Заканчивается книга исповеданием единосущия Св. Троицы (IV.33.26-45).

9. *De homoousio recipiendo* («О необходимости принятия 'единосущия'»), конец 363 г. (CPL 97) // PL T. 8. Col. 1137-1142; SC Vol. 68. P. 606-617 = CSEL Vol. 83.1. P. 278-284; *Locher*. P. 167-171). Этот небольшой трактат написан на волне проникнейских настроений и реакции на решения арианских соборов в Аримине и Селевкии, наступившей в Церкви в результате религиозной политики императора Юлиана Отступника. Трактат адресован тем, кто был введен в заблуждение Валентом и Урсакием и находился под влиянием богословия *омиев*. Он представляет собой краткое резюме второй книги Викторина «Против Ария».

10. Наконец, последний цикл догматических сочинений Викторина составляют *Hymni de Trinitate* (Три «Гимна о Св. Троице», написаны в 355–359 гг.<sup>84</sup> или 363 г.<sup>85</sup> (CPL 99) // PL T. 8. Col. 1139-1146; SC Vol. 68. P. 620-653 = CSEL Vol. 83.1. P. 285-305; *Locher*. P. 172-186), известные под общим названием *Liber de Trinitate* («Книга о Св. Троице») <sup>86</sup>:

*Первый* гимн по своему содержанию и структуре близок к третьей книге «Против Ария» и посвящен осмыслению тайны Св. Троицы в философских терминах *пребывания – исхождения – возвращения* (*quietus – progressus – regressus*) Божественной сущности к самой себе (см. 1-6; 74-78), а также *Таинству Христа* (*Christus mysterium*, 3, 68). По жанру он напоминает *ἱερός λόγος* («священное слово») <sup>87</sup>.

*Второй* и самый краткий гимн, который в рукописной традиции и по хронологии идет первым, был составлен, по-видимому, сразу после обращения Викторина в христианство <sup>88</sup>. Несмотря на то, что роль рефрена в нем играет литургическая молитва *Miserere*

<sup>84</sup> См. *Hadot*. Marius Victorinus. P. 281-282, 302.

<sup>85</sup> См. *Hadot*. Introduction // SC 68. P. 59.

<sup>86</sup> См. *Hadot*. Marius Victorinus. P. 256, 280-282.

<sup>87</sup> См. *Hadot*. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P. 457-460.

<sup>88</sup> См. *Hymn*. II.38. См. также *Hadot*. Marius Victorinus. P. 281.



*Domine! Miserere Christe!* (от греч. *Κύριε ἐλέησον, Χριστέ ἐλέησον* 'Помилуй, Господи! Помилуй, Христе!'), он представляет собой личную молитву Викторина, имеющую своим источником веру в единосущие Отца и Сына. В этом гимне имеются явные параллели с 1-м и 2-м Гимнами Синезия Киренского.

Третий и самый большой гимн в качестве рефрена имеет слова *O beata Trinitas*, которые созвучны последним словам первого гимна: *Haec est beata Trinitas*. В первой части Викторин говорит о личных именах Св. Троицы (1-150); во второй — их единстве как сущности — формы — понятия (*substantia — forma — potio*, 151-251); в третьей — о Боговоплощении (252-269). Заканчивается гимн общей молитвой ко Св. Троице (270-285).

(2) Экзегетические сочинения Викторина, написанные после 363 г., представляют собой *Толкования Посланий св. апостола Павла* (*Commentarii in Epistulas Pauli*, CPL 98) к *Галатам* (ad Galatas, в двух книгах // PL T. 8. Col. 1145-1198; *Locher*. P. 1-71), *Филиппийцам* (ad Philippenses // PL T. 8. Col. 1197-1236; *Locher*. P. 72-122) и *Ефессянам* (ad Ephesios, в двух книгах // PL T. 8. Col. 1235-1294; *Locher*. P. 123-207)<sup>89</sup>. Вероятно, Викторин составил также толкования на *Послания к Римлянам*<sup>90</sup> и *Коринфянам*<sup>91</sup>, которые не сохранились. Это были первые латинские толкования Посланий ап. Павла. В рукописях толкований Викторина встречается немало лакун<sup>92</sup>. Метод толкования, использованный Вик-

<sup>89</sup> Ср. *Иероним*. De vir. ill., 101. Порядок написания толкований в рукописной традиции и, по-видимому, по хронологии был таков: к Ефессянам, Галатам и Филиппийцам. См. *Hadot*. Marius Victorinus. P. 287-288. Поскольку комментарии Викторина на послания ап. Павла к Ефессянам, Галатам и Филиппийцам не имеют особого внутреннего деления, кроме глав и стихов самих посланий, здесь и далее для удобства мы даем ссылки не на страницы новых критических изданий *A. Лохера* (*Marius Victorinus. Commentarii in Apostolum* / Ed. A. Locher. Leipzig, 1972) и *Ф. Гопу* (*Marii Victorini Opera. Pars II. Commentarii in Epistulas Pauli ad Ephesios, ad Galatas, ad Philippenses* / Ed. F. Gori // CSEL Vol. 83.2. Vindobonae, 1986), а на колонки *Патрологии* Миня. При этом латинский текст комментария мы по возможности сверяли с новыми изданиями.

<sup>90</sup> См. *Com. Galat.*, 5.8. Col. 1190B, а также свидетельство Псевдо-Амвросия (Амвросиаста, *Com. Rom.* // PL T. 17. Col. 96C).

<sup>91</sup> См. *Com. Galat.*, 6.14. Col. 1196C; *Com. Eph.*, 4.12. Col. 1275B; 4.10. Col. 1274B; см. также *Hadot*. Marius Victorinus. P. 287.

<sup>92</sup> См. *Hadot*. Marius Victorinus. P. 287.

торином, отличается от традиционного, и его можно назвать *риторико-философским*. Сначала Викторин выясняет общий замысел апостола в каждом послании (*intentio auctoris*) и в начале своего толкования приводит краткое содержание всего послания (*summa epistolae*), а затем излагает смысл каждого стиха в отдельности. Для выяснения смысла текста Викторин нередко прибегает к сопоставлению разных латинских переводов и сравнению их с греческим оригиналом. По ходу толкования он разбирает особенности различных жанров, встречающихся в посланиях, таких как *narratio* («повествование»), *exhortatio* («побуждение»), *admonitio* («увещевание»), переход от рода (*genus*) к виду (*species*), *attributa personae* («личные качества» автора) и др. Хотя, по его собственному признанию, в своих толкованиях Викторин стремился к простоте (*commentatio simplex*), к «простому изложению слов» (*simplex expositio verborum*), тем не менее его толкования очень часто далеки от буквального смысла и отличаются абстрактно-философским характером. Встречающиеся в Посланиях ап. Павла различные образы, такие как «десница Божия», он переводит на философский язык, тем самым значительно искажая мысль автора. Викторин практически не применяет метод типологии и аллегории<sup>93</sup>. Основные богословские темы толкований Викторина — это соотношение закона и благодати, оправдание через веру (*per fidem*), Таинство Христа и Св. Троицы<sup>94</sup>.

#### iv. Спорные и подложные сочинения

Викторину также приписывается целый ряд сочинений по грамматике, риторике и богословию, которые на самом деле ему не принадлежат, или установить точную принадлежность которых не удалось. Из *грамматико-риторических* сочинений следует указать *De ratione metrorum* («О принципах стихотворных размеров»), *De finalibus metrorum* («Об окончаниях стихотворных размеров»), или *De hexametro versu sive heroico* «О гекзаметриче-

<sup>93</sup> Более подробно о методе толкования, которым пользуется Викторин, см. *Hadot. Marius Victorinus*. P. 289-292.

<sup>94</sup> Особенно *Com. Philip.*, 2.6. Col. 1207BC, см. *Hadot. Marius Victorinus*. P. 292-301.

ском или героическом стихе»)<sup>95</sup>, *De metrica institutione* («Наставления в метрическом искусстве»)<sup>96</sup>, а также фрагмент *De soloecismo et barbarismo* («О солецизмах и варваризмах»)<sup>97</sup>. Из богословских сочинений, которые в рукописной традиции иногда присоединялись к другим сочинениям Викторина, но резко отличаются от них по стилю и содержанию<sup>98</sup>, следует назвать два сочинения, возможно, принадлежащие автору III века епископу Викторину Петавскому: *Ad Justinum Manichaeum* («К Иустину-манихею»)<sup>99</sup> и *De verbis Scripturae: Factum est vespere, et factum est mane dies unus* («О словах Писания: И был вечер, и было утро, день один»)<sup>100</sup>; а также трактат *De physicis* («О природе»)<sup>101</sup>, написанный каким-то неизвестным автором, возможно, африканского происхождения<sup>102</sup>.

Таким образом, в результате нашего исследования жизни и учено-литературной деятельности Мария Викторина можно сделать вывод, что он прошел сложный жизненный путь от языческого ратора и философа, враждебного христианству, до полноценного христианского богослова и поэта. Этот факт также подтверждают все его многочисленные сочинения, разделяющиеся на две большие группы — языческие и христианские. Более того, как мы показали, при написании своих богословских трактатов Викторин опирался на свои знания и умения, приобретенные им в бытность языческим ритором и философом. Более точно определить степень влияния на Викторина того или иного философского или богословского учения позволит нам исследование источников философско-богословской системы Викторина.

---

<sup>95</sup> Ibid. P. 70-72.

<sup>96</sup> Издание: Keil H. Grammatici latini. Leipzig, 1874. T. VI. P. 206-215.

<sup>97</sup> Издание: Niedermann M. Consentii Ars de barbarismis et metaplasms. Neuchtel, 1937. P. 32-37.

<sup>98</sup> См. Hadot. Marius Victorinus. P. 303.

<sup>99</sup> PL T. 8. Col. 999-1010.

<sup>100</sup> PL T. 8. Col. 1009-1014.

<sup>101</sup> PL T. 8. Col. 1295-1310.

<sup>102</sup> См. Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. T. III. P. 399.

## ГЛАВА III

# ИСТОЧНИКИ ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОГО УЧЕНИЯ МАРИЯ ВИКТОРИНА

Источники философско-богословского учения Мария Викторина чрезвычайно разнообразны; при этом их можно разделить на две большие группы: *философские* и *богословские*. Ниже мы подробно рассмотрим тех авторов и те сочинения, которые оказали непосредственное влияние на философско-богословские взгляды Викторина, и лишь мимоходом коснемся остальных.

1. *Философские источники*. Среди них можно выделить два основных: *аристотелизм* и *платонизм*, причем последний представлен сочинениями как самого Платона, так и средних платоников и особенно неоплатоников.

1.1. *Аристотелизм*. О влиянии на мысль Викторина аристотелевской логики, переосмысленной в стоической (*Цицерон*) и неоплатонической (*Порфирий*) традиции, свидетельствуют прежде всего сделанные им переводы и комментарии логических трактатов Аристотеля, Цицерона и Порфирия, о которых шла речь в предыдущей главе. Из аристотелевской системы Викторин в своем философско-богословском учении пользуется категориями (*substantia* ‘сущность’, *qualitas* ‘качество’, *quantitas* ‘количество’, *relatio, ad aliquid* ‘отношение’, *locus* ‘место’, *tempus* ‘время’ и др.), предикабиями (*genus* ‘род’, *species* ‘вид’, *accidens* ‘приходящее’), онтологическими бинарными оппозициями (форма – материя, возможность – действительность), умозаключениями (силлогизм, индукция, аналогия). Однако в своей метафизике Викторин переосмысливает многие из этих аристотелевских категорий и понятий в неоплатоническом духе или просто подменяет их платоническими категориями умопостигаемого мира (такими как *unum* ‘единое’, *ens* ‘сущее’, *quietus* ‘покой’, *motus* ‘движение’, *identitas* ‘тождество’, *alteritas* ‘различие’). Равным образом и умозаключения Викторина часто следуют иной логике,

нежели аристотелевская, и в качестве основания имеют не только логические аксиомы, такие как закон тождества, но и неоплатонические представления о единстве в многообразии, импликации, превалировании и т. п.

1.2. *Платонизм.* Как было отмечено выше, платоническая философия была известна Викторину как в ее древнем, так и в среднем и новом виде.

1.2.1. *Древний платонизм* у Викторина представлен главным образом в лице самого основателя школы — Платона. Хотя в своих богословских сочинениях Викторин лишь однажды упоминает Платона по имени (в связи с теорией идей)<sup>1</sup>, весь дух его философско-богословской системы, безусловно, является платоновским, отмеченным особым вниманием к душе и умственному познанию. В богословских трактатах Викторина встречаются многочисленные аллюзии и даже прямые цитаты из таких диалогов Платона, как *Федон*, *Федр*, *Пир*, *Парменид*, *Софист*, *Филеб*, *Государство*, *Тимей*, *Законы*<sup>2</sup>. К Платону восходят такие важные положения философско-богословской системы Викторина, как учение о бестелесности и духовности Бога, о мире идей и его высших родах (бытие, тождество, различие, покой, движение, а также жизнь и мышление), о мировой душе, о бесформенной и непознаваемой материи, о предсуществовании частных душ, их грехопадении как воплощении, о возврате душ в умопостигаемый мир и др. Вместе с тем следует отметить, что Викторин воспринял эти положения платоновской философии не всегда непосредственно от ее создателя Платона, но чаще через посредство позднейших платоников.

1.2.2. *Средний платонизм.* Из средних платоников, оказавших влияние на мысль Викторина, можно указать прежде всего Нумения Апамейского, Алкиноя, Апулея из Мадауры, Плутарха Херонейского и корпус текстов, известных под названием *Халдейские оракулы* (II в. по Р. Х.)<sup>3</sup>. У Нумения Викторин мог заимствовать учение о двух Богах: первом — простом, пребывающем в самом себе и в покое, и втором — находящемся в движении и

---

<sup>1</sup> См. Adv. Ar., IV.5.31.

<sup>2</sup> См. *Индекс авторов* в SC 69. P. 1141-1143.

<sup>3</sup> См. *Oracles chaldaïques*. Ed. É. des Places. Paris, 1971. P. 66-121.

воздействующем на материю и чувственный мир<sup>4</sup>. Еще один общий пункт у Нумения и Викторина — это учение об одновременном тождестве и различии, имеющих место в умопостигаемом мире<sup>5</sup>. Похожее различие двух Умов — деятельного (надкосмического) и пассивного (космического) — мы встречаем и в *Учебнике платоновской философии* (*Ἐπιτομή*), приписываемом платонику II в. Алкиною<sup>6</sup>. Кроме того, оттуда же или от Плутарха<sup>7</sup> и Апулея<sup>8</sup> Викторин мог заимствовать учение о демонах, обитающих в материальных стихиях, особенно в воздухе, и даже имеющих воздушную природу. Из *Халдейских оракулов* Викторин заимствовал триаду: *Отец – Сила – Ум*<sup>9</sup>, отождествив ее вслед за Порфирием с платиновской триадой: *бытие – жизнь – мышление*<sup>10</sup>. По отношению к Сыну Божию Викторин также использует встречающееся в *Халдейских оракулах* выражение: *voûs patrikós* («отеческий Ум»)<sup>11</sup>, которое впоследствии использовал и Августин<sup>12</sup>. Возможно, что Викторин был знаком и с комментарием Порфирия на *Халдейские оракулы*<sup>13</sup>.

1.2.3. *Неоплатонизм.* Особенное влияние на христианскую метафизику Викторина оказала *неоплатоническая философия*. Наибольшее влияние на Викторина оказал основатель неоплатонизма *Плотин*, что признавало большинство исследователей творчества Викторина — С. Гор, Г. Гайгер, П. Монсо, Э. Бенц, П. Анри, П. Сежурнэ и другие<sup>14</sup>. В самом деле, в богословских и экзегетических трактатах Викторина встречаются многочисленные заимствования и даже прямые цитаты из платиновских *Эн-*

<sup>4</sup> Нумений. *Fragm.* 11.11-20; 15.2-10. См. *Hadot. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P. 483.*

<sup>5</sup> Нумений. *Fragm.* 41.8-9.

<sup>6</sup> Алкиной. *Epit.*, 10.2-3.

<sup>7</sup> См. *Плутарх. De defect.*, 416с; *De fac.*, 944 cd.

<sup>8</sup> См. *Апулей. De Plat.*, I.11; ср. *De deo Socr.*, 6-9; 13.

<sup>9</sup> *Orac. Chald.*, 3.1-4.1

<sup>10</sup> См. *Hadot. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P. 482-483.*

<sup>11</sup> *Orac. Chald.*, 38.1; *Викторин. De gen.*, 1.6.

<sup>12</sup> *De civ. Dei*, X.28. См. также *Theiler W. Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios. Halle, 1942. S. 8, n. 2.*

<sup>13</sup> *Thailer. S. 13, n. 2; S. 14. n. 4; S. 18, n. 2; S. 19. n. 5; S. 29, n. 1.*

<sup>14</sup> Подробнее см. выше в главе I.

неад<sup>15</sup>. Более того, у Викторина обнаруживаются практически все основные элементы философской системы Плотина: учение о непознаваемом и вышебытийном Едином, об Уме, мировой Душе, пананимизм, учение о космических духах-умах, демонах, бескачественной и безжизненной материи, о предсуществовании душ, их отпадении от умопостигаемого мира и последующем возврате в него через отрешение от материального мира и очищение от телесных страстей, о конечном одухотворении душ и др. Наиболее существенные компоненты платиновской философии в системе Викторина можно свести к следующим<sup>16</sup>. Во-первых, это представление о Боге как порождающем Самого Себя и желающем Самого Себя, что составляет основную тему второй части трактата VI.8 платиновских *Эннеад*: *ὑποστῆσας ἑαυτὸν* («наделивший бытием Самого Себя»). В тринитарном учении Викторина это одно из основных положений, поскольку он рассматривает Бога как самопорождающую и самоопределяющуюся Силу. Бог для него — это «мысленно саморазвертывающееся абсолютное Бытие», понимаемое по аналогии процесса самосознания<sup>17</sup>. Во-вторых, это «умопостигаемая триада»: *бытие – жизнь – мышление*, которая встречается у Плотина, но никогда не применяется к Единому и Абсолюту. У Плотина она характеризует или три формальных аспекта действия сущностей высшего уровня на низших уровнях<sup>18</sup>, или три различных аспекта Ума (*ὄν, ζῶον, νοῦς* 'сущее – живущее – мыслящее'<sup>19</sup>, или *ὄν, νοῦς, ζῶον* 'сущее – мыслящее – живущее'<sup>20</sup>), а у Викторина — три Божественные

<sup>15</sup> См. Enn., III.5.9 = Adv. Ar., IV.5; Enn., III.8.9 = Adv. Ar., I.49; Enn., IV.4 = Com. Galat., IV.3. Col. 1175B; Enn., V.1.6 = Adv. Ar., IV.21; Enn., V.2.1 = Adv. Ar., IV.22.8; Enn., VI.3 = Adv. Ar., I.30. См. Henry P. Plotin et l'Occident. P. 44-62, 94, 224, 228-231; см. также *Séjourné P. Victorinus Afer // DTC T. 15. Col. 2890; 2896*. По мнению П. Адо, прямая цитата из Enn., V.2.1.1-2 (= Adv. Ar., IV.22.8) у Викторина приведена в несколько измененном виде, который можно объяснить влиянием Порфирия. См. *Hadot. Marius Victorinus. P. 203*.

<sup>16</sup> См. Henry P. The «Adversus Arium» of Marius Victorinus. P. 45-48.

<sup>17</sup> См. Benz. Marius Victorinus. S. 232.

<sup>18</sup> Ср. Enn., I.6.7.

<sup>19</sup> Enn., V.4.2.44; VI.6.18.35.

<sup>20</sup> Enn., VI.6.15.2.

Ипостаси — Отца, Сына и Св. Духа. В-третьих, это представление о вселенной, изливающейся от Единого в процессе постепенного умаления совершенства и вновь возвращающейся к нему, подобно отливу и приливу. Викторин понимает эту «приливоотливную структуру» всего физического и духовного бытия как отражающую бытие самого Бога, которое, правда, исключает какое-либо умаление совершенства и временное протяжение. В-четвертых, это учение о *διπλή ἐνέργεια* 'двойном действии', составляющее существенную часть платиновского механизма эманации. Подобный процесс мы встречаем у Викторина<sup>21</sup>. В-пятых, к этому можно добавить, что рождение Сына как *Формы* в учении Викторина объясняется с помощью того же механизма, что и происхождение Ума от Единого в учении Плотина. Как у Плотина Единое есть объект мышления Ума<sup>22</sup>, так и у Викторина Отец есть объект познания Сына<sup>23</sup>. В-шестых, еще одна характерная черта учения Плотина, встречающаяся у Викторина, — это тождество воли и знания, поскольку всякое знание есть стремление к своему объекту, желание его<sup>24</sup>. В-седьмых, Викторин использует излюбленный платиновский образ центра окружности, ее радиусов и периферии, в применении к Св. Троице<sup>25</sup>. Влияние Плотина на важнейшие положения философско-богословского учения Викторина мы рассмотрим более подробно в следующей главе.

Другим неоплатоником, влияние которого на Викторина было неоспоримо доказано такими исследователями, как Г. Гайгер, У. Тайлер и П. Адо<sup>26</sup>, был ученик Плотина *Порфирий*. Особенно следует отметить параллели между богословскими трактатами Викторина и неоплатоническим комментарием на платоновский *Парменид*, который П. Адо приписывает Порфирию<sup>27</sup>. Более то-

<sup>21</sup> См. Adv. Ar., I.12. См. также Henry. The «Adversus Arium». P. 46.

<sup>22</sup> Ср. Enn., V.4.2.

<sup>23</sup> Ср. Com. Galat., 2. Col. 1179AB.

<sup>24</sup> Ср. Enn., VI.8.6.36.

<sup>25</sup> См. Adv. Ar., I.6.

<sup>26</sup> Подробнее см. выше в главе I.

<sup>27</sup> См. Hadot. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P. 102-146; Vol. II. P. 64-112.

В последнее время появился ряд исследований, в которых делается попытка доказать, что данный *Комментарий на Парменид* относится к доплотиновскому периоду и принадлежит кому-то из школы средних платоников —



го, по мнению Адо, который в этом пункте расходится с большинством исследователей, платонизм Викторина в целом не был платиновским<sup>28</sup>, поскольку Викторин поставил на службу христианскому тринитарному богословию концептуальные структуры философии Порфирия<sup>29</sup>. Влияние Порфирия на Викторина сказывается большей частью в терминологии, поскольку многие термины, которые часто использует Викторин, свойственны не Плотину, а именно Порфирию и *Халдейским оракулам*, которые тот комментировал. В частности, речь идет о таких терминах, как: τὸ μὴ ὄν super τὸ ὄν («не сущее выше сущего»)<sup>30</sup>, что точно соответствует выражению Порфирия: τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν («не сущее, которое выше сущего»)<sup>31</sup>; а также αὐτόγονος («самопорожденный»)<sup>32</sup>, что соответствует выражению Порфирия: αὐτογέννητος καὶ αὐτοπάτωρ («самопорожденный и самоотец»)<sup>33</sup> и служит для выражения самопроизвольного рождения Ума от Бога<sup>34</sup>. Следует отметить также введенное Порфирием под влиянием Нумения и усвоенное Викториним различие *двух стадий* бытия Ума: одной — трансцендентной, в которой Ум тождествен Единому, а второй — раскрывающейся, в которой Ум отличается от Единого; другими словами, речь идет о различии между покоем, в котором жизнь и мышление тождественны бытию, и движением, в котором они возникают и рождаются благодаря

---

Крония или Нумения (см. *Corrigan K. Platonism and Gnosticism. The Anonymous Commentary on the Parmenides: Middle or Neoplatonic? // Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts / Ed. J. D. Turner, R. Majercik. Atlanta, 2000. P. 141-177; Turner J. D. Gnosticism and Platonism the Platonizing Sethian Texts from Nag Hammadi in Their Relation to Later Platonic Literature*). Но поскольку приводимые в пользу этой гипотезы доводы нам кажутся менее убедительными, чем доводы П. Адо, далее в нашем исследовании мы будем придерживаться рабочей гипотезы, что автором данного *Комментария* был Порфирий.

<sup>28</sup> *Hadot. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P. 79-143; Idem. Marius Victorinus. P. 203.*

<sup>29</sup> *Hadot. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P. 481.*

<sup>30</sup> *Викторин. De gen., 14.1.*

<sup>31</sup> *Порфирий. Sent., 26.10-11.*

<sup>32</sup> *Викторин. Adv. Ar., III.17.15-17; De gen., 22.11-12.*

<sup>33</sup> *Порфирий. Hist. phil., 18.8-12.*

<sup>34</sup> См. *Theiler W. Compte rendu de E. Benz: Marius Victorinus // Gnomon, X (1934). P. 495-496.*

своему собственному движению, образуя вторую ипостась<sup>35</sup>. Кроме того, в отличие от Плотина Порфирий, а вслед за ним и Викторин отождествляют Единое с *Бытием*. Первое Единое становится *Идеей* второго Единого, его *предсуществованием*, его *бытием*, и поскольку второе Единое есть *Сущее*, первое Единое становится абсолютным *Бытием*, понимаемым как *чистый акт*, порождающий форму<sup>36</sup>. У Порфирия, а затем у Марии Викторина это абсолютное Бытие представляет собой максимальную деятельность, простоту и неопределенность<sup>37</sup>. Раскрытие этого простого и неопределенного Бытия происходит в триадической форме согласно трем моментам: *пребывание – исхождение – возвращение*, которые соотносятся с другой порфириевской триадой: *бытие – жизнь – мышление*. Эти моменты перехода от Бытия к Сущему, от существования к сущности, внутренне присущи друг другу и отличаются друг от друга только благодаря преобладанию одного аспекта над другими. Вместе с тем все они внутренне включают друг друга и поэтому тождественны друг другу. Кроме того, рождение Сущего от Бытия есть лишь проявление уже предсуществовавшей реальности, поэтому оно есть *самопорождение*<sup>38</sup>.

2. *Богословские источники*. Среди них прежде всего следует указать *Священное Писание* (Ветхий и Новый Завет) и *Священное Предание* (определения церковных соборов и мнения авторитетных Отцов Церкви и церковных писателей).

2.1. *Священное Писание*. В своих богословских сочинениях Марий Викторин очень часто цитирует Священное Писание (*sacra / sancta scriptura, sacra lectio*)<sup>39</sup>. Из Ветхого Завета (*vetus scriptura*) он цитирует следующие книги: *Бытие, Исход, Второзаконие, Псалмы, Притчи, Премудрость Иисуса, сына Сирахова, пророков Исаию, Иеремию и Иезекииля*. Но особенно часто Викторин цитирует Новый Завет (*euangelia et apostolus*), с которым он был знаком гораздо лучше: *Евангелие от Матфея, Марка, Луки, Иоанна* (последнее чаще других), *Деяния Апостолов, Послания*

<sup>35</sup> *Hadot. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P. 483.*

<sup>36</sup> *Ibid. P. 484.*

<sup>37</sup> *Ibid. P. 488-489.*

<sup>38</sup> *Ibid. P. 484-485.*

<sup>39</sup> *Викторин. Adv. Ar., I.28.1; I.29.5; I.46.18; II.3.1; II.12.1 и др.*

апостола Павла к Римлянам, Коринфянам (первое и второе), Галатам, Ефесянам, Филиппийцам, Колоссянам, Фессалоникийцам (только второе), Тимофею (первое и второе), Филимону, Евреям, первое Послание и Откровение апостола Иоанна Богослова. Как мы уже сказали выше в главе II, Викторин был одним из первых латинских богословов, кто написал специальные толкования на Послания ап. Павла к Римлянам, Коринфянам, Галатам, Ефесянам и Филиппийцам, тем самым положив начало долгой традиции. Как и большинство христианских богословов, в своих богословских рассуждениях Викторин часто либо отталкивается от какого-либо выражения Св. Писания (например, Ин 1:1-3), либо приводит цитаты из него в подтверждение той или иной своей мысли.

«Пусть никто, хульно мысля, не утверждает, что это мое собственное учение (*meum dogma*)! — восклицает Викторин. — Ведь все и говорится [нами] и есть из Священного Писания»<sup>40</sup>.

При этом Викторин все время стремится согласовать данные Св. Писания с философией, хотя это ему не всегда удается.

2.2. *Священное Предание и христианские богословы II–IV вв.* Церковные источники богословия Викторина разнообразны; при этом их можно разделить на два основных: во-первых, вероопределения церковных соборов и, во-вторых, мнения авторитетных христианских богословов II–IV вв.

Прежде всего на богословие Викторина оказали значительное влияние *вероопределения* различных церковных соборов, проводившихся в период между 325–359 гг. На первое место, безусловно, следует поставить I Вселенский собор, проходивший в Никее в 325 г., и его символ веры, пространные цитаты из которого встречаются во второй книге трактата Викторина *Против Ария*<sup>41</sup>, а основной его термин — *ὁμοούσιος* ‘единосущный’ — встречается в его богословских сочинениях десятки раз<sup>42</sup>. Помимо символа Никейского Собора в трактатах Викторина можно обнаружить следы исповеданий веры и анафематизмов, состав-

<sup>40</sup> Adv. Ar., I.46.17-19.

<sup>41</sup> Adv. Ar., II.10.5-20; 10.34-46; 12.33-34.

<sup>42</sup> См. *Индекс основных понятий* в SC 69. P. 1117.

ленных на других церковных соборах: Антиохийском соборе 341 г., Сирмийских соборах 351, 357, 358 и 359 гг., Анкирском соборе 358 г., соборов 359 г. в Римини и Селевкии. Особенно важную роль в формировании богословского учения Викторина сыграла Антиохийская формула 341 г., включавшая список имен Сына, которым руководствовался Викторин при написании отдельных частей первой и четвертой книг своего трактата *Против Ария*<sup>43</sup>. Ею же пользовался Викторин при составлении своего исповедания веры в 47-й главе первой книги трактата *Против Ария*<sup>44</sup>. Из всех этих документов Викторин черпал сведения о различных церковных партиях и движениях своего времени, в частности об учении Ария и ариан<sup>45</sup>, Маркелла Анкирского и Фотина<sup>46</sup>.

Переходя к авторитетным христианским богословам, из ранних авторов прежде всего следует упомянуть свт. Иринея Лионского, западного богослова II в., происходившего из Малой Азии. Хотя тринитарное учение Иринея по своей сути совершенно иное и в чем-то даже противоположное учению Викторина<sup>47</sup>, он предвосхищает учение Викторина об Отце как неограниченном Начале и о Сыне как Его определении или «мере» (*mensura*):

«Сам неизмеримый Отец принял меру в Сыне, ибо мера Отца есть Сын, потому что Он объемлет Его»<sup>48</sup>.

Как и Викторин, Ириной отождествляет Премудрость не с Сыном, а со Святым Духом<sup>49</sup>. Помимо тринитарного учения между Иринеем и Викторином есть параллели и в других областях. Так, подобно Викторину, Ириной полагает, что человек был создан по образу Логоса, каковой образ он сохранил и после грехопаде-

<sup>43</sup> См. Adv. Ar., I.33.1-43.4 и IV.29.18-23.

<sup>44</sup> Adv. Ar., I.47.1-48.

<sup>45</sup> См. Adv. Ar., I.3.12; 19.57; 23.5-6; 28.37; 45.33-34 и др.

<sup>46</sup> См. Adv. Ar., I.10.9; 18.57; 21.33; 22.21; 23.1; 28.39-40; 45.7-11; II.2.16.

<sup>47</sup> См., например, Adv. haer., II.13.2-5.

<sup>48</sup> *Иринея*. Adv. haer., IV.4.2; *Викторин*. Adv. Ar., IV.30.2-6; 30.28-29; 20.21-24.

<sup>49</sup> *Иринея*. Adv. haer., IV.20.3; *Викторин*. Adv. Ar., 51.15-28; 56.21-24; 58.1-3. Премудрость Божию отождествлял со Св. Духом также свт. Феофил Антиохийский (см. Ad Autol. I.7; II.15).

ния, утратив лишь подобие Логосу<sup>50</sup>. И Иринеи<sup>51</sup>, и Викторин<sup>52</sup> различают в человеке душу и дух, которые имеют различное происхождение. Учение Иринея о возвращении всего к Богу под Главою Христа (*recapitulatio*)<sup>53</sup> также напоминает эсхатологию Викторина.

Кроме того, в философско-богословском учении Викторина чувствуется сильное влияние *александрийской богословской школы*, которая, так же как и Викторин, в достаточно сильной степени восприняла принципы платонизма. Так, учение одного из ее основоположников — *Климента Александрийского* (ок. 150–215 гг.) — о вере и знании (*γνώσις*)<sup>54</sup>, о Логосе<sup>55</sup>, а также элементы апофатического богословия<sup>56</sup> явно предвосхищают соответствующие положения учения Викторина. Но особое влияние на Викторина оказал другой знаменитый представитель александрийской богословской школы — *Ориген* (ок. 185–254 гг.). Хотя, как показал Э. Бенц<sup>57</sup>, Марий Викторин не был переводчиком Оригена, о котором дважды упоминает блаж. Иероним<sup>58</sup>, но даже при самом поверхностном сравнении космологии Оригена и Викторина бросается в глаза их поразительное сходство: предсуществование душ в умопостигаемом мире, их отпадение от него и как следствие — воплощение, обретение грубой телесности; затем, их длительное очищение и отрешение от материального мира; наконец, их возвращение в мир умопостигаемый и полное одухотворение<sup>59</sup>. Однако весьма возможно, что все эти космологические идеи Викторин заимствует не у Оригена, а непосредственно из платонизма, откуда их заимствовал и последний; так что вопрос о реальном влиянии Оригена на космологию Викторина

---

<sup>50</sup> *Иринеи*. Adv. haeres., V.16.2; *Викторин*. Adv. Ar., I.20.5-7, 59-64.

<sup>51</sup> *Иринеи*. Adv. haeres., V.12.2.

<sup>52</sup> *Викторин*. Adv. Ar., I.62.29-31.

<sup>53</sup> См. *Иринеи*. Adv. haeres., V.20.2; 21.1; 36.2-3.

<sup>54</sup> *Климент Александрийский*. Strom., II.4.15-17.

<sup>55</sup> *Климент Александрийский*. Protrept., I.88.114.

<sup>56</sup> *Климент Александрийский*. Strom., V.12.82.

<sup>57</sup> *Benz*. S. 23-30.

<sup>58</sup> *Иероним*. Ep. 84.7.6; Apol. adv. Ruf., I.2. По-видимому, это был другой Викторин — епископ Петавский (ум. ок. 303-304 гг.).

<sup>59</sup> См. *Ориген*. De princ., I.6-8; II.1-3; II.8-11; III.5-6.

остаётся спорным<sup>60</sup>. В богословии Оригена и Викторина также можно встретить немало общих мест. В частности, это учение о бестелесности Бога<sup>61</sup>, отождествление единого вышебытийного начала с Богом Отцом<sup>62</sup>, учение о Сыне как Логосе, Премудрости и Воле Бога Отца<sup>63</sup>, о том, что Сын — Образ сущности Отца<sup>64</sup> и есть Сын «по природе, а не по усыновлению»<sup>65</sup>, о вневременном характере рождения Сына<sup>66</sup>, об Отце и Сыне как двух Силах — внутренней и проявленной вовне<sup>67</sup>, о различии между сущностью и ипостасью<sup>68</sup>, о различии между образом и подобием Божиим в человеке<sup>69</sup> и др. Влияние Оригена заметно и в *экзегетике* Викторина<sup>70</sup>. На Западе экзегетическим методом Оригена уже в III веке пользовался еп. Викторин Петавский, а в IV веке современники Викторина — свт. Иларий Пиктавийский, свт. Амвросий Медиоланский, Амвросиаст, Иероним и Августин. Это же можно сказать и о Марии Викторине. Возможными источниками некоторых толкований Викторина были трактат Оригена *De Principiis* («О началах»), *Homiliae in Genesim* («Гомилии на книгу Бытия») и *Commentarii in Euangelium Joannis* («Толкования на Евангелие от Иоанна»)<sup>71</sup>. У Викторина встречаются оригеновские толкова-

<sup>60</sup> См. *Daniélou J. Bulletin d'histoire des origines chrétiennes // Recherches de science religieuse*, 52 (1964). P. 128. *Hadot. Marius Victorinus*. P. 283. Можно также указать на некоторые элементы космологической системы Викторина, отсутствующие у Оригена, но присутствующие в платонизме: мировая Душа и материальные демоны (у Оригена упоминание о мировой Душе вообще отсутствует, а демоны хотя и отпали от ангельского состояния в результате «охлаждения» в любви к Богу, но остались бестелесными).

<sup>61</sup> *Ориген. De princ.*, I.1.1-4.

<sup>62</sup> *Ориген. De princ.*, I.1.6; 4.28; *Com. Jn.*, I.XX.22; I.29; I.40; XIX.1; I.XXXVIII.42; *C. Cels.*, VI.64-65; VII.38.

<sup>63</sup> *Ориген. De princ.*, I.2.2-3; 6-9; *Com. Jn.*, I.XIX.22, XXXIV.39; XIX.XXII.146-150; *C. Cels.*, V.39, VI.64-65, 69.

<sup>64</sup> *De princ.*, I.2.6-8.

<sup>65</sup> *Ориген. De princ.*, I.2.4; *Викторин. Adv. Ar.*, I.10.5-14; I.24.40; I.45.6; *De gen.*, 30.1-5.

<sup>66</sup> *Ориген. De princ.*, I.2.9; IV.4.1; *Com. Rom.*, I.5; *Викторин. Adv. Ar.*, I.27.18-20.

<sup>67</sup> *Ориген. De princ.*, I.2.9; *Викторин. Adv. Ar.*, I.4.3-10.

<sup>68</sup> *Ориген. C. Cels.*, 8.12.12-29; *Викторин. Adv. Ar.*, II.4. 36-57.

<sup>69</sup> *Ориген. De princ.*, III.6.1; *Викторин. Adv. Ar.*, I.20.53-54.

<sup>70</sup> См. *Hadot. Marius Victorinus*. P. 282.

<sup>71</sup> См. *Daniélou. Bulletin d'histoire des origines chrétiennes*. P. 128.

ния на Быт 1:1 (о слове: *в начале*)<sup>72</sup>, на Мф 24:39-41 (о двух душах и двух телах)<sup>73</sup>, на Ин 4 (о самарянке)<sup>74</sup>, на Ин 20:17 (на слова: *Не прикасайся ко Мне*)<sup>75</sup>, на 1 Кор 2:9<sup>76</sup>.

Вместе с тем, *тринитарное учение* Викторина существенно отличается от оригеновского. Оно развивалось в ересиологическом контексте<sup>77</sup> и имеет сходство с тринитарным учением другого знаменитого александрийца — *свт. Афанасия Великого* (295–373 гг.)<sup>78</sup>. Действительно, в догматико-полюемических трактатах Викторина встречается немало параллелей с богословским учением свт. Афанасия. Прежде всего, так же как и свт. Афанасий, Викторин являлся одним из самых последовательных защитников Никейского Собора и его вероопределения о *единосущии* Отца и Сына, хотя способы доказательства этого у них часто различаются. Однако одним из основных аргументов единосущия Сына и Отца и для свт. Афанасия<sup>79</sup>, и для Викторина<sup>80</sup> является представление, что Сын рожден «из сущности Отца» (*ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς*). Будучи рожден из сущности Отца, Сын есть Сын «по природе, а не по усыновлению»<sup>81</sup>. И свт. Афанасий, и Викторин говорят, что Сын единосущен Отцу, поскольку Он есть Образ сущности Отца и в Нем есть все, что есть в Отце<sup>82</sup>. И свт. Афанасий, и Викторин указывают на вневременный, вечный характер рождения Сына<sup>83</sup>. И свт. Афанасий, и Викторин

<sup>72</sup> Викторин. De gen., 27.5-11.

<sup>73</sup> Adv. Ar., I.62.14-25.

<sup>74</sup> Adv. Ar., IV.6.26.

<sup>75</sup> Adv. Ar., III.15.15-25.

<sup>76</sup> Ориген. De princ., III.6.4; Викторин. Adv. Ar., I.18.18.

<sup>77</sup> См. Schmid R. Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin. Keil, 1895. S. 11.

<sup>78</sup> Ibid. S. 19; 76.

<sup>79</sup> См. Афанасий. Ad Serap. II.5; De synod., 42; 45.

<sup>80</sup> См. Викторин. Adv. Ar., I.11.15; II.12.26-29.

<sup>81</sup> См. Афанасий. Contra Arian., I.9; III. 62-63; 66; Викторин. Adv. Ar., I.10.5-14; I.24.40; I.45.6; De gen., 30.1-5.

<sup>82</sup> См. Афанасий. Contra Arian., I.9; Omnia Mihi trad., 5; Викторин. Adv. Ar., I.20.7-12; I.22; II.4; IV.30.2-6.

<sup>83</sup> См. Афанасий. Contra Arian., I.9, 14, 19-20; Ad Serap., II.2; Викторин. Adv. Ar., I.34.6-8; Adv. Ar., I.27.18-20. В Adv. Ar., I.34.6-9 и Candid., II, I.21-25 Викторин цитирует послание еще одного александрийца — епископа Александра (ум. в 328 г.), непосредственного предшественника свт. Афана-

полагают, что христианское учение о Боге-Троице представляет собой средину между языческим многобожием и иудейской моноипостасностью<sup>84</sup>. И свт. Афанасий, и Викторин утверждают, что Сын не может быть только подобен Отцу по сущности, поскольку подобие относится не к сущности, а к внешним качествам<sup>85</sup>. И свт. Афанасий, и Викторин учат, что человек создан по образу Слова Божия и есть «образ Образа»<sup>86</sup>. Кроме того, Викторин показывает свое знакомство с тремя основными вопросами, обсуждавшимися на Александрийском соборе 362 г. под председательством свт. Афанасия и отраженными в сочинении последнего *Tomus ad Antiochenos*: 1) формула: *μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις* ‘одна сущность – три ипостаси’<sup>87</sup>, 2) осуждение тех, кто называет Св. Дух тварью и отделяет Его от Христа по сущности<sup>88</sup>, 3) учение о том, что Христос воспринял не только тело человека, но и разумную душу<sup>89</sup>.

Из других греческих антиарианских богословов IV в. Викторину более всего было известно учение *Маркелла* и *Василия Анкирских*. Викторин мог познакомиться с учением *Маркелла Анкирского* косвенно, во время своего оглашения перед крещением, когда он был наставлен в основах римского тринитарного богословия, которое в то время, вероятно, несло на себе следы учения Маркелла, приехавшего в Рим в 340 г.<sup>90</sup>. В самом деле, отдельные черты тринитарного учения Викторина напоминают учение Маркелла<sup>91</sup>, которое подозревали в модализме. В частности, подобно Маркеллу (fragm. 52), Викторин<sup>92</sup> различает состояние

сия на кафедре; в этом послании говорится о совечности Сына Отцу и неизреченном образе Его рождения.

<sup>84</sup> См. *Афанасий*. *Ad Serap.*, I.28; III.15; *Викторин*. *De hom. recip.*, I.7-9.

<sup>85</sup> См. *Афанасий*. *De synod.*, 53; *Викторин*. *Adv. Ar.*, I.21.41; I.30.8-10; I.32.24; I.41.9-18.

<sup>86</sup> См. *Афанасий*. *Contra Gent.*, 2; *De incarn.*, 3; *Викторин*. *Adv. Ar.*, I.20.5-7; 61.5.

<sup>87</sup> *Афанасий*. *Tomus*, 5-6; *Викторин*. *Adv. Ar.*, III.4.34-35; ср. II.4.51-52.

<sup>88</sup> *Афанасий*. *Tomus*, 3; *Викторин*. *Adv. Ar.*, III.17.12; 18.18-28.

<sup>89</sup> *Афанасий*. *Tomus*, 7; *Викторин*. *Adv. Ar.*, III.3.34-46; 12.21-41. См. *Hadot*. *Introduction* // SC 68. P. 53, 55.

<sup>90</sup> См. *Hadot*. *Marius Victorinus*. P. 271.

<sup>91</sup> *Ibid.* P. 282.

<sup>92</sup> См. *Adv. Ar.*, I.5.1-9; *De gen.*, 16.13; 17.4-6.



единства Логоса с Богом согласно бытию, когда Он был *in gremio Patris* («в недре Отца»), и состояние различия согласно действию, когда Он стал *ad Deum* («к Богу»); однако в отличие от Маркелла Викторин называет единокровным Сыном Логос уже на стадии Его пребывания в Боге. Гораздо большее влияние на богословскую мысль Викторина оказало учение лидера движения омиусиан *Василия Анкирского* (ум. ок. 363–365 гг.)<sup>93</sup>. Было установлено<sup>94</sup>, что существует тесная связь между первой книгой трактата Викторина *Против Ария* и документами, привезенными Василием Анкирским и его сторонниками на Сирмийский собор 358 г. Наряду с различными исповеданиями веры (например, Антиохийского собора 341 г.) и анафематизмами (например, Сирмийского собора 351 г., Анкирского собора 358 г.) среди них были и два послания Василия Анкирского: Пасхальное послание 358 г. и послание под названием *De ὁμοουσίῳ et ὁμοιοουσίῳ* («О единосущном и подобосущном»)<sup>95</sup>. Последнее послание Викторин цитирует семь раз в первой книге своего трактата *Против Ария*<sup>96</sup>, но лишь для того, чтобы затем опровергнуть аргументы Василия Анкирского, выступавшего против «единосущия» Отца и Сына за Их «подобосущие». В отличие от свт. Илария Пиктавийского, для Викторина учение о подобии по сущности было неприемлемо прежде всего потому, что с философской точки зрения оно было противоречием в определении: можно говорить о подобии по качеству, но не по сущности<sup>97</sup>. Кроме прямых цитат из послания Василия в трактате Викторина встречается немало аллюзий из него. Помимо самого термина «подобосущный», который часто обсуждается Викторином<sup>98</sup>, Викторин опровергает обвинение Василия, что понятие «единосущия» предполагает некую общую сущность, предшествующую Отцу и Сыну, которой Они причастны<sup>99</sup>.

<sup>93</sup> См. выше в главе II; а также *Hadot. Marius Victorinus*. P. 263-275; 282.

<sup>94</sup> *Ibid.* P. 263.

<sup>95</sup> Резюме этого послания см. у свт. Илария Пиктавийского. *De synod.*, 81.

<sup>96</sup> См. *Викторин. Adv. Ar.*, I.28.11; 28.12-15; 28.32-35; 29.2; 29.7-10; 30.5-6; 32.2.

<sup>97</sup> См. *Викторин. Adv. Ar.*, I.21.41; I.30.8-10; I.32.24; I.41.9-18.

<sup>98</sup> См. *Adv. Ar.*, I.15.9; 17.34; 20.65 и др.

<sup>99</sup> См. *Adv. Ar.*, I.29.10-23; 41.30; 55.19 и др.

Вместе с тем, в той же книге<sup>100</sup> Викторин доказывает единосущие Отца и Сына на основании тех имен Сына, которые использовали и омиусиане — *Логос, Образ, Жизнь, Сила, Премудрость* и др., — и делает из этого выводы против учения о подобосущии. По мысли Викторина, эти имена Сына необходимо подразумевают Его определение как *движения* (*motus*) неизменного Божественного бытия или сущности (*esse = substantia = Отец*); и это движение, будучи самопроизвольным, носит самостоятельный, ипостасный характер, что одновременно обеспечивает тождество и различие Сына и Отца<sup>101</sup>. От Василия Анкирского Викторин заимствовал также и элементы богословской методологии. Он не только внимательно изучил тексты Св. Писания, которые играли большую роль в богословии Василия (например, Ин 5:26; 6:57; Флп 2:5-7), но и подражал его экзегетическому методу, когда сравнивал различные тексты апостола Павла для того, чтобы установить тождество между Логосом, Сыном Божиим, и Сыном Марии<sup>102</sup>. Его внимание особенно привлекло отождествление Василием Анкирским в Боге Жизни и Сущности или Премудрости и Сущности, что напоминало ему философскую проблематику взаимоотношений бытия (или сущности), жизни и мышления (или премудрости). Но если Василий утверждал, что Отец и Сын лишь *подобны* по сущности, поскольку в каждом из Них Жизнь тождественна Сущности<sup>103</sup>, то Викторин, напротив, сделал вывод, что Они *едины* по сущности, поскольку Они оба суть одна единственная Жизнь<sup>104</sup>. Отождествление Викторинем воли и сущности в Боге<sup>105</sup> также соответствует василиевой проблематике<sup>106</sup>. Несмотря на все это Викторин в конце концов причисляет последователей Василия (василиан) в частности и омиусиан в целом — к еретикам, «скрытым арианам» (*occulti Ariani*), против которых он направляет ряд анафематизмов<sup>107</sup>.

<sup>100</sup> Adv. Ar., I.32.16-43.34.

<sup>101</sup> См. Hadot. Introduction // SC 68. P. 41.

<sup>102</sup> См. Adv. Ar., I.35.1-37.3.

<sup>103</sup> См. свт. Иларий Пиктавийский. De synod., 15.

<sup>104</sup> См. Викторин. Adv. Ar., I.42.1-2; 52.49.

<sup>105</sup> См. Adv. Ar., I.31.17-32.15.

<sup>106</sup> См. Hadot. Marius Victorinus. P. 270.

<sup>107</sup> Adv. Ar., I.45.23-48.

Из ранних латинских богословов Викторину были известны Тертуллиан (ок. 155–220 гг.)<sup>108</sup> и Новациан (ум. ок. 258 г.). В частности, можно найти определенные параллели между Викторин и Тертуллианом в вопросе первенства веры по отношению к познанию<sup>109</sup>, в учении о Св. Троице<sup>110</sup>, в христологии. В тринитарном учении Новациана, находившегося в сильной зависимости от Тертуллиана, также встречается немало положений, сходных с положениями Викторина. Так, и Новациан, и Викторин учат, что хотя Сын был рожден от Отца, Он всегда есть в Отце, и Отец всегда был Отцом<sup>111</sup>. Более того, Новациан еще прежде Викторина (по-видимому, также под влиянием неоплатонизма) стал представлять рождение Сына наподобие акта Божественного самосознания, отправной точкой которого является Бог Отец («мыслимое», «сущее»), от Него исходит Бог Сын («мысль»), Который вновь к Нему возвращается, завершая круг Божественного самосознания («мыслимое – мыслящее»)<sup>112</sup>. Можно сказать, что тем самым он предвосхитил викториновскую триаду: *пребывание – исхождение – возвращение*.

Из латинских антиарианских богословов IV века определенное влияние на Викторина оказали Фебадий Агенский, Григорий Эльвирский<sup>113</sup> и свт. Иларий Пиктавийский (320–367 гг.)<sup>114</sup>. Параллели между Викторин и, с одной стороны, Фебадием и Григорием Эльвирским — с другой, встречаются главным образом во 2-й книге Викторина *Против Ария*, где речь идет о термине ‘единосущный’. В частности, и Фебадий, и Викторин при защите этого термина проводят различие между *sonus vocabuli* (‘словесной формой’) и *interpretatio rei ipsius* (‘смыслом самой вещи’)<sup>115</sup>. И Григорий Эльвирский, и Викторин замечают, что термин ‘единосущный’, равно как и другие выражения из Никейского символа веры, такие как «Бог от Бога», «Свет от Света», можно законно

<sup>108</sup> См. *Sejourné*. Col. 2898.

<sup>109</sup> Тертуллиан. *Adv. Marc.*, IV.20; 25; V.11.

<sup>110</sup> Тертуллиан. *Adv. Prax.*, 2; 8; 12; 13; 19; 27; *Apol.*, 21.

<sup>111</sup> См. Новациан. *De Trinit.*, 31; Викторин. *Adv. Ar.*, I.34.6-8; 27.18-20

и др.

<sup>112</sup> См. Новациан. *De Trinit.*, 31.

<sup>113</sup> См. *Nadot*. Marius Victorinus. P. 282.

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> См. Фебадий. *Contra Arian.*, 7; Викторин. *Adv. Ar.*, II.3.6-6.19.

вывести из Св. Писания, хотя в такой форме они там и не встречаются<sup>116</sup>. И у Григория Эльвирского, и у Викторина встречается утверждение, что сущность (*substantia*) тождественна чистому бытию (*esse purum*)<sup>117</sup>.

Что касается свт. Илария Пиктавийского, то существует немало параллелей между его трактатом *De Trinitate* и богословскими трактатами Викторина. Так, и у Илария, и у Викторина встречается связь между именем 'Сущий' и вечным бытием<sup>118</sup>. И Иларий, и Викторин замечают, что каждая из Божественных Ипостасей (*subsistentes*) одновременно существует и сама в себе (сохраняя свое тождество), и в другой<sup>119</sup>. Влияние Илария на Викторина прослеживается не только в тринитарном богословии, но и в христологии (в частности, в учении о всеобщности человеческой природы Христа и ее обожении)<sup>120</sup>, в экклезиологии (в учении о Церкви как мистическом *Теле Христовом*)<sup>121</sup> и в учении о конечном возвращении всего к Богу и одухотворении<sup>122</sup>.

Таким образом, в результате нашего исследования основных источников философско-богословского учения Мария Викторина можно сделать вывод, что они четко разделяются на две большие группы — философские и богословские. При этом первые представлены главным образом платонизмом в его различных вариациях, а вторые — вероучением христианской Церкви, включая учение Свящ. Писания и Свящ. Предания. Поэтому можно с большой долей вероятности предполагать, что возникшее на такой двуединой основе философско-богословское учение должно быть ничем иным, как христианским платонизмом, что мы и попытаемся доказать в следующей главе.

<sup>116</sup> См. Григорий Эльвирский. *De fide*, 3; Викторин. *Adv. Ar.*, II.7.1-21.

<sup>117</sup> См. Григорий Эльвирский. *De fide*, 4; Викторин. *Adv. Ar.*, II.4.43.

<sup>118</sup> См. свт. Иларий Пиктавийский. *De Trinit.*, I.5; Викторин. *De gen.*, 14.27.

<sup>119</sup> См. свт. Иларий Пиктавийский. *De Trinit.*, III.1; VII.41; Викторин. *Adv. Ar.*, II.4.52; II.11.19; IV.10.26-31.

<sup>120</sup> См. свт. Иларий Пиктавийский. *De Trinit.*, II.24-25; X.18; Викторин. *Adv. Ar.*, III.3.30-52; III.11.22-12.46; *Adv. Ar.*, IV.7.10-15.

<sup>121</sup> См. свт. Иларий Пиктавийский. *Tr. Ps.* 125.6; 128.9; Викторин. *Com. Eph.*, 1.21-23; 4.12; 4.15-16.

<sup>122</sup> См. свт. Иларий Пиктавийский. *De Trinit.*, XI.28, XI.40; Викторин. *Adv. Ar.*, I.39.25-34; *Com. Eph.*, 1.4, 1241C.

## ГЛАВА IV

# ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКАЯ СИСТЕМА МАРИЯ ВИКТОРИНА

### 1. Учение о богопознании

1.1. *Субъект познания и познавательные способности.* В философско-богословском учении Мария Викторина важное место занимает вопрос о *богопознании* (cognitio de Deo, agnitio Dei), его возможностях, способах, видах и границах. По мнению Викторина, с *субъективной стороны* такое познание возможно прежде всего потому, что наша душа произошла от Бога (точнее — от «Божественного вдуновения», insufflatione Dei) и поэтому она есть Божественная часть в нас (ex eo pars in nobis), благодаря которой мы соприкасаемся с Богом<sup>1</sup>. Другими словами, наша душа, будучи *образом Божиим*, познавая саму себя, может познать и Бога как свой *Первообраз*<sup>2</sup>. Так в учении Викторина отражаются два важнейших принципа античной гносеологии:

ὁμοιον ὁμοίῳ 'подобное [познается] подобным'<sup>3</sup>

и

γινῶθι σεαυτόν 'познай самого себя'<sup>4</sup>.

Через самопознание мы можем отчасти познать даже внутренние законы Божественной жизни<sup>5</sup>. Кроме того, Викторин замечает, что в уме человека запечатлены образы вечных истин (figurationes intelligentiarum), которые можно познать через про-

---

<sup>1</sup> Adv. Ar., III.6.12-14.

<sup>2</sup> Adv. Ar., I.63.18; I.64.5; Com. Eph., I.4, 1239C. См. также Com. Eph., I.4, 1239C: si et se noverit, et Deum sciat. Ср. Августин. De ordine, II.18; Soliloq., I.2.

<sup>3</sup> См., например, Эмпедокл. Fr. 109; Платон. Resp., VI 508b; Аристотель. Metaph., B 4.1000b 5-6 и др.

<sup>4</sup> См., например, Платон. Protag., 343b3; Phileb., 48c10; Диоген Лаэртский. Vitae philos. I.40.1.

<sup>5</sup> Подробнее об этом см. ниже § 2.2.1.

свещение благодатью Св. Духа; а эти истины составляют вечный предмет мышления Самого Бога<sup>6</sup>.

Однако, по мнению Викторина, который следует в этом античной — в первую очередь платоновской — традиции, истинное знание, в том числе знание о самом себе и о Боге, скрыто от человека материальным миром, к которому он привязан чувственным познанием<sup>7</sup>. Вообще, *чувства и чувственное познание* (*sensus, sensuales / sensibles potentiae, sentiendi virtutes*) Викторин оценивает очень низко. Оно не дает истинного знания, но посредством воображения уводит от него в область ложного бытия<sup>8</sup>. Чувство — это не само познание, а лишь его образ (*imago intelligendi*)<sup>9</sup>. Неизмеримо выше чувственного познания Викторин ставит *умственное познание и ум* (*voûs, intellectus, intelligentia*), являющийся высшей силой души<sup>10</sup>. Однако в земном состоянии, в тесной зависимости от тела и материи ум впадает в ошибки познания. Эти ошибки происходят от чувств, которые связаны с материей и обманывают душу<sup>11</sup>. Единственный путь освобождения от таких ошибок познания Викторин видит в отрешении души от всего внешнего и чуждого — т. е. телесно-вещественного — и возвращении ее в духовное состояние. Тогда душа может стать совершенной (*perfecta*), духовной (*spiritalis*) и достичь полного познания (*scientia plena*) вселенной, самой себя и Бога<sup>12</sup>. Душа должна очиститься (*mundari*), чтобы познать Бога и соединиться с Ним<sup>13</sup>.

1.2. *Источники и виды богопознания.* В качестве основных источников богопознания Викторин рассматривает прежде всего сотворенный Богом мир, в том числе саму природу человека, точнее — его души<sup>14</sup>. Согласно Викторину, душа свидетельству-

<sup>6</sup> De gen., 1; 32; Com. Eph., 1.17-18, 1248AC.

<sup>7</sup> Adv. Ar., I.32.69-71; Com. Eph., 1.4, 1239D-1240B; 1241BC; 1242A.

<sup>8</sup> Ibid.; ср. Adv. Ar., I.62.29-37.

<sup>9</sup> Com. Eph., 1.4, 1240A.

<sup>10</sup> De gen., 7.10-16; 8.1-2; Adv. Ar., I.61.7-23; Com. Eph., 1.4, 1239D.

<sup>11</sup> Com. Eph., 1.4, 1239D-1240B; 1241BC; 1242A; Adv. Ar., I.32.69-71. Ср. Платон. Tim., 42-52.

<sup>12</sup> Adv. Ar., I.32.72-76; III.1.39-48; Com. Eph., 1.4, 1239C-1240A; 1.8, 1244AC.

<sup>13</sup> Adv. Ar., 1.56.8-9.

<sup>14</sup> Adv. Ar., I.20.24-37; 32.16-78; 56.11; 61.1-64.8; III.6.3-5; Com. Eph., 1.4, 1240B.

ет о Боге (*dicit testimonium de Deo*), для чего она и послана в этот мир<sup>15</sup>. Вместе с тем только на основе этих *естественных* источников и способностей человек не может достичь истинного и совершенного познания. Ему необходима помощь свыше — со стороны Божественного авторитета. В этом состоит кардинальное отличие гносеологии Викторина от платоновской.

«Следует убеждать людей, — замечает Викторин, — не только приказанием, но и рациональными аргументами, и Священными Писаниями» (*rationibus et sacris scripturis*)<sup>16</sup>.

Он полагает, что истинное познание, или *вероучение* (*confessio*)<sup>17</sup>, которое он также называет *религией* (*religio*)<sup>18</sup>, должно основываться на Божественном Откровении — *Священном Писании*, которое человек должен принимать безусловно и верить всему, что там сказано о Боге<sup>19</sup>. В Своем Откровении Бог дал человеку Закон (*lex*) и наставления, как познавать Его Самого и отличать Его от того, что Ему не принадлежит (*quod Dei non est*). Поскольку же и этого оказалось недостаточно, чтобы души освободились от влияния чувств и их ложного мира, Бог в конце концов послал на землю Своего едиnorodного Сына — Господа и Спасителя Иисуса Христа, имеющего в Себе Св. Духа, чтобы научить души тому, что есть их небесный Отец, что есть Дух и духовная жизнь (*spiritaliter vivere*), чему им надлежит следовать и чего избегать как чуждого себе (*alienum*), как им знать и понимать, что есть вечное, а что — смертное, что ведет к спасению, а что — к гибели. И те души, которые поверили во Христа, Он Сам принимает, помогает им и освобождает их от привязанности к этому миру и его страстям<sup>20</sup>.

Соответственно двум источникам богопознания — естественному и сверхъестественному — Викторин различает и два основных вида богопознания — *мудрость* и *откровение* (*sapientia et revelatio*):

---

<sup>15</sup> Adv. Ar., 1.56.11.

<sup>16</sup> Adv. Ar., 1.29.4-5.

<sup>17</sup> Adv. Ar., 1.31.2.

<sup>18</sup> Adv. Ar., II.1.8.

<sup>19</sup> De gen., 1.17-21.

<sup>20</sup> Com. Eph., 1.4, 1240AC.

«Или мы сами познаем Бога и обретаем познание о Божественном, или же [получаем] некое откровение, т. е. как бы наставление извне, которое показывает нам Бога и все Божественное»<sup>21</sup>.

Мудрость является не только плодом собственных усилий человека, но и результатом просвещающего действия Св. Духа на человеческую душу. К ней относится познание Бога через сотворенный Им мир, который был для этого создан<sup>22</sup>. Так можно познать творческую силу Божию и Его Божество (divinitas)<sup>23</sup>. Откровение же представляет собой редкое явление, когда Бог открывается душе человека прямо и непосредственно<sup>24</sup>. И тот, и другой способ познания (т. е. мудрость и откровение) ведут к тому, чтобы мы обращали просвещенные очи нашего сердца к Богу<sup>25</sup>.

1.3. *Соотношение веры, познания и любви.* По мнению Викторина, христианское совершенство предполагает наличие трех составляющих: *веры, знания и любви*<sup>26</sup>. При этом он полагает, что первой по времени идет *вера*, поскольку тот, кто верит, приходит к *познанию*, которое следует за верой, а за познанием следует *любовь* к Богу, которая превосходит и само познание<sup>27</sup>.

Для обоснования того, что вера (fides) предшествует познанию, Викторин вслед за Тертуллианом и Климентом Александрийским<sup>28</sup> ссылается на слова пророка Исаии:

*Если поверите, тогда познаете (Ис 7:9)*<sup>29</sup>.

В отличие от Платона<sup>30</sup> и других греческих философов, Викторин не считает веру недоуверенным знанием или чем-то сред-

<sup>21</sup> Com. Eph., 1.17-18, 1248AB.

<sup>22</sup> Adv. Ar., III.6.3-5.

<sup>23</sup> Adv. Ar., I.2.33-35; ср. Рим 1:20.

<sup>24</sup> Com. Eph., 1.17-18, 1248AB; 3.1-4, 1262CD.

<sup>25</sup> Com. Eph., 1.18, 1248C.

<sup>26</sup> Com. Eph., 3.18-19, 1269C; Adv. Ar., 1.58.

<sup>27</sup> Com. Eph., 3.18-19, 1269CD; Com. Galat., 5.6, 1190A.

<sup>28</sup> Тертуллиан. Adv. Marc., IV.20; 25; V.11; Климент Александрийский. Strom., II.4.17.

<sup>29</sup> Викторин. Com. Eph., 3.18-19, 1269CD. Текст Викторина близок к тексту LXX: *Если не поверите, то и не познаете.* В Синод. пер.: *Если вы не верите, то потому, что вы не удостоверены.*

<sup>30</sup> См. Платон. Resp., 447ab.



ним между знанием и незнанием. Для Викторина вера — это такой вид познания, который приносит спасение, возвращая человеческую душу в ее первоначальное духовное состояние. Конечно, вера соотносится с явлением Бога в чувственном мире; поэтому *формально* она связана с чувственным познанием и с различными осязаемыми способами, которыми Сын Божий как Бог Откровения являл Свою Божественность — чудесами, притчами, образными поучениями<sup>31</sup>. Тем не менее *содержание* веры *духовно*, поскольку оно не дано в чувственном опыте<sup>32</sup>. Кроме того, эта первичная чувственная вера впоследствии должна перейти в новую форму, которая будет соответствовать новому, сокрытому образу действия Сына Божия в мире. Так она становится «вторичной верой» (*fides posterior*)<sup>33</sup>, другим видом познания — *духовным*, т. е. познанием Сына Божия согласно Духу и в Духе<sup>34</sup>. Через просвещение Духом человек приобретает *духовные чувства* (*spiritaliter sentire*), возносится над плотскими и материальными вожделениями; в нем рождается «родственность понимания» (*cognatio intelligendi*), которая соединяет его со Христом, а через Него — с Богом Отцом<sup>35</sup>. Итак, только когда человек укреплен верой, ему дается *познание* (*scientia*) о Христе, о Боге и о мире<sup>36</sup>.

1.4. *Богопознание, его объект и границы.* Вслед за Платоном<sup>37</sup> Викторин говорит, что познать Бога трудно, а выразить это познание в словах — невозможно<sup>38</sup>. Более того, Викторин полагает, что Бог *Сам по Себе*, таков, какой Он есть (*quod est*), превосходит все наши представления о бытии и познании, и поэтому Он во всем остается совершенно непостижимым для нас (*incog-*

---

<sup>31</sup> Adv. Ar., I.12.13; IV.18.2; Com. Eph., 1.4, 1240B; 1241BC.

<sup>32</sup> Com. Galat., 3.26, 1173A.

<sup>33</sup> Adv. Ar., IV.18.1.

<sup>34</sup> Adv. Ar., I.12.16; IV.33.20; Com. Eph., 1.4, 1240B, 1241BC. Это соответствует неоплатоническому представлению об умственном познании, или «познании согласно уму (*νοῦς*) и в уме». См. *Hadot*. Marius Victorinus. P. 296-297.

<sup>35</sup> Adv. Ar., II.1; Com. Galat., 1.6, 1149A; Com. Eph., 1.4, 1240C.

<sup>36</sup> Adv. Ar., IV.17.35-37.

<sup>37</sup> Платон. Tim., 28c3-5.

<sup>38</sup> De gen., 1.11.

noscibile omne quod Deus est)<sup>39</sup>. Хотя мы имеем веру в Бога, тем не менее мы пребываем в совершенном неведении (*omnigena ignorantia*) о том, *что* такое Бог (*quid sit*) и *как* Он существует (*quomodo sit*)<sup>40</sup>. Будучи запредельным всему, в том числе и самому уму, Бог познается скорее в некоем *сверхмышлении* (*praeintellegentia*), чем в мышлении<sup>41</sup>. Хотя содержание понятия *praeintellegentia* у Викторина не раскрывается, можно с большой долей вероятности предположить, что речь идет о том, что Бога как абсолютно простое, беспредельное и бесформенное Начало невозможно постичь в мышлении (где остается различие между мыслящим и мыслимым, субъектом и объектом), но лишь в некотором неосознанном, сверхмыслимом, непосредственном опыте<sup>42</sup>. К таким выводам относительно богопознания Мария

<sup>39</sup> Adv. Ar., IV.23.34; ср. 19.10-20; 20.2-21; IV.23.13-14; Hymn. III.226. В учении об именах Викторин, по-видимому, придерживался аристотелевской теории «установления»: имена образуются нашим интеллектом для обозначения тех вещей, которые мы постигаем в процессе познания; и поскольку для нас остается еще много нового, непознанного, нами этому еще не даны соответствующие имена (см. Com. Eph., I.22, 1251CD).

<sup>40</sup> De gen., 32.

<sup>41</sup> Adv. Ar., IV.19.10; 26.10. Или: *мышлением, предшествующим мышлению* (P. Hadot). Ср. также Adv. Ar., I.33.12. Термин *praeintellegentia* используется Викторином не только в гносеологическом, но и в онтологическом смысле, когда Викторин развивает апофатическое учение о Боге (см. ниже § 2.1). Подобный термин встречается также в «Герметическом корпусе» (см. у Ямвлиха. De myst., X.7: τὸν προειννούμενον Θεόν), Лактанция (Div. inst., IV.7.3) и свт. Кирилла Александрийского (Contra Julian. // PG T. 76. Col. 553B: τὸν προεινωσμένον Θεόν).

<sup>42</sup> Для уяснения этого представления Викторина можно сопоставить его с учением Псевдо-Дионисия. Согласно последнему, если Бог Сам по себе выше бытия и познания, то Он не может быть познан обычным, рациональным способом. Поэтому есть иной, особый способ познания Бога — мистический, состоящий в непосредственном внутреннем ощущении Бога, в таинственном прикосновении (*συνάπτειν*) к Нему и погружении (*εἰσδύειν*) в Него. В тот момент, когда человеческая мысль отрешится от всего, от всяких представлений и образов, погрузится во «мрак таинственного молчания» (*τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνώφον*, МТ I.1), в состояние полного безмыслия (*ἀλογία παντελῆς καὶ ἀνοησία*, МТ III) и прекращения всякой мыслительной деятельности (*τῆ πάσης γνώσεως ἀνεργησία*), в момент чистого исступления (*τῆ καθαρῶς ἐκστάσει*) дух человека непосредственно может соприкоснуться с Богом и ощутить Его. Вне себя и всего окружающего,

Викторина привел *апофатический метод* — метод *отрицаний* (*ἀποφάσεις*), который он заимствовал из неоплатонизма<sup>43</sup> и первым среди западных богословов стал применять для решения богословских проблем<sup>44</sup>. Итак, Викторин признает, что хотя познать Бога трудно, но это не безнадежно<sup>45</sup>. Даже когда мы говорим, что Бог непостижим (*inintellegibilis*), тем самым мы уже признаем, что Он некоторым образом постижим (*quodammodo intellegibilis*), то есть, признавая Бога непостижимым, мы точно знаем по крайней мере то, что Он *существует как непостижимый* для нас по Своей природе, роду, силе и способности<sup>46</sup>. Поскольку же Бог не замыкается в самом себе, но исходит из Своей сокрытости *вовне* (*foris*) в Своем *Логосе*, Который есть Его явленный *Образ* (*forma apparens, imago*) как *Жизнь и Мышление* (*vita et intellegentia*), Бог становится доступным нашему мышлению и познанию<sup>47</sup>. Так наше совершенное познание Христа (*intellegentia de Christo*) становится познанием Бога<sup>48</sup>. Но в этом еще нет всей полноты и совершенства богопознания.

1.5. *Любовь к Богу как способ соединения с Ним*. Достигнув истинного познания Бога, душа должна приобрести *любовь* (*caritas*) к Нему, которая есть сильное желание (*desiderium*), страсть (*amor*), расположение (*affectus*) и вожеление (*cupiditas*). Она превосходит познание, возвышает и освобождает души от привязанности к чувствам и материи и приводит их к спасению и веч-

---

погруженный в таинственный мрак неведения, он весь пребывает в Тем, Кто выше всего; освобождаясь от всякого познания, он соединяется с Тем, Кто совершенно непознаваем, познавая Его помимо и сверх естественных действий ума и соединяясь с Ним «превосходящим ум единением» (*τῆς ὑπὲρ νοῦν ἐνώσεως*, см. DN I.4; MT I.1, 3; Ep. 5). Так совершенное неведение становится ведением Того, Кто превыше всего познаваемого (Ep. 1).

<sup>43</sup> Ср., например, *Плотин*. Епн., V.3.14.

<sup>44</sup> См. ниже § 2.1. См. также *Henry P. Plotin et l'Occident*. Louvain, 1934. P. 61; *Лосский В. Н.* Элементы отрицательного богословия в мышлении блаж. Августина // *Богословие и боговидение*. М., 1996. С. 31-32.

<sup>45</sup> *Adv. Ar.*, III.6.2-3.

<sup>46</sup> *Ibid.*, III.6.10-11.

<sup>47</sup> *Ibid.*, IV.20.21-24; 26.11-13; 28.1-8; II.4.19-21; III.1.36-48; III.6.5-7; 14-23.

<sup>48</sup> *Com. Eph.*, I.4, 1241A; 1.21-23, 1252AB; *Adv. Ar.*, I.2.31-32.

ности<sup>49</sup>. Так душа может *коснуться* (*adtingere*) Самого Бога, Который непознаваем для разума<sup>50</sup>. Душа уже не просто знает Бога, но наслаждается единством с Ним (*Domino fruatur Deo*)<sup>51</sup>. Через веру и любовь к Богу совершается спасение души<sup>52</sup>. Согласно Викторину,

Любовь — это «полнота Божия» (*plenitudo Dei, πλήρωμα*), то есть совершенство (*perfectio*), которому ничего не недостает<sup>53</sup>.

Таким образом, можно сказать, что для Викторина любовь к Богу является выражением высшего соединения с Ним, одновременно означающего совершенное блаженство человека. Однако в этом соединении человек никогда не сможет перейти ту грань, которая отделяет тварь от Творца, поскольку он все равно остается иносущным Богу<sup>54</sup>. Так в гносеологическом учении Викторина проявляется основная *антиномия религиозного опыта*, гласящая, что Бог одновременно и трансцендентен, и имманентен, и непознаваем, и познаваем для человека.

1.6. *Краткие выводы относительно учения Викторина о богопознании.* Подводя итоги, можно сказать, что в своем учении о познании в целом и о богопознании в частности Викторин попытался соединить принципы античной гносеологии с учением Св. Писания. Следуя платоновской традиции в предпочтении умственного познания как истинного чувственному как ложному, Викторин в то же время обосновал необходимость и важность веры в процессе познания, которая у него перестает быть недостоверным знанием. Особое место Викторин отводит очищению ума от чувственных образов и греховных склонностей. Понимая недостаточность для нашего блаженства и совершенства одной лишь веры в Бога или рационального знания о Нем, Викторин

<sup>49</sup> Com. Eph., 3.18-19, 1269BD; 1270C.

<sup>50</sup> Adv. Ar., III.6.12-14. Понятие 'прикосновение', 'прикасаются' (*adtingere*, греч. ἐφάπτεσθαι, ἀφή) встречается также у Плотина для описания того, как душа может познать принципиально непознаваемое Единое (см., например, Епн., V.1.11.13; VI.9.11 и др.). О возвышении души к созерцанию Бога см. также Плотин. Епн., V.1.3.5; Августин. De Trinit., V.1.1-2.

<sup>51</sup> Adv. Ar., I.56.8-9.

<sup>52</sup> Com. Galat., 5.6, 1190A.

<sup>53</sup> Com. Eph., 3.18, 1269BD.

<sup>54</sup> Adv. Ar., 1.26.1-9.

постулирует необходимость любви к Нему, которая превосходит само познание и в которой только и возможно действительно ощутить Бога и соединиться с Ним, превзойдя всю нашу мыслительную деятельность. Ведь согласно Викторину, который в этом следует за Плотинем, Бог превосходит все мысленные и онтологические категории, оставаясь непостижимым для нас по Своей сути (*quid sit*). Однако в отличие от философов Викторин признает, что для истинного познания и соединения с Богом человеку недостаточно собственных сил и способностей, но он нуждается в Божественном Откровении и просвещении. Викторин прекрасно осознает, что даже совершенное познание и соединение с Богом до конца не снимает грань между Ним и человеком, между субъектом и объектом.

## 2. Учение о Боге

2.1. *Пресущественность и вышебытийность Бога.* Как мы уже отметили, Викторин одним из первых среди христианских богословов стал применять в рассуждении о Боге апофатический метод, основанный на первой посылке платоновского *Парменида* (ἕν ἑν «единое едино») <sup>55</sup> и развитый Плотинем. В соответствии с этим методом Викторин утверждает, что

«Бог называется несуществующим (ἀνύπαρκτος), несущностным (ἀνούσιος), немыслящим (ἄνοους) и неживым (ἄζων), то есть без существования, без сущности, без мышления, без жизни, но не через лишение (per στέρησιν vel privationem), а благодаря превосходству (per supralationem). Ибо все, что обозначается словами, — после Него. Поэтому Он не есть Сущее (περ ὄν), а скорее *Предсущее* (πρόόν)... предсуществующий, предживуший, предзнающий» <sup>56</sup>.

<sup>55</sup> Платон. *Parm.*, 137c и далее.

<sup>56</sup> ...praeeexistens, praeevivens, praecognoscens, Adv. Ar., IV.23.23-30; ср. IV.26.7-10; I.49.9-26; De gen., 4.11-16; Нумн. III.226-228. Ср. Плотин. *Енн.*, VI.7.40; VI.9.2-3; VI.9.6. В другом месте Викторин уточняет, что Бог некоторыми называется «несущностным» (ἀνούσιος) потому только, что Он «пресущественный» (ὑπερούσιος), а не потому, что Он существует без сущности, коль скоро Он существует (non quod sit sine substantia, quippe cum sit, Adv. Ar., II.1.28-32). Так апофатическое богословие Единого у Викторина переходит в апофатическое богословие *Бытия*. См. ниже § 2.2.2.

Действительно, по Викторину, Бог Сам не есть нечто сущее ( $\tau\acute{o}\ \delta\acute{\upsilon}\nu$ ), поскольку Он есть Причина и Творец всего сущего; Он называется *Не сущим* ( $\mu\eta\ \delta\acute{\upsilon}\nu$ ) также из-за того, что превосходит все сущее (et per eminentiam  $\tau\acute{\omega}\nu\ \delta\acute{\upsilon}\nu\tau\omega\nu$ )<sup>57</sup>. Вслед за Плотинином<sup>58</sup> Викторин называет пресущественного Бога *Единым* (unum) или *Монадой* (unalitas), поскольку Бог лишен каких-либо различий как единственное и простое Единое (unum solum, unum simplex)<sup>59</sup>. Кроме того, Викторин утверждает даже, что Бог по Своему превосходству не может называться и *Единым и единственным* (nec unum dici possit, nec solum), поскольку Он пребывает до единого и единственного и превышает самой простоты, а также поскольку Он является Началом и самого единого (principium et ipsius unius)<sup>60</sup>. Как таковой, Бог бесконечен, беспределен, бесформен, бескачествен, безвиден, невидим, неразличим, непостижим, невыразим и т. п.<sup>61</sup>. Вместе с тем Викторин признает, что Богу присущи все те положительные определения, все те имена, которые открыты нам в Св. Писании. Для уяснения этого положения следует обратиться к тринитарному учению Викторина.

2.2. *Триадология*. 2.2.1. *Тринитарные схемы*. В изложении тринитарного догмата Марий Викторин, как нам представляется, пользуется одновременно несколькими схемами, которые не исключают, но взаимодополняют друг друга. В целом у Викторина выделяются, по крайней мере, три основные тринитарные схемы, которые можно охарактеризовать как

<sup>57</sup> De gen., 4.8-14; 13.5-12. Ср. Плотин. Епп., V.3.17; VI.9.2; V.2.1; V.5.6; V.5.11 и др. Согласно одному из объяснений Викторина, Бога можно назвать *Сущим* ( $\tau\acute{o}\ \delta\acute{\upsilon}\nu$ ) потому, что Он есть Причина возникновения сущих (De gen., 4.15-16; 13.3-4; ср. Adv. Ar., I.49.27, 37; та же мысль встречается у Псевдо-Дионисия. DN V.4, и *прп. Иоанна Дамаскина*. Exp. fidei, 12b 19-20). Другое объяснение этого см. ниже § 2.2.1.

<sup>58</sup> См. Плотин. Епп., II.9.1; V.1.5; V.2.1; V.3.12 и др.

<sup>59</sup> Adv. Ar., I.49.9-12; IV.22.6-14.

<sup>60</sup> Adv. Ar., IV.19.10-12; 22.8; 23.13-18. Подобная мысль встречается у Плотина: «Неправильно было бы даже сказать, что оно единое, поскольку оно не может быть ни речи, ни знания и оно зовется превышающим сущность» (Епп., V.4.1; см. также Епп., V.5.6; VI.9.5-6).

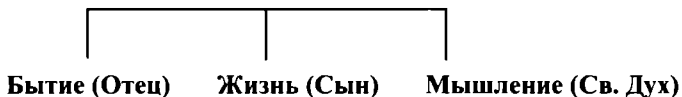
<sup>61</sup> Adv. Ar., I.49.18-26; IV.19.14-15; Нумп. III.227. Ср. Плотин. Епп., V.5.11; VI.9.3.

*апофатически-безличную, апофатически-личную и катафатически-бытийную.*

а. Первая, *апофатически-безличная* схема, которая наиболее близка к учению неоплатоников, используется Викторином очень редко и заключается в том, что Бог как вышебытийное и пресущественное Единое проявляется в так называемой «умопостигаемой триаде», восходящей к платоновскому *Софисту* (248е-249а): *бытию* (*esse, existentia*), *жизни* (*vita*) и *мышлению* (*intelligentia*)<sup>62</sup>, которые являются Его вторичными *проявлениями*, или *исхождениями* (*egressus, progressio*) и отождествляются с Ипостасями Св. Троицы<sup>63</sup>:

Схема № 1

ЕДИНОЕ

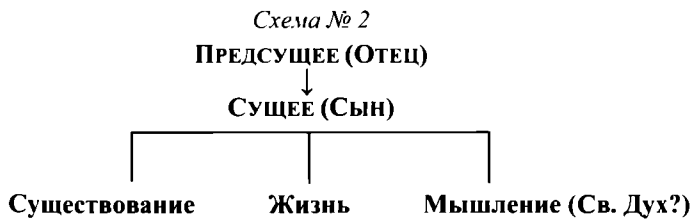


<sup>62</sup> Подробнее об «умопостигаемой триаде» см. ниже § 2.2.1с.

<sup>63</sup> Связь сверхбытийного Единого с умопостигаемой триадой, являющейся у Викторина Его тремя первичными проявлениями (силами, потенциями) можно установить, если обратиться к платоновскому *Пармениду*. Единое, взятое как единое (*ἓν ἓν*, см. Рагт., 137с и далее), превышает бытие, выше жизни, недоступно познанию. Если же предположить, что единое все же есть (существует, *ἓν ἔστιν*, см. 142с и далее), то оно уже теряет свое единство, *выступает* из него вовне, и, таким образом, как говорит Платон, «единое, раздробленное бытием, представляет собой беспредельное множество» (144е), в котором все-таки можно выделить высшие роды — бытие, жизнь, мышление, движение, покой, тождество, различие. Это творческое *выступление* Единого *вперед* (в неоплатонических терминах *πρόδος, πρόβολή*) производит весь последующий иерархически устроенный мир — сначала умопостигаемый, затем чувственный, и в конце концов угасает в небытии (материи). При этом умопостигаемый мир, основанный на указанных *высших родах*, — это мир нетварный, божественный (каковы у Плотина Ум и мировая Душа, см., например, Епп., V.1). По-видимому, платиновскому термину *πρόδος* («выступление вперед», «исхождение») у Викторина соответствуют термины *progressus* и *egressus*, близкие по значению к термину *emanatio*. Следует отметить, что у греческих богословов (прежде всего у Псевдо-Дионисия и Максима Исповедника) подобные выражения применяются не к внутреннему Божественному бытию Лиц Св. Троицы, но к Ее откровениям (предопределениям, выступлениям, различениям, силам, волеям) вовне в творении мира.

В Едином эти три свойства находятся в свернутом, потенциальном виде, как «внутренние и сокрытые» (*intus et occulta*), так что «до выступления во вне (*ante egressum foras*) не было ни Отца, ни Сына, но только одно само по себе Единое (*unum ipsum solum*)»<sup>64</sup>.

б. Вторая, *апофатически-личная* схема отличается от первой тем, что сверхбытийное Единое здесь перестает быть безличным, но отождествляется с первой Ипостасью Св. Троицы — Богом Отцом, а «умопостигаемая триада» (*бытие, жизнь, мышление*) отождествляется прежде всего со второй Ипостасью — Богом Сыном, а через Него и с третьей Ипостасью — Св. Духом<sup>65</sup>:



Согласно этой схеме,

Бог Отец (*Deus Pater*), Который есть «чистое и нерожденное предсущее» (*pure ingenitum пробы*), «предмышление» (*praeintelligentia*) и предсуществование» (*praeexistentia*), пре-

<sup>64</sup> Adv. Ar., IV.26.26-27. По мнению П. Адо, в тринитарном учении Викторина платиновское Единое не является общей основой трех Ипостасей; Единое скорее следует отождествлять с первой Ипостасью (см. Porphyrius et Victorinus. Vol. I. P. 13, n. 3). Это отчасти верно (см. схему № 2), отчасти же — нет, поскольку иногда (как в цитированном выше месте) след платиновского Единого как первоосновы (*Urgrund*) Трех Ипостасей все-таки появляется в системе Викторина, что можно рассматривать как отклонение от основной тринитарной схемы (см. ниже схему № 3). См. Geiger G. Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph. Lansdhut, 1887–1889. S. 103; Лосский В. Н. Элементы отрицательного богословия в мышлении блаж. Августина // Богословие и боговидение. М., 1996. С. 31.

<sup>65</sup> Подобное отождествление вышебытийного начала с Богом Отцом было характерно для Климента Александрийского (*Strom.*, V.12.82) и отчасти Оригена (*C. Cels.*, VI.64-65; VII.38). Следует отметить, что изредка Викторин распространяет отрицательные определения и на Сына, Которого он иногда полагает выше самого сущего (*supra ipsum ѓ*, *Com. Eph.*, 1.22, 1251C).



бывающий в Себе (in semet ipso manens) и не отделяющийся от Самого Себя, «Сам Себе и содержащее и содержимое»<sup>66</sup>, «Едино-Единое» (unum unum), по причине Своей простоты «соединил в Себе три силы в единстве (tres potentias cōnienis; tripotens in unitate): всецелое существование (existentia), жизнь (vita) и блаженство (beatitudo, или intellegere 'мышление'), которые в Нем суть Единое и простое Единое (et unum et simplex unum), особенно в *возможности* (in potentia) того, что есть бытие, жизнь и блаженство»<sup>67</sup>.

Особенно Викторин усматривает подобное различие между первой и второй Ипостасью Св. Троицы: Отец как «всецело Предсущее» (totum *πρόβν*) превосходит само истинно Сущее (vere *ὄν*), будучи «потенцией самого Сущего» (potentia ipsius *τοῦ ὄντος*), которая в акте порождения неким невыразимым движением породила всесовершенное Сущее (*τὸ ὄν omnibus modis perfectum*), т. е. Сына, Который Сам есть уже всецелое, всеобщее, всесовершенное Сущее (totum *ὄν, universale omnimodis perfectum ὄν*), раскрывающееся в «умопостигаемой триаде»: существовании, жизни и мышлении (existentia et vita et intelligentia)<sup>68</sup>.

с. Третью, *катафатически-бытийную* схему следует признать *наиболее адекватным* выражением тринитарного учения Викторина. Она представляет собой сокращенный вариант первой, апофатически-безличной схемы, в которой полностью снят ее высший апофатический элемент, так что Бог, согласно Викторину, есть триединство *бытия, жизни и мышления*, которые являются Его вечными *формами, идеями, силами* и соответствуют Ипостасям Св. Троицы<sup>69</sup>:

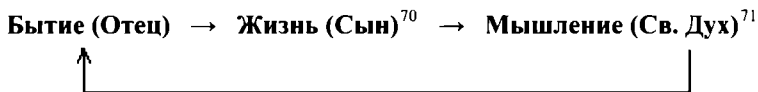
<sup>66</sup> ipse sibi et locus et habitator. Похожее выражение, означающее самодостаточность и полноту Бога, встречается у христианских апологетов — Афинагора (Supplic., 16), свт. Феофила Антиохийского (Ad Autol., II.10), Минуция Феликса (Octav., 18) и Тертуллиана (Adv. Prax., 5).

<sup>67</sup> Adv. Ar., I.49-50; 52.3-5.

<sup>68</sup> De gen., 2.23-25; ср. Adv. Ar., I.56.15-20.

<sup>69</sup> См. Adv. Ar., I.63.11-14; III.4.6-17.9; IV.21.26-28; 25.44-5 и др. Именно этот вариант триадологии Викторина был воспринят Августином (см. Августин. De ver. rel., 31.57; Confess., XIII.11.12; 16.19; De civ. Dei, XI.26-28; De Trinit., X.10.13; X.11.17-12.19 и др.). См. также *преп. Максим Исповедник*. Orat. Dom., 422; 440-445; Mystag., 23; Cap. char., II.29; Cap.

## Схема № 3



Это учение Викторина основывается, во-первых, на восходящей к Платону неоплатонической теории «умопостигаемой триады» (*νοητὴ τριάς*)<sup>72</sup>: *бытие – жизнь – мышление*, во-вторых, на триадическом ритме возникновения всякой новой сущности: *пробывание – исхождение – возвращение* (*μονή – πρόδος – ἐπιστροφή*), и, в-третьих, на антропологической аналогии Св. Троицы.

Тесную связь бытия и мышления заметил еще «древний старец» Парменид, утверждавший, что

τὸ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι  
(«мыслить — то же, что быть»)<sup>73</sup>.

Эту диаду дополнил категорией жизни Платон, у которого уже намечается учение об «умопостигаемой триаде»:

theol., II.1; Amb. ad Joann. // PG 91. 1133CD; 1260D. Подробнее см. ниже в главе V.

<sup>70</sup> По мнению Викторина, на то, что Сын есть *Жизнь* (ср. Ин 1:4; 14:6), указывает такое Его имя, как *Сила Божия* (Adv. Ar., I.27, ср. 1 Кор 1:24).

<sup>71</sup> Следует заметить, что Викторин не всегда последователен, и часто меняет атрибуцию двух последних свойств — *жизни и мышления* — и отождествляет Сына с *мышлением* (на это указывают такие имена Сына, как *Слово* (*Λόγος* = Разум) и *Премудрость*, см. Adv. Ar., I.47; 60.1-2), а Св. Духа — с *Жизнью* (см. Adv. Ar., I.55.7-9; III.6.27, ср. имя Св. Духа в церковной традиции: *ζωῆς χορηγός* ‘податель жизни’). Иногда Викторин отождествляет Сына с *Волей* (*voluntas*): «Бог — это Отец, а Сын — это [Его] Воля; два — одно, и скорее одно не соединением, а простотой. Ведь Воля произошла в деятельную силу и в своем движении не отделилась от сущности. Таким образом, эти три момента — сущность, движение, воля — там едины. Сущность — это Отец, а вместе с ней — ее движение и воля» (Adv. Ar., I.32.4-15; ср. De gen., 27.13; ср. также *Ориген*. De princ., I.2.6; I.2.9). Если сравнивать это с Платином, то у него воля и внутренняя энергия тождественны самому Единому (см. Епн., V.3.12; VI.8.12-13).

<sup>72</sup> Этот термин встречается у неоплатоника Дамаския (см. *Дамаский*. De princ., 43. Vol. I. P. 86.3-10).

<sup>73</sup> *Парменид*. Fragm. 3.

ὄν – ζωή – νοῦς  
 («бытие – жизнь – мышление»)<sup>74</sup>.

Во всей полноте оно было раскрыто в современном Викторину неоплатонизме — у Плотина, Порфирия и Ямвлиха. У основателя неоплатонизма Плотина эта триада характеризует или три формальных аспекта действия сущностей высшего уровня на низших уровнях, для которых они являются причиной бытия, жизни и мышления<sup>75</sup>, или, гораздо чаще, три различных аспекта Ума в такой последовательности: *бытие – жизнь – мышление* (ὄν, ζῶον, νοῦς)<sup>76</sup>, или *бытие – мышление – жизнь* (ὄν, νοῦς, ζῶον)<sup>77</sup>. Вслед за этим Порфирий отождествил триаду из *Халдейских орacula*: *Отец – Сила – Ум* (πατήρ – δύναμις – νοῦς)<sup>78</sup>, с платиновской «умопостигаемой триадой»<sup>79</sup>, а в комментарии на платоновский *Парменид* попытался описать, как Ум (νοῦς) последовательно переходит от бытия (ὑπαρξίς) к жизни (ζωή) и мышлению (νόησις)<sup>80</sup>. Ямвлих также присоединял категорию жизни к категориям бытия и мышления для создания триадической структуры умопостигае-

<sup>74</sup> См. Sophist., 248e-249a; Tim., 39e. У Викторина упоминаются все пять высших родов бытия (μέγιστα γένη) из платоновского *Софиста* (254d): ὄντοτης 'бытийность', ζωότης 'жизненность', νοότης 'мысленность', ταυτότης 'тождество', ἐτερότης 'различие' (Adv. Ar., IV.5.29-40). При этом сам Викторин при перечислении этих родов ссылается именно на Платона, хотя та словесная форма, в которую он их облакает, и не встречается у самого Платона, но лишь у поздних неоплатоников (Ямвлиха, Сириана, Прокла, Дамаския, Псевдо-Дионисия).

<sup>75</sup> См. Enn., I.6.7.10-12.

<sup>76</sup> См. Enn., V.4.2.43-44; VI.6.18.35.

<sup>77</sup> См. Enn., VI.6.15.2. См. также Henry P. The «Adversus Arium» of Marius Victorinus // Journal of Theological Studies. New Series, 1 (1950). P. 45; Hadot P. Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin // Entretiens sur l'Antiquité classique, 5. Fondation Hardt, 1960. P. 108-119. См. также Плотин. Enn., III.6.6; III.7.3; V.1.4; V.3.5; V.4.2; V.5.1; V.6.6; VI.6.15; VI.6.18; VI.9.2, где эта триада выражается в таких терминах, как 'сущее' (ὄν, или 'бытие' εἶναι), жизнь (ζωή, или 'жить' ζῆν), ум (νοῦς, или 'мышление' νοεῖν, а также 'мыслящее' νοοῦν).

<sup>78</sup> См. Orac. Chald., 3-4.

<sup>79</sup> См. Дамаский. De princ., 43. Vol. 1. P. 86.3-10. Hadot. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P. 483. Эта триада называется также «тройственной монадой» (μονάς τριοῦχος, см. Orac. Chald., 26-30).

<sup>80</sup> Порфирий. Com. in Parm., 14.16-26. См. также Hadot. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P. 222.

мого мира<sup>81</sup>. Встречается она и у Прокла<sup>82</sup> и позднейших неоплатоников. У Викторина триада: *бытие – жизнь – мышление* как корреляты Св. Троицы с теми или иными изменениями встречается практически во всех догматико-полемических сочинениях<sup>83</sup>.

«Умопостигаемую триаду» у Викторина дополняет еще одна триадическая схема:

*пробывание – исхождение – возвращение*  
(*μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή*).

Изначально эта триада была разработана Плотинином<sup>84</sup> на уровне первого и второго начала — Единого и Ума<sup>85</sup>, — а затем распространена на все остальные онтологические уровни. Суть ее в следующем. При возникновении чего-либо первоначало пребывает в покое, переполняется собой и от этой полноты незаметно переходит за свои пределы. Возникает нисходящее движение, направленное от первоначала вовне. Так возникает новая сущность, подобная первой, при том, что первая от этого нисколько не умалется, но остается той же самой. Вместе с тем возникшая сущность остается несовершенной до тех пор, пока не обратится опять к своему первоначалу, оформится им и начнет отражать его на своем уровне. За Плотинином последовал Порфирий, который учил, что для того, чтобы Ум перешел от бытия к мышлению и начал мыслить и сознать самого себя, он должен сначала стать жизнью, а затем мышлением. И эта деятельность Ума

согласно бытию находится в *покое*  
(*κατὰ τὴν ὑπαρξιν ἐστῶσα*),

согласно жизни *исходит* из бытия  
(*κατὰ δὲ τὴν ζωὴν ἐκ τῆς ὑπαρξείως ἐκνεύσασα*),

а согласно мышлению *возвращается* к самой себе  
(*κατὰ δὲ τὴν νόησιν εἰς αὐτὴν στραφεῖσα*)<sup>86</sup>.

<sup>81</sup> Ibid. P. 104-105.

<sup>82</sup> Прокл. Elem. theol., 101-104; Com. in Tim. T. III. P. 45.9 и далее.

<sup>83</sup> См. особенно Adv. Ar., I.63.11-14; III.4.6-17.9; IV.21.26-28; 25.44-5.

<sup>84</sup> См., например, Епн., III.9.5; V.1.6; V.2.1; V.4.2; V.6.5; VI.7.16.

<sup>85</sup> Подробнее об этом см. ниже § 2.2.4.

<sup>86</sup> Порфирий. Com. in Parm., 14.16-26.

От Плотина и Порфирия эта триадическая схема перешла к Ямвлиху и последующим неоплатоникам, так что уже у Прокла она приобрела универсальный характер, превратившись в своего рода парадигму, ритм всякого процесса возникновения на всех уровнях бытия<sup>87</sup>. У Викторина триада *пребывание – исхождение – возвращение* (*status, progressio, regressus*) встречается главным образом в *Гимнах о Св. Троице*<sup>88</sup>, о чем подробно речь пойдет ниже<sup>89</sup>.

Первая и вторая триада имеет свое отражение и на субъективном уровне души. Речь идет об известной в христианском богословии антропологической аналогии Св. Троицы. У Викторина она основывается, с одной стороны, на библейском учении о человеке как созданном по *образу Божию* (Быт 1:26), а с другой стороны, на положениях платонической антропологии<sup>90</sup>. Согласно Викторину,

...наша душа, будучи единой сущностью, то есть обладая самостоятельным существованием, или *бытием* (*esse*), не просто существует, но *живет* (*vivere*), и не просто живет, но *живет, размышляя* (*intellegere*) о своем бытии и жизни<sup>91</sup>. Таким образом, душа — это «единое сущее» (*unum ὄν*), нераздельно соединившее в себе свое бытие, жизнь и мышление. В ней жизнь не есть что-то совершенно отличное от бытия, но является его высшей формой и проявлением, а мышление, в свою очередь, не есть что-то совершенно отличное от жизни, но является ее высшей формой и проявлением. Будучи единой

---

<sup>87</sup> См. Прокл. *Elem. theol.*, 35. См. также Zeller E. *Philosophie der Griechen*. Leipzig, 1881. Bd. III. S. 787-789.

<sup>88</sup> См. Гимн. I.75-78; III.71.

<sup>89</sup> См. ниже § 2.2.4.

<sup>90</sup> В частности, связь «умопостигаемой триады» с самосознанием души встречается у Плотина, который замечает, что в душе находятся одновременно *бытие и жизнь* (*οὐσία ἅμα καὶ ζωή*), последняя же содержится в уме (*ἐν νῶ*, Епн., VI.2.7). См. также Hadot P. *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*. P. 111.

<sup>91</sup> Эту связь бытия и мышления на субъективном уровне хорошо заметил Августин, утверждавший, что *si fallor sum* («если я ошибаюсь, значит, я существую», см. *De civ. Dei*, XI.26). Как известно, это выражение в несколько измененном виде заимствовал у него Рене Декарт в своем знаменитом *cogito ergo sum* («мыслю, следовательно, существую», см. *Meditationes de prima philosophia*).

по числу и сущности, наша душа тройственна в образах своего бытия, которые вследствие этого единства сущности единоросны друг другу (*consubstantiales*)<sup>92</sup>.

Таким образом, для Викторина человеческая душа — это не просто образ Божий, но «образ вышней Троицы» (*superioris Triados imago*)<sup>93</sup> или «вторая единичная троица» (*trinitas unalis secunda*)<sup>94</sup>.

2.2.2. *Первая диада: Отец и Сын.* Свою основную тринитарную схему (№ 3) Викторин дополняет учением о различии в Боге *возможности и действительности* (или *потенции и акта*), *покоя и движения, бытия и образа существования*.

Как известно, различие между понятиями возможности и действительности (*δύναμις καὶ ἐνέργεια*) было введено Аристотелем<sup>95</sup>. Однако сам Аристотель отрицал это различие в отношении Перводвигателя, сущность которого есть чистая деятельность и в котором нет места никакой потенциальности, что говорило бы о том, что он еще не достиг совершенства и не может ничего двигать вечным движением<sup>96</sup>. Однако уже в среднем платонизме (в частности, у Нумения<sup>97</sup> и Алкиноя<sup>98</sup>) в самом Первоначале встречается различие на Ум, находящийся в возможности и покое, и Ум, находящийся в действительности и воздействующий на материю. Так, у Нумения это различие выражается как различие между двумя Богами — первым, простым и пребывающим в себе,

---

<sup>92</sup> См. Adv. Ar., 1.32.16-78; 61.1-64.8; ср. 1.20.24-37. Конечно, эта психологическая аналогия далеко не может адекватно отражать Божественное Бытие. Ибо если в человеке есть только одна ипостась и три образа ее бытия, то в Св. Троице все эти три момента — *бытие, жизнь, мышление* — суть не просто силы, способности или образы бытия, но самостоятельные Ипостаси. Кроме этого, можно указать еще на неизменность и вечность Божественного Бытия, жизни и мышления, а также на субстанциальный характер того, что в человеке представляет собой сплошной процесс и поток (сознание).

<sup>93</sup> Adv. Ar., 1.63.18.

<sup>94</sup> Adv. Ar., 1.64.5.

<sup>95</sup> Аристотель. *Metaph.*, Θ 1054b 32 и далее.

<sup>96</sup> Аристотель. *Metaph.*, Δ 1071b 17 и далее; *Phys.*, Η 258b 10 и далее.

<sup>97</sup> Нумений. *Fragm.* 11.11-20; 15.2-10 и др. См. также *Hadot. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P.* 483.

<sup>98</sup> Алкиной. *Epit.*, 10.2-3.

и вторым — действующим в материи и разделяющимся под ее воздействием<sup>99</sup>. Первый Бог покоится (ἔστως), второй — движется (κινούμενος); первый пребывает в мире умопостигаемом, а второй движется относительно и умопостигаемого и чувственного мира. И вместо присущего второму движения (κίνησις) присущий первому покой (στάσις) есть своего рода внутреннее движение (κίνησις σύμφυτος), от которого истекает порядок и вечное сохранение всего мира<sup>100</sup>. Основатель неоплатонизма Плотин, прекрасно знавший учение Аристотеля о возможности и действительности<sup>101</sup>, говорил о Едином как абсолютной творческой мощи бытия всего (δύναμις πάντων) и Уме как первой деятельности (ἡ πρώτη ἐνέργεια) и первой сущности, с которой совпадает деятельность<sup>102</sup>. Ученик Плотина Порфирий различал в самом Уме состояние покоя и движения: деятельность (ἐνέργεια) Ума согласно бытию находится в покое (ἔστωσα), а согласно жизни исходит из бытия (ἐκνεύσασα)<sup>103</sup>. На первом этапе покоя Ум тождественен Единому, а на втором Ум отличается от Единого; другими словами, на этапе покоя жизнь и мышление тождественны бытию, а на этапе движения они возникают и рождаются благодаря своему собственному движению<sup>104</sup>.

Вслед за неоплатониками Викторин также находит в Боге место для потенциальности, соотнося ее с Богом Отцом. Действительно, в философско-богословской системе Викторина

Бог Отец рассматривается как *чистое Бытие* (quod est esse; quod est τὸ εἶναι), как *Самобытие* (ipsum esse), которое есть сила и возможность существования (vis et potentia existendi), предшествующая самому Сушному и Разуму (ante ὄν et ante λόγον)<sup>105</sup>.

Это чистое Бытие Викторин предлагает понимать как «всеобщее и первично первичное» (universale et principaliter

<sup>99</sup> Нумений. Fragm. 11.11-20.

<sup>100</sup> Нумений. Fragm. 15.2-10.

<sup>101</sup> Плотин. Enn., II.5.

<sup>102</sup> Плотин. Enn., V.3.15.32-33; V.3.5.35-48; V.3.12.27; VI.8.18; VI.9.5-6.

<sup>103</sup> Порфирий. Com. in Parm., 14.16-26.

<sup>104</sup> Hadot. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P. 483.

<sup>105</sup> Adv. Ar., IV.19.4-6; I.27; II.4.19-20.

principale), от которого проистекает бытие для всего остального<sup>106</sup>, хотя само это первое Бытие (esse primum)<sup>107</sup> недоступно причастию (inparticipatum = ἀμέθεκτος), абсолютно просто, бесконечно, беспредельно, бесформенно<sup>108</sup>. В Отце *сущность* (substantia) совпадает с *чистым бытием* (esse purum)<sup>109</sup>.

Далее, в системе Викторина Богу Отцу как чистому Бытию соответствуют понятия *потенции, силы, сокрытости и покоя* (potentia, virtus, occultus, quietus), а Сыну как раскрывающему это простое бытие в жизни и мышлении соответствуют понятия *формы, акта, проявления, исхождения и движения* (forma, actio, manifestatio, progressio, motus)<sup>110</sup>. Так, уже в самом начале своего трактата *Против Ария* Викторин говорит:

«Отец есть чистое бытие, Логос же есть чистая деятельность»<sup>111</sup>.

Согласно бытию Отец и Сын всегда вместе и единосущны друг другу, а согласно потенции и акту (secundum quod est potentia et actione) Отец есть потенция, а Сын — акт<sup>112</sup>. Как чистая сущность Отец потенциально прежде (potentialiter prior) Сына как действия и движения, которое Он порождает<sup>113</sup>. Отец — это потенция существования, жизни и мышления, которые находятся в Нем «в скрытом виде» (in occulto), «в себе (in se) и включены в существование (circa existentiam), или скорее сами суть то же, что и существование»<sup>114</sup>.

Отцу как потенции свойственно находиться в покое (quiescere)<sup>115</sup>, а Сыну свойственна *деятельность* (actio)<sup>116</sup>, и не про-

<sup>106</sup> Adv. Ar., IV.19.6-8.

<sup>107</sup> См. Adv. Ar., II.4.8.

<sup>108</sup> Adv. Ar., IV.19.10-15.

<sup>109</sup> Adv. Ar., II.4.43-44.

<sup>110</sup> См. Adv. Ar., I.19.22-23; 19.43-44; I.27.24-28; I.40.27-28; II.4.19-21; 4.29-31; III.2.12-4.5; 3.3.1-4; 17.14-15; IV.4; 16; Com. Philip., 2.6, 1207C; Com. Eph., I.22, 1250D-1251A и др.

<sup>111</sup> Adv. Ar., I.4.1. Quod est esse, Pater est, quod est operari, Λόγος.

<sup>112</sup> Adv. Ar., I.4.19.22-23, 41-44.

<sup>113</sup> Adv. Ar., III.3.1-4

<sup>114</sup> Adv. Ar., IV.30.29-36.

<sup>115</sup> Adv. Ar., I.27.

<sup>116</sup> Adv. Ar., I.47.



сто деятельность, но *жизнь и мышление* (*vita et vobis, intelligentia, cognoscentia*)<sup>117</sup>. Он есть *деятельное проявление* Отчей потенции (*potentia activa, potentia actuosa*), дающее всему тварному соответствующую сущность, жизнь или познание<sup>118</sup>. Существование, жизнь и мышление в Нем находятся как «в действующем акте (*in actu agente*), то есть в проявленном виде (*in manifesto*)»<sup>119</sup>. Сын есть «выступление, порождение, исхождение в сущность сыновства, *иссияние в действие и воссияние*» (*effulgentia et refulgentia*)<sup>120</sup>. Ему свойственно

«...двигаться и действовать (*moveri et agere*), но двигаться не пространственно, то есть перемещаться с места на место, а двигаться движением более возвышенным и божественным, присущим душе, которая своим собственным движением дарует жизнь и наделяет сознанием»<sup>121</sup>.

Викторин разъясняет это на примере зрительного восприятия, заимствованном у Плотина<sup>122</sup>. В самом деле, Сын, будучи Божией Силой и Премудростью, рождается от Отца

«...подобно тому, как зрительная способность (*visionis potentia*) имеет в себе зрение (*visio*), которое тогда обретает внешнее (*foris*) существование, когда зрительная способность приходит в действие; и так от зрительной способности рождается зрение, которое само есть единородное (*unigenita*)... И способность пребывает в покое, а деятельность в движении»<sup>123</sup>.

Кроме того, под влиянием платиновского учения о «двойном действии» (*διττῆ ἐνέργεια*) Викторин проводит такое же различие между Отцом и Сыном, как между внутренним и внешним действием. У Плотина двойное действие составляет существенную часть механизма эманации<sup>124</sup>. Первое действие (*ἐνέργεια*), которое есть также покой (*στάσις*) и тождество (*ταυτότης*), пребывает со-

<sup>117</sup> Adv. Ar., I.27; IV.30.

<sup>118</sup> Adv. Ar., I.37.14-15; 39.10; 47.11.

<sup>119</sup> Adv. Ar., IV.30.36-37.

<sup>120</sup> Adv. Ar., I.27.

<sup>121</sup> Adv. Ar., I.27.

<sup>122</sup> Плотин. Энн., V.2.1; V.4.2; III.9.5.

<sup>123</sup> Adv. Ar., I.40.9-17.

<sup>124</sup> См. Henry P. The «Adversus Arium» of Marius Victorinus. P. 45-47.

крытым в высшем принципе (например, в Едином) и само есть этот принцип, т. е. совпадает с самой его сущностью, почему и называется «действием сущности» (*ἐνέργεια τῆς οὐσίας*). Второе действие, которое есть движение (*κίνησις*), начинающееся как различие (*ἐτερότης*), изливается вовне и кладет основание для нового бытия, почему и называется «действием из сущности» (*ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας*). Затем это новое неопределенное действие обращается назад к своему началу, достигает тождества с самим собой и становится собственно второй ипостасью, отличной от предыдущей<sup>125</sup>.

Подобным образом в тринитарном учении Викторина

Отец как чистое бытие есть «внутреннее действие» (*intus insita operatio*), которое лишено движения, а Сын как чистая деятельность есть «действие, действующее вовне» (*operatio [quae] foris operatur; foris apparens operatio*)<sup>126</sup>.

Основываясь на том же учении о двойном действии, Викторин проводит различие в Боге между *vivere* («жить») как *действием* (*actus*) и *vita* «жизнью» как *образом* (*forma*) этого действия, в результате чего получается, что Сын — это *Жизнь*, являющаяся единосущной формой Отца как жизненного *Акта*<sup>127</sup>.

Помимо этого, для проведения различия между Отцом и Сыном Викторин различает в Боге

<sup>125</sup> Епн., V.4.2; V.1.3. Подробнее об этом см. ниже § 2.2.4. Похожее учение до Плотина встречается у Нумения и Оригена. Согласно Нумению, если второму Богу присуще движение (*κίνησις*), то первому Богу присущ покой (*στάσις*), который есть своего рода внутреннее движение (*κίνησις αὐφύτος*) и от которого проистекает порядок и вечное сохранение всего мира (Fragm. 15.2-10). Ориген еще прежде Викторина применил этот принцип в тринитарном учении для проведения различия между Отцом и Сыном: Отец — это первая Сила (*prima virtus*), составляющая основу Божественной жизнедеятельности, а Сын — это происшедшая от нее, подобно испарению, Мошь (*vigor*) и другая Сила (*altera virtus*), сама имеющая свою собственную ипостась (*De princ.*, I.2.9).

<sup>126</sup> Adv. Ar., I.4.3-10; ср. I.12.29-32; IV.27.1-29.23.

<sup>127</sup> Adv. Ar., IV.1.1-15.32. То же самое Викторин утверждает на основании понятий *intelligere* и *intelligentia* (Adv. Ar., IV.18.59-32.13). См. Henry. P. 47.

...принцип (*λόγος*) субстанциальности, то есть самостоятельного существования, или *то, что есть* (*quidque sit*), и *образ* существования или проявления, или *то, как есть* (*quomodo sit*).

При этом субстанцию Викторин соотносит с Отцом, а образ ее существования — с Сыном<sup>128</sup>. Если Отец как чистое бытие лишен всякого образа, формы, качества и определения<sup>129</sup>, то Сын есть Его *Образ* (*forma, imago*); как Образ Сын обладает всем тем, что имеет Отец<sup>130</sup>. Сын — это «явленный Образ Отца» (*forma in manifesto, forma apparens*), который в Отце находится в скрытом виде (*in occulto*)<sup>131</sup>. Исходя из определения Викториним ипостаси как ‘оформленного бытия’ (*esse formatum*)<sup>132</sup>, можно сказать, что Отец есть ипостась постольку, поскольку Он есть *чистое бытие вместе с непроявленной формой* (которая есть Сын «в недрах Отцем»), а Сын есть ипостась постольку, поскольку Он есть *проявленная форма бытия*, полученного от Отца. Отец есть единая сущность, которая, ипостасируясь как Отец, дает Сыну также возможность ипостасироваться, то есть быть не просто формой, но Формой, особым образом обладающей всем содержанием бытия Отца. Таким образом, в Отце есть полное единство между

---

<sup>128</sup> Adv. Ar., IV.26. В Adv. Ar., I.41 Викторин приводит следующую сравнительную таблицу определений Отца и Сына:

<u>Отец:</u>	<u>Сын:</u>
Бог	Логос
Бог	Сила и Премудрость
Бытие	Жизнь
Бытие	Мышление
Бытие	Жизнь и Мышление
Свет	Сияние
Бог	Начертание
Бог	Образ
Сущность	Вид
Сущность	Движение
Потенция	Акт
Молчание	Высказывание

<sup>129</sup> Adv. Ar., I.49.23-25.

<sup>130</sup> Adv. Ar., IV.30.2-6. Этот аргумент встречается уже в свт. Афанасия Великого (см. Contra Arian., I.9; I.20; Omnia Mihi trad., 5).

<sup>131</sup> Adv. Ar., IV.30.28-29; 20.21-24.

<sup>132</sup> Adv. Ar., II.4.45-46; 49-50; 54-57.

сущностью и ипостасью, Сын же есть Форма, которая полагает саму себя как Форму, в некотором роде обретающую независимость от сущности<sup>133</sup>.

*Характер* рождения Сына от Отца духовен, бесстрастен, вечен и самопроизволен. В самом деле, рождение Сына как Формы Викторин объясняет так же, как Плотин — происхождение Ума от Единого, т. е. чисто духовно. С помощью философского понятия *самопознания* (*se ipsum intellegere*) Викторин рассматривает рождение Сына от Отца как

...происхождение *внешнего мышления* (*foris intellegentia*) от *внутреннего мышления* (*intus intellegentia*)<sup>134</sup> или, в конце концов, как *мышления, мыслящего само мышление* (*ipsa intellegentia intellegit quod sit intellegentia*)<sup>135</sup>.

В связи с этим Викторин указывает, что Отец рождает Сына бесстрастно (*inpassibiliter*)<sup>136</sup>. Кроме того, Викторин называет рождение Сына «неизреченным рождением» (*ineffabilis generatio*), «нерожденным рождением» (*ingenerabilis generatio*)<sup>137</sup>, «вечно рождающим рождением» (*semper generans generatio*), поэтому Сын всегда существовал вместе с вечно сущим Отцом<sup>138</sup>; Он «рожден от вечности» (*ex aeterno natus*)<sup>139</sup>, и «не было времени, когда Сына не было»<sup>140</sup>. Вместе с тем Викторин полагает, что Отец, будучи причиной (*causa*) Логоса в том, что касается Его

<sup>133</sup> См. *Hadot*. Introduction // SC 68. P. 79-81.

<sup>134</sup> Ср. *Плотин*. *Енн.*, V.4.2.

<sup>135</sup> *Adv. Ar.*, IV.27.1-29.23. О рождении Сына и исхождении Духа как Божественном самопознании см. ниже § 2.2.4.

<sup>136</sup> *Adv. Ar.*, I.40.26.

<sup>137</sup> Подобное выражение встречается у Порфирия (*Sent.*, 24), который утверждает, что бестелесные живые существа суть нерожденные («невозникшие», *ἀγένητα*), нетленные и нерожденно и нетленно возникшие (*ἀγενήτως καὶ ἀφθάρτως γεγονότα*).

<sup>138</sup> *Adv. Ar.*, I.34.6-8. Как свидетельствует сам Викторин, он почерпнул эти выражения у свт. Александра Александрийского (см. *Adv. Ar.*, I.34.6-9).

<sup>139</sup> *Adv. Ar.*, I.42.33.

<sup>140</sup> *Adv. Ar.*, I.27.18-20: *non fuit quando non fuit*. Это представление о вневременном рождении Ума, в котором еще нет времени, было хорошо известно и неоплатоникам. См., например, *Плотин*. *Енн.*, V.1.6; *Порфирий*. *Hist. phil.*, fr. 18.12-21. См. также *Adv. Ar.*, I.34.46; I.41.32-34; II.3.44-46; *De hom. recip.*, 2.33-36 и др.

бытия, логически первичен по отношению к Нему<sup>141</sup>. Далее, Викторин подчеркивает, что рождение Сына есть

«...самопорождение» (*generatio sui ipsius*)<sup>142</sup>, «движение, рожденное от самого себя» (*ex se genitus motus*)<sup>143</sup> и «самопорожденное движение» (*αὐτόγονος motus*)<sup>144</sup>.

Это представление является одним из важнейших для всего тринитарного учения Викторина<sup>145</sup>. Оно также восходит к неоплатонизму. Так, о самопорождении Ума говорил Порфирий:

«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 (*αὐτογόνως*) произошел от Бога»<sup>146</sup>.

То же объяснение встречаем и у Викторина: рождение Сына является «самопорождением» прежде всего потому, что Сын как Логос, предсуществовавший в Боге Отце, в рождении лишь *проявился* и обрел Свое особое, ипостасное бытие (*esse suum proprium*)<sup>147</sup>. Другими словами, рождение Сына есть самопорождение, поскольку это лишь проявление уже предсуществовавшей реальности<sup>148</sup>. Сын есть проявление вовне внутреннего действия Отца, и это проявление и есть самопорождение (*generatio sui ipsius*)<sup>149</sup>. Кроме того, Сын есть Воля Божия (*Dei voluntas*); но Он не мог бы быть таковой, если бы не рождал Сам Себя (*a se se generans*). Поэтому Сын как Воля Божия, порождающая Себя, рождается в Боге Отце, происходя в деятельную силу; при этом в своем собственном и тождественном движении Он не отделяется от Сущности, т. е. от Отца<sup>150</sup>, равно как и Отец в рождении Сына

---

<sup>141</sup> Adv. Ar., I.27.20-22.

<sup>142</sup> Adv. Ar., I.4.9-10.

<sup>143</sup> De gen., 22.11-12.

<sup>144</sup> Adv. Ar., III.17.15-17; IV.13.5.

<sup>145</sup> См. *Hadot. Commentaire // SC 69. P. 725.*

<sup>146</sup> Hist. phil., fr. 18.8-12.

<sup>147</sup> De gen., 22.12-13.

<sup>148</sup> См. *Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P. 484-485.*

<sup>149</sup> Adv. Ar., I.4.9-10.

<sup>150</sup> Adv. Ar., I.32.3-10.

остаётся совершенно неизменным и не выходит за пределы Самого Себя<sup>151</sup>.

С другой стороны, Викторин замечает, что Сын родился «не по необходимости природы (non a necessitate naturae), а по воле величия Отца» (voluntate magnitudinis Patris)<sup>152</sup>, поскольку в этом акте «Сам Отец определил Самого Себя»<sup>153</sup>. Вместе с тем, как мы уже отметили, для Викторина Сын есть сама эта самоопределяющаяся Воля Отца (voluntas Patris)<sup>154</sup>. Этот переход от рождения *по воле* к рождению *самой воли* Викторин совершает, с одной стороны, следуя логике православных богословов, в частности свт. Афанасия Великого<sup>155</sup>, стремившегося таким образом опровергнуть тезис ариан о творении Сына из ничего по воле Отца, а с другой стороны, следуя логике своей собственной системы, в которой рождение Сына есть движение, благодаря которому Логос, как Форма или Воля, изначально слитая с Отцом, в рождении обретает свою собственную самостоятельность<sup>156</sup>. Так или иначе, Викторин относит акт рождения Сына к самой сущности Отца<sup>157</sup>. Так мы переходим к важнейшему пункту тринитарного учения Викторина — единосушию Отца и Сына.

2.2.3. *Единосушие Отца и Сына*. Следует отметить, что несмотря на сильную зависимость богословия Викторина от его философских взглядов, знаменитая формула Никейского Собора: *Сын единосущен Отцу*, т. е. *рожден из сущности Отца*, была отправной точкой, а точнее — основным вопросом его тринитарного богословия<sup>158</sup>. Викторин защищает и доказывает единосушие Отца и Сына разными способами, один из которых состоит в следующем:

---

<sup>151</sup> См. *Hadot. Commentaire // SC 69. P. 725*. Это представление о неизменности высшего принципа при порождении низшего также было хорошо известно неоплатоникам. См., например, *Плотин. Энн.*, V.1.6; V.3.12; V.4.2; VI.9.5; *Порфирий. Hist. phil.*, fr. 18.8-12.

<sup>152</sup> Ср. свт. *Иларий Пиктавийский. De synod.*, 38 (Anathem. 25).

<sup>153</sup> *Adv. Ar.*, I.31.18-20.

<sup>154</sup> *Adv. Ar.*, I.31.21-32.15. См. также *De gen.*, 22.8.

<sup>155</sup> См. свт. *Афанасий Александрийский. Contra Arian.*, III.59-64.

<sup>156</sup> См. *Hadot. Commentaire // SC 69. P. 796*.

<sup>157</sup> См. *Adv. Ar.*, I.11.16-17; II.6.20-7.21 и др.

<sup>158</sup> См. *Hadot. Introduction // SC 68*.

Признаем ли мы, что Бог есть? Допустим, что признаем. Далее, если Бог есть, то Он есть или «существенно» (ἐνοούσιος), или «несущественно» (ἀνοούσιος); второе возможно допустить только в смысле Его превосходства над всеми остальными сущностями, а не потому, что Он лишен сущности. Таким образом, вернее признать первое, что Бог существует «существенно», т. е. есть сущность (οὐσία)<sup>159</sup>. Сущность же означает то, что есть какая-то вещь (id quod est); поэтому и сущность Божия есть то, что есть Бог (substantia Dei id illud quod est esse)<sup>160</sup>. Что же есть Бог? — Свет, Дух. Но в символе веры по отношению к Сыну также сказано: *Бог от Бога, Свет от Света, Дух от Духа*. Если же *свет* означает *сущность*, значит, *свет от света* означает: «сущность от сущности», и поэтому они единосущны, что и сказано в символе веры с помощью выражения: *Сын рожден из сущности Отца*, т. е. Он — *той же самой сущности*, что и Бог; ведь то, что Он есть, происходит от того, что есть Бог, т. е. от сущности Бога. Итак, Отец и Сын *единосущны*<sup>161</sup>.

Другие часто используемые Викториним доказательства единосущия таковы: *образ единосущен сущности*<sup>162</sup>, *форма единосущна тому, чего она форма*, т. е. *сущности*<sup>163</sup>; *действие и движение единосущно тому, что есть*, т. е. *сущности*<sup>164</sup>.

Таким образом, по мысли Викторина, Отец от Своей сущности (a sua substantia) дает и Сыну сущность (substantiam) в акте Его порождения, и поэтому Они единосущны<sup>165</sup>. Будучи рожден из сущности Отца, Сын есть Сын по природе (natura Filius), в то время как люди — сыны Божии по усыновлению (adoptio)<sup>166</sup>. По Викторину, Сын единосущен именно Отцу, и нельзя сказать, что Они оба единосущны через причастность какой-то стоящей

<sup>159</sup> Adv. Ar., II.1.23-35.

<sup>160</sup> Adv. Ar., I.31.1; ср. Adv. Ar., III.1.19-26.

<sup>161</sup> Adv. Ar., II.6.20-7.21; ср. I.27; 32-43; 47; De hom. recip., 2.15-39; 4.14-38. Ср. Adv. Ar., I.59.2-3: «Отец и Сын единосущны согласно тождеству в сущности» (secundum identitatem in substantia).

<sup>162</sup> Adv. Ar., I.20.7-12.

<sup>163</sup> Adv. Ar., I.22; II.4.

<sup>164</sup> См. Adv. Ar., I.20; I.43; III.2.52-55; De gen., 23.1-4.

<sup>165</sup> Adv. Ar., I.11.16-17.

<sup>166</sup> Adv. Ar., I.10.5-14; I.24.40; I.45.6; см. также De gen., 30.1-5. Ср. *свт. Афанасий Александрийский*. Contra Arian., I.9; III.62-63; 66.

над ними общей сущности<sup>167</sup>. Это единосущие Сына с Отцом имеет вневременный характер, ибо Сын «вечно сосуществует единосущным» с Отцом (*semper consubstantialis coexistens*)<sup>168</sup>. Для перевода греческого термина *ὁμοούσιος*<sup>169</sup> Викторин впервые на Западе стал использовать термин *consubstantialis*<sup>170</sup>, который впоследствии вытеснил старое тертуллиано-илариевское выражение *unius substantiae* («одной сущности»). Викторин выделяет три значения этого термина:

- 1. «от той же самой сущности» (*de eadem substantia*),
- 2. «в той же самой сущности» (*in eadem substantia*),
- 3. «всегда вместе» (*semper simul*)<sup>171</sup>.

2.2.4. *Вторая диада: Сын и Св. Дух*<sup>172</sup>. Викторин полагает, что в отличие от Бога Отца, пребывающего в покое и тождестве, Сын и Св. Дух суть *единое Божественное движение*, но имеющее различную направленность:

Сын — это движение *нисходящее* (*descensio*), или исходящее от Отца как отправного пункта,

а Св. Дух — это движение *восходящее* (*ascensio*), возвращающееся к своему источнику — Отцу.

В этом Викторин также зависит от неоплатонизма, прежде всего от Плотина. Так, Плотин объясняет происхождение Второго начала (Ума) от Единого следующим образом<sup>173</sup>. Единое само по себе пребывает в абсолютном покое, тождестве и внутренней полноте. Однако эта полнота не удерживается внутри него и естественным образом как бы переливается через край, изливается наружу, вовне, нисходит с высоты Единого<sup>174</sup>. Это есть *первый*

<sup>167</sup> Adv. Ar., I.29.10-23; 41.30; 55.19 и др.

<sup>168</sup> Adv. Ar., I.34.9.

<sup>169</sup> Впрочем, Викторин чаще всего оставляет этот греческий термин без перевода. Впервые он встречается в первом послании Викторина к Кандиду (см. *De gen.*, 23.3).

<sup>170</sup> См. Adv. Ar., I.34.9; 47.10; II.12.24; IV.10.29.

<sup>171</sup> Adv. Ar., II.12.26-29; IV.10.31-33; ср. *De hom. recip.*, 2.30; 4.14.

<sup>172</sup> См. особенно Adv. Ar., III.18.11-18; а также *Hadot. Introduction // SC 68. P. 81-83.*

<sup>173</sup> См. *Плотин. Енн.*, III.9.5; V.1.6; V.2.1; V.4.2; V.6.5; VI.7.16.

<sup>174</sup> *Енн.*, V.2.1; V.4.1; V.1.7.



момент в рождении Второго начала — Ума, которое еще не есть собственно Ум, но лишь чистое *Сущее* (*ὄν*), лишенное мышления и сознания и совершенно неопределенное (неопределенная *Двоица*). Затем это движение изменяет свою направленность и обращается к своему истоку — Единому. Однако это еще не есть созерцание Единого, но простая причинная зависимость от него, как бы естественное влечение, стремление (*ἔφεσις*) и притяжение к нему (*ἀνήρτητο αὐτοῦ*)<sup>175</sup>. Это стремление Плотин уподобляет зрению, которое еще не видит своего объекта — Единое (*ἀτύπωτος ὄψις, ὡς ὄψις οὐπω ἰδοῦσα*)<sup>176</sup>. Однако по мере того, как Сущее смотрело на Единое, его неопределенное влечение становилось определенным, бессодержательное наполнялось мыслимым содержанием, смутное зрение становилось видением, воспринявшим свой объект (*ἰδοῦσα ὄψις*)<sup>177</sup>. Это и есть начало мышления. Однако это мышление все еще обращено к Единому, исполнено им (как объектом своего созерцания) и еще не отличает от него себя как субъекта, но мыслит его бессознательно (*οὐπω νοῦς, ἔβλεπεν ἀνοήτως*)<sup>178</sup>. Когда же оно обращается на себя самого и отличает себя как мыслящего субъекта от Единого как объекта мышления, оно становится Умом (*ἔγνω ἐν συναίσθησει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἤδη ἦν*)<sup>179</sup>. Ученик Плотина Порфирий говорил о трех моментах в деятельности Ума: согласно бытию деятельность Ума находится в покое (*ἐστῶσα*), согласно жизни исходит из бытия (*ἐκνεύσασα*), а согласно мышлению возвращается к самой себе (*εἰς αὐτὴν στραφεῖσα*)<sup>180</sup>. Как мы уже говорили<sup>181</sup>, весь этот процесс возникновения одной сущности из другой в неоплатонизме был сведен к трем моментам: *μονή* – *πρόδος* – *ἐπιστροφή* (*пребывание – исхождение – возвращение*).

Однако если Плотин проводил резкую границу между ипостасью Единого и Ума, а Порфирий еще не ипостазировал три момента (*пребывание – исхождение – возвращение*) в деятельно-

<sup>175</sup> Enn., V.3.11; V.6.5; VI.7.16.

<sup>176</sup> Enn., V.3.11.

<sup>177</sup> Ibid.

<sup>178</sup> Enn., VI.7.16.

<sup>179</sup> Enn., VI.7.16; ср. V.3.11; V.1.7; V.2.1.

<sup>180</sup> Порфирий. Com. in Parm., 14.16-26.

<sup>181</sup> См. выше § 2.2.1с.

сти Ума, то Викторин, как мы видели, идет далее и наделяет их статусом отдельных Ипостасей, тем самым уходя и от субординационизма Плотина, и от неипостасности Порфирия. Это было серьезным отступлением от логики неоплатонизма в сторону христианского вероучения. Согласно Викторину,

Сын есть единое *Движение* (una motio, motus), которое одновременно есть *Жизнь и Премудрость* (et vita et sapientia); точнее, *Жизнь, обратившаяся в Премудрость* (vita conversa in sapientiam), скорее же в Отеческое Существование; как бы «обратным движением» (retro motae motionis) эта Жизнь, ставшая Премудростью, возвращается к Отцу, в Отчую потенцию. И Жизнь — это *нисхождение* (descensio), а Премудрость — это *восхождение* (ascensio); и Оба Они — Дух, Два в одном<sup>182</sup>.

Таким образом, Викторин считает Слово и Святой Дух «одним и тем же движением» (una motio et eadem): «Слово — в отношении жизни, Дух — в отношении познания и мышления»<sup>183</sup>, поскольку последний есть «Отеческое Размышление или Самосознание» (sui ipsius cognoscentia)<sup>184</sup>. И это движение — круговое (circularis motus), осуществляющееся вокруг единого центра — Бога Отца<sup>185</sup>, что Викторин выражает известной неоплатонической формулой, которой он дополняет «кумопостигаемую триаду»:

<sup>182</sup> Adv. Ar., I.51.15-28. См. также Adv. Ar., III.8.42-43; Гимн. I.75-78; De gen., 31.3-13. Следует отметить, что Викторин, опираясь на какие-то гностическо-философские представления, соотносит Жизнь с женским началом в Боге, а Мышление — с мужским, так что Логос, представляющий собой это двойное движение, мыслится Викторином как своего рода *masculofemina* 'андрогин' (см. Adv. Ar., I.51.21-38; I.64.26-27).

<sup>183</sup> Adv. Ar., I.58.1-3; ср. II.2.31-32.

<sup>184</sup> Adv. Ar., I.57.28-29. Как мы упоминали выше (§ 2.2.2), Викторин полагает, что в Боге есть два вида мышления: *внутреннее* (intus intellegentia, interna intellegentia) и *внешнее* (foris intellegentia) (Adv. Ar., IV.27.14; 28.15; 29.1-7); первое есть Отец, а второе — Сын, Который есть *мышление, мыслящее само мышление* (ipsa intellegentia intellegit quod sit intellegentia, intellegendo se intellegentia, см. Adv. Ar., IV.28.11-16; 29.2-4, см. выше § 2.2.2). Так же, как у Плотина Единое есть объект мышления Ума (см. Епн., V.4.2), у Викторина Отец есть объект познания Сына, в Котором, впрочем, заключен и Св. Дух (см. Ad Galat., 2, 1179AB).

<sup>185</sup> Adv. Ar., I.60.1-61.3.

«Пребывание (status) – Исхождение (progressio) – Возвращение (regressus): О блаженная Троица!»<sup>186</sup>

Относительно Святого Духа следует сказать, что, по мнению Викторина, Он всецело заключен в Сыне и не отличается от Него<sup>187</sup>. Св. Дух происходит от Сына так же, как и Сын — от Бога Отца, следовательно, и Св. Дух — от Отца<sup>188</sup>. Св. Дух рожден от Отца через Сына и в Сыне (a Patre per Christum genitum et in Christo, IV.33.34-35). Посредством Слова (τῷ Λόγῳ) Св. Дух получает все необходимые Божественные свойства, которые Само Слово имеет непосредственно от Отца (I.47.31-33; III.6.28-29; IV.16.25-28). Согласно Викторину,

Сын является «средним углом Троицы (medius in angulo Trinitatis), Который являет предшествующего Ему Отца и исполняет Св. Духа для полноты совершенства»<sup>189</sup>.

Частое отождествление Сына и Духа у Викторина происходит также из-за его мнения, что в общих именах Сына, таких как Λόγος, подразумевается одновременно и Св. Дух<sup>190</sup>. Кроме того, Викторин вводит учение о Св. Духе как *связи между* Отцом и Сыном (Patris et Filii copula, connexio, communicatio)<sup>191</sup>.

«Ты, о Святой Дух, — говорит Викторин, — есть связь (connexio); а связь есть то, что связывает Двух; и чтобы Тебе связывать всех, Ты прежде всего связываешь Двух, и Сам Ты есть Третье Соединение Двух (complexio duorum); но и само Соединение не отступает от Единого, поскольку Ты делаешь Двух Единым»<sup>192</sup>.

<sup>186</sup> Hymn. III.71. Cp. Adv. Ar., I.51; I.57; Hymn. I.4-6; I.75-76: tribus una substantia est, progressa a Patre Filio et regressa Spiritu («в Трех одна сущность, произошедшая от Отца к Сыну и возвратившаяся Духом»). Образ окружности, центра, радиусов и периферии — один из излюбленных у Плотина. См., например, Enn., I.7.1; II.2.1; III.8.8; IV.2.1; IV.4.16; V.1.11; VI.8.18.

<sup>187</sup> См. *Hadot*. Introduction // SC 68. P. 81.

<sup>188</sup> См. Adv. Ar., I.13.28-41.

<sup>189</sup> Adv. Ar., I.56.19-20.

<sup>190</sup> См. I.49.2-3; III.15.43-45. Это еще очевиднее в сотериологии, см. ниже § 6.5. См. также *Hadot*. Introduction // SC 68. P. 56.

<sup>191</sup> Hymn. I.4; III.42, 46, 50. Это учение Викторина нашло свое прямое продолжение у блаж. Августина (см. его De Trinit. V.12; XV.27; XV. 47; De fid. et symb., 19).

<sup>192</sup> Hymn. III.242-245.

Хотя, как мы видели, подобной связью *первично* выступает Сын, *посредством* Которого исходит Св. Дух, соединяющийся через Него с Отцом (подобно тому как *жизнь* посредствует между *бытием* и *мышлением* и связывает их воедино), но *вторично* — Св. Дух, представляющий Собой Божественное самосознание, возвращающееся к Отцу, тем самым посредством Самого Себя связывающий Сына с Отцом, замыкая круг Божественной жизни.

Таким образом, можно сказать, что в основе тринитарного учения Викторина лежит платиновское представление о Боге как порождающем Самого Себя и желающем Самого Себя, что составляет основную тему второй части трактата Плотина *О свободе и воле Единого* (Enneadae, VI.8), где Единое предстает как «ипостазировавшее Само Себя» (*ὑποστήσας ἑαυτόν*)<sup>193</sup>. Воля и сущность Единого тождественны (*ἡ βούλησις αὐτοῦ καὶ ἡ οὐσία ταῦτόν*), и поэтому как оно захотело, так и существует<sup>194</sup>. Единое как бы опирается само на себя и как бы взирает само на себя, и это взирание на самого себя есть как бы его бытие, будто бы оно производит само себя. Следовательно, оно существует не как придется, но как само желает; и эта воля не какая попало, и не просто так случилось; ибо эта воля, будучи направленной на наилучшее, не может быть необдуманной<sup>195</sup>. Но если у Плотина это учение рассматривается как не совсем точное по отношению к Единому, ибо его нельзя адекватно выразить нашим языком, то у Викторина оно центральное и существенное: Бог есть Самопорожденный (*αὐτόγονος*), или свободная самоопределяющая Воля и Сила<sup>196</sup>. Согласно Викторину,

Бог «Сам определил Самого Себя (*ipse se ipsum circumterminavit*), поэтому и говорится: “Ты мыслишь Самого Себя”» (*tu te ipsum intellegis*)<sup>197</sup>.

Когда же Бог мыслит Себя, Он мыслит Себя посредством *Формы*, которая рождается от Него и Сама также мыслит Себя<sup>198</sup>.

<sup>193</sup> Плотин. Энн., VI.8.10.24; 13.50-59.

<sup>194</sup> Энн., VI.8.13.7-9.

<sup>195</sup> Энн., VI.8.16.19-24.

<sup>196</sup> См. Викторин. Adv. Ar., I.4.9-10; I.32.3-10; III.17.15-17; IV.13.5. Ibid. P. 45.

<sup>197</sup> Adv. Ar., I.31.19-20; ср. IV.18.44-33.25; Com. Philip., 2.5, Col. 1207C.

<sup>198</sup> Adv. Ar., IV.28.5-10.

Таким образом, рождение Сына и исхождение Духа есть ни что иное, как свободное самополагание и самоопределение неопределенного Божественного Бытия, которое определяется сначала как Жизнь, исходящая от Него, а затем как Мышление, возвращающееся к Нему, чем достигается полнота самосознания и самоопределения. Перед нами учение о «мысленном саморазвертывании абсолютного Бытия, происходящем по образцу диалектики процесса сознания»<sup>199</sup>, не такое уж далекое от немецкого идеализма Фихте, Шеллинга и Гегеля.

2.2.5. *Единство и различие во Св. Троице.* Как мы видели, тринитарное учение Викторина прекрасно обосновывает единство Трех Божественных Ипостасей, Которые суть единый Бог<sup>200</sup>. Подобно свт. Афанасию Великому<sup>201</sup>, Викторин полагает, что христианское учение о Боге-Троице представляет собой средину между двумя крайностями: язычеством (многобожием) и иудейством (моноипостасностью)<sup>202</sup>. Единство Бога прежде всего следует из представления Викторина о Нем как «сущности, обладающей формой и знающей саму себя» (*substantia formata sibi nota*), где сущность — Отец, ее форма — Сын, а ее сознание — Св. Дух<sup>203</sup>.

«В этих Трех одна сущность (*una substantia*), — говорит Викторин, — исшедшая от Отца к Сыну и возвратившаяся от Духа, поскольку Три существуют как единичные в одном» (*tres in uno singuli*)<sup>204</sup>.

Таким образом, в Боге Три Ипостаси составляют одну нераздельную сущность (*substantia*), состоящую из трех моментов — *бытия, жизни и мышления* — которые хотя по отдельности суть три (*in singulis tria sint*), но каждое из которых составляет само Единое (*ipsum unum*) и находится в другом, не сливаясь с ним<sup>205</sup>.

<sup>199</sup> См. Benz E. *Marius Victorinus und die Entwicklung des abendländischen Willenmetaphysik*. Stuttgart, 1932. S. 232.

<sup>200</sup> Викторин. Adv. Ar., I.43.6-7; I.47.29-31.

<sup>201</sup> См. свт. Афанасий Александрийский. Ad Serap., I.28; III.15. Ср. также свт. Василий Великий. Hom. 24, PG 31.600.24-36.

<sup>202</sup> См. Викторин. De hom. recip., 1.7-9.

<sup>203</sup> Гимн. III.146-149; ср. Adv. Ar., II.4.29-31.

<sup>204</sup> Гимн. I.75-78.

<sup>205</sup> Adv. Ar., IV.21.26-28.

Для обоснования этого неслитного и нераздельного единства Викторин прибегает к неоплатоническому учению о *тождестве в различии* (*identitas in alteritate*) и *различии в тождестве* (*alteritas in identitate*), или, в терминах П. Адо, *импликация и превалирование*<sup>206</sup>. Это учение встречается уже в среднем платонизме, в частности, у Нумения, который утверждал, что все тождественно находится во всем (*ἐν πᾶσιν ὡσαύτως πάντα εἶναι*), однако подобающим образом (*οἰκείως*) в каждом согласно его сущности<sup>207</sup>. Вслед за этим Плотин учил, что в умопостигаемом мире сущее, движение, покой, тождество, различие не есть элементы сущности, но там все — сущность (*τὰ ἐκεῖ πάντα οὐσία*), подобно тому, как в семени одновременно все члены тела соединены вместе, но каждый остается самим собой (*ἑμῶν πάντα καὶ ἕκαστον πάντα*)<sup>208</sup>. В сущем вместе существуют мышление, жизнь и бытие; ведь если оно сущее, то одновременно и ум, а если ум, то одновременно и сущее, и мышление в нем существует вместе с бытием<sup>209</sup>. От Плотина это учение перешло к позднейшим неоплатоникам — Порфирию, Сириану и Проклу. Так, Прокл, соединяя Нумения и Плотина, утверждает, что

«...все во всем, но подобающим образом (*οἰκείως*) в каждом; ибо в сущем есть жизнь и ум, в жизни есть бытие и мышление, а в уме есть бытие и жизнь, но в одном случае все сущее существует бытийно (*ὄντως*), [т. е. превалирует бытие], в другом — жизненно (*ζωτικῶς*), [т. е. превалирует жизнь], а в третьем — мысленно» (*νοερῶς*), [т. е. превалирует мышление]<sup>210</sup>.

Подобным образом рассуждает Викторин об Ипостасях Св. Троицы:

Если *Бытие* (*esse*) живет, то существует в *Жизни* (*in vita sit*); сама же Жизнь (*vivere*) не есть Жизнь, лишенная *Мышления* (*intelligentia*), поэтому эти три потенции смешаны друг с другом (*mixta*) и просты в тройной простоте (*triplici simplicitate simplicia*). Ибо одно в то же время есть и другое; и нельзя ска-

<sup>206</sup> См. Hadot. Introduction // SC 68. P. 80; 82.

<sup>207</sup> Нумений. Fragm. 41.8-9

<sup>208</sup> Плотин. Енн., II.6.1.

<sup>209</sup> Енн., V.6.6.

<sup>210</sup> См. Прокл. Elem. theol., 103.1-4.

зять, что оно когда-то двойное (*geminum*), но всегда единое (*semper unum*)<sup>211</sup>.

Как все истинно сущее, Божественные Ипостаси

«...суть различные и иные, но в то же время, по некоторой общности (*quadam communionem*) суть и тождественные (*eadem*), и таким образом они одновременно и тождественные, и иные (*et eadem et altera*); и это двояким образом: они или иные в тождестве (*altera in identitate*) или тождественные в различии (*eadem in alteritate*). И если они тождественны в различии, то более (*magis*) склоняются к различию, а если иные в тождестве, то с особой силой (*maxime*) открывается тождество»<sup>212</sup>.

«Если Христос — Жизнь, а то, что есть Жизнь, — это Логос; и если сама Жизнь есть то же, что и Бытие, а то, что есть Бытие, — это Отец, и, наконец, если сама Жизнь есть то же, что и Мышление, а это есть Святой Дух, то эти три суть все, и в каждом — три, и три — одно и Они во всем единосущны»<sup>213</sup>.

Это учение Викторина напоминает учение о *перихорезе* (*περιχώρησις*) Ипостасей Св. Троицы в греческом богословии<sup>214</sup>, т. е. учение о неслитном и нераздельном взаимопроникновении и взаимопребывании Божественных Ипостасей (особенно Отца и Сына) друг в друге (*alter in altero*)<sup>215</sup>. При этом различие между Божественными Ипостасями заключается в том, что

«...каждая Ипостась обладает тем, что она есть (*id quod sit*), согласно тому, что она есть в наибольшей степени» (*iuxta quod maxime est*)<sup>216</sup>.

Так в тринитарном учении Викторина проявляется принцип *превалирования*. Таким образом, можно сказать, что принцип *импликации* (или *взаимовключения*) в триадологии Викторина обосновывает сущностное единство Трех Божественных Ипостасей, а

<sup>211</sup> Викторин. Adv. Ar., IV.5.42-46; ср. III.7.2-4.

<sup>212</sup> Adv. Ar., I.48.22-26.

<sup>213</sup> Adv. Ar., I.63.11-16.

<sup>214</sup> См., например, Псевдо-Дионисий. DN II.4; преп. Иоанн Дамаскин. Exp. fidei, I.8.262-264.

<sup>215</sup> См. Adv. Ar., I.16.25-26; 37.31; 42.33-35; 43.41-42; II.4.23-29; 6.19-26; 12.6-7.

<sup>216</sup> Adv. Ar., I.20.12-15.

принцип *превалирования* (или отличительных особенностей) — Их ипостасные различия<sup>217</sup>. Наконец, учение Плотина о «двойном действии»<sup>218</sup> также объясняет, каким образом у Викторина *особенное действие* (*progrgius actus*) каждой Божественной Ипостаси (у Отца — *esse* ‘бытие’, у Сына *vita* ‘жизнь’, у Св. Духа — *intelligentia* ‘мышление’) может быть одновременно и *общим действием* (*communis actus*) всей Св. Троицы<sup>219</sup>.

В своем тринитарном учении Викторин нередко использует греческую тринитарную формулу: *ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις* («из одной сущности суть три ипостаси»), которую он перевел на латынь следующим образом: *de una substantia tres subsistentias esse*<sup>220</sup>. Как он сам поясняет,

...*substantia* (= *οὐσία*) означает здесь *subjectum* ‘подлежащее’ («то, что не находится в другом»<sup>221</sup>, или даже *purum esse* ‘чистое бытие’<sup>222</sup>),

a *subsistentia* (= *ὑπόστασις*) означает *esse formatum* ‘оформленное бытие’<sup>223</sup>.

<sup>217</sup> См. *Hadot. Introduction* // SC 68. P. 81. Как отмечает П. Адо, принцип превалирования, который у Викторина обеспечивает ипостасное различие в Св. Троице, не относится к сфере качества или количества, но к сфере действия или движения. Это есть активный процесс Божественного самоутверждения, самоопределения и самопорождения. Превалирование как основание ипостасного различия есть своего рода самодвижение Божества, посредством которого каждая Ипостась есть одновременно все другие (= единство сущности), но своим особым образом (= ипостасное различие).

<sup>218</sup> См. выше § 2.2.2.

<sup>219</sup> См. *Henry P. The «Adversus Arium» of Marius Victorinus*. P. 46.

<sup>220</sup> *Викторин. Adv. Ar.*, II.4.51-52; III.4.34-35.

<sup>221</sup> *Adv. Ar.*, II.4.36-42; I.30.18-30; *De gen.*, 7.20-22.

<sup>222</sup> *Adv. Ar.*, II.4.43-44.

<sup>223</sup> *Adv. Ar.*, II.4.45-46; 49-50; 54-57. Викторин замечает, что греческий термин *ὑπόστασις* по-латыни может переводиться и термином *substantia* (‘под-стоящее’, ‘сущность’), хотя точнее он означает ‘бытие вместе с формой’ (*formatum esse*, см. *Adv. Ar.*, II.4.54-57). Следует отметить, что хотя Викторин и использует греческий термин *ὑπόστασις* вместо латинского *persona* («лицо»), его значение у Викторина не всегда совпадает со значением, которое имел этот термин в современном Викторину греческом богословии, в частности у Каппадокийцев, у которых он означает «частное», «индивидуальное» в противоположность «общему» (сущности). См., например, *свт. Василий Великий. Adv. Eun.*, 2.4.1-42; *Ep.* 214.4; 236.6; *Nom.* 24, PG 31.



Таким образом, согласно Викторину, в Боге «то, что есть бытие (т. е. сущность), самосуществует трояким образом (subsistat tripliciter): Сам Бог, Христос, то есть *Λόγος*, и Св. Дух»<sup>224</sup>.

С указанной выше греческой тринитарной формулой Викторин пытается согласовать свое учение о Св. Троице как «умопостигаемой триаде»:

«Поскольку, Бытие — это одно и то же, что Жизнь и Мышление, Они по сущности — одно (substantia unum), а по Ипостаси — три» (subsistentia tria)<sup>225</sup>.

Кроме того, Викторин иногда переводит греческий термин *ὑπόστασις* как *existentia* ‘существование’, что для Бога означает *praeexistens subsistentia sine accidentibus* («предсуществующая субсистенция без акциденций») <sup>226</sup>. Используя этот термин, он говорит, что

Отец, Сын и Св. Дух едины *по одной и той же сущности* (una eadem que substantia), но различны *каждый по своему существованию* (existentia unusquisque sua<sup>227</sup>; existentia sua propria<sup>228</sup>).

Наконец, для обозначения ипостаси Викторин иногда использует выражение *esse suum proprium* ‘свое собственное бытие’<sup>229</sup>. Следует также отметить, что в своем тринитарном учении Викторин никогда не употребляет термин ‘лицо’ (persona), введенный в латинское богословие Тертуллианом и широко распространенный в современную Викторину эпоху, но использует только термин ‘ипостась’ (subsistentia, existentia).

601.18; 605.25; *свт. Григорий Нисский*. De dif. essen. et hyp., 2.1-30; 3.1-12; Ad Graec. // GNO. III.1. P. 23.5-18; 30.20-32.5; 31.1-11; Ad Abl. // GNO. III.1. P. 40.5-23; 54.1-4.

<sup>224</sup> Викторин. Adv. Ar., II.4.52-52.

<sup>225</sup> Adv. Ar., III.4.32-35.

<sup>226</sup> Adv. Ar., I.30.18-30.

<sup>227</sup> Adv. Ar., IV.33.30-42,

<sup>228</sup> Adv. Ar., IV.30.12-14.

<sup>229</sup> De gen., 22.12-13. Подобное выражение (*ἰδίωμα, ιδιότης* ‘особенность’, ‘особое свойство’) часто используется Каппадокийцами для обозначения ипостаси и ипостасных свойств. См., например, *свт. Василий Великий*. Contra Eun., 2.4.1-42; 214.4; 236.6.

2.2.6. *Учение о Божественной простоте.* Размышляя над доказательствами единосущия Отца и Сына, Викторин заложил основной принцип, на который опирается Августин<sup>230</sup> и вся дальнейшая западная богословская традиция: все, что есть в Боге, есть Его сущность<sup>231</sup>. Согласно Викторину, который в этом следует за Плотин<sup>232</sup>, в Боге, где все слитно и просто (*simul et simplex*), не может быть качеств или атрибутов, которые не суть само Его бытие; в Боге нет «иметь», но только «быть»<sup>233</sup>. Другими словами, в Боге нет различия между субъектом и предикатами. Так, Викторин замечает, что в Боге совпадают *сущность и бытие*:

«Для Него бытие есть Его сущность (*esse illi substantia sua*), не та, которая известна нам, но Он Сам есть Само Бытие, и Он не из сущности, но сама сущность (*ipsa substantia*)»<sup>234</sup>.

То же можно сказать о *сущности и движении*: «Одно и то же есть движение и сущность» (*idem motusque substantia*)<sup>235</sup>, и о *бытии и действии*: «Само действие есть бытие, так что это бытие есть то же, что действие»<sup>236</sup>. Более подробно Викторин останавливается на совпадении *сущности и качества*:

«В Божественных и вечных вещах два (сущность и качество) суть одно, ибо всякое что — там простое (*omne quod ibi simplex*), и Бог — то же самое, что и свет, что и наилучшее, что и существование, что и жизнь, что и мышление»<sup>237</sup>.

Наконец, Викторин вслед за Плотин<sup>238</sup> отождествляет *волю и мышление* (поскольку для него, как и для Плотина, знание

<sup>230</sup> См., например, *Августин*. *De fid. et symb.*, 20; *De civ. Dei*, XI.10; *De Trinit.*, V.11; VI.6; VII.2; VII.10. Подробнее см. ниже в главе V.

<sup>231</sup> *Henry P. The «Adversus Arium» of Marius Victorinus*. P. 52.

<sup>232</sup> См. *Плотин*. *Enn.*, II.6.1: «Там (в умопостигаемом мире) все — сущность (*τὰ ἐκεῖ πάντα οὐσία*)». О простоте Ума см. *Enn.*, V.3.12; о простоте Единого см. *Enn.*, VI.8.12-13; VI.8.13.7-8: «Его воля и сущность тождественны».

<sup>233</sup> *Adv. Ar.*, I.4.11-15.

<sup>234</sup> *Adv. Ar.*, II.1.28-32.

<sup>235</sup> *Adv. Ar.*, III.2.52-55.

<sup>236</sup> *De gen.*, 22.16-23.10; *Adv. Ar.*, I.4.11-15.

<sup>237</sup> *Adv. Ar.*, III.1.19-26.

<sup>238</sup> *Enn.*, VI.8.6.36.

есть стремление к своему объекту, желание его)<sup>239</sup>, а также *волю и действие*<sup>240</sup>.

2.2.7. *Краткие выводы относительно тринитарного учения Викторина.* Итак, мы видели, что в своем тринитарном учении Викторин попытался соединить метафизические принципы платонизма с христианским учением о Боге-Троице. Результат получился столь удивительным и оригинальным, что лишь немногие современники Викторина смогли оценить его по достоинству. Прежде всего благодаря *апофатическому методу* Викторину удалось на первый взгляд довольно четко отделить Бога как нетварное Начало, превосходящее все сущее, живущее, мыслимое и мыслящее, от остальных сущих. Однако это апофатическое представление о Боге иногда (очень редко) приводит Викторина к *обезличиванию* Бога, когда выше *личного* начала в Боге (Ипостасей Св. Троицы) ставится некое безличное и непознаваемое Единое<sup>241</sup>, что, конечно же, напоминает неоплатонизм и христианские модалистические доктрины<sup>242</sup>. Не всегда удается Викторину и избежать определенного *субординационизма* в Троице, поскольку если только Отца признавать пресущественным и вышебытийным началом, то между Ним и Сыном как истинно Сущим трудно представить себе *действительное* равенство. Более пристального внимания заслуживает основная тринитарная схема Викторина<sup>243</sup>, основанная на неоплатонической «умопостигаемой триаде»: Бог есть *триединство абсолютного Бытия, Жизни и*

---

<sup>239</sup> Henry. P. 47.

<sup>240</sup> De gen., 22.8-10.

<sup>241</sup> См. выше схему № 1.

<sup>242</sup> Такое строго апофатическое учение о Боге весьма далеко от богословия Псевдо-Дионисия и некоторых других греческих богословов позднейшего времени (Максим Исповедник, Григорий Палама), для которых сверхсущим и непостижимым Богом является Сама Пресущественная Троица, а внешние формы Ее проявления — это творческие воления, предопределения или выступления, связанные не с внутренней стороной Божественной сверхжизни, но с бытием тварным. Если Псевдо-Дионисий и говорит, что «Причина всего... не есть ни Дух в известном нам смысле, ни Сыновство, ни Отцовство, ни что-либо другое из сущего, которое доступно нашему или чьему-нибудь познанию» (*Псевдо-Дионисий*. МТ 5), то он имеет в виду только неадекватность наших земных представлений об отцовстве, сыновстве и духе.

<sup>243</sup> См. выше схему № 3.

*Мышления*. Здесь, во-первых, прекрасно обосновывается строгое единство Бога, ибо это один и Тот же Бог и *существует*, и *живет* и *мыслит*<sup>244</sup>. И хотя эти Божественные *Бытие*, *Жизнь* и *Мышление* понимаются Викториним не просто как свойства, но как самостоятельные Ипостаси, Св. Троица — это не три Бога, но Единый Бог. Во-вторых, эта тринитарная схема Викторина, дополненная неоплатонической триадой: *пребывание* – *исхождение* – *возвращение*, и диадами: *покой* – *движение*, *сущность* – *форма*, *бытие* – *образ*, *внутреннее действие* – *внешнее действие*, являет нам Бога как динамичную, саморазвивающуюся и самоопределяющуюся Силу, вскрывает законы Ее внутренней жизни, отправляющейся от чистого Бытия, проходящей через движение от себя (*Жизнь*) и возвращающейся в себя как Дух (*Мышление*, *Самосознание*). В-третьих, то, что Викторин, опираясь на Порфирия, в качестве аналога христианской Троицы в конце концов выбрал именно «умопостигаемую триаду», целиком находящуюся на уровне истинно сущего и умопостигаемого, а не три субординированные платиновские ипостаси (*Единое* – *Ум* – *Душа*), позволило ему убедительно обосновать равенство и единосущие всех Трех Божественных Ипостасей, а также Их теснейшее взаимопроникновение (*перихорезу*), когда Они соединяются неслиянно и различаются нераздельно. Наконец, в-четвертых, Викторин показал, что эти три важнейших Божественных свойства (*бытие*, *жизнь* и *мышление*) суть не просто абстракция высших свойств тварного бытия, но источник и основание всякого бытия, формы, жизни, движения и мышления, безгранично превосходящий все, что ему причастно.

В связи с этим мы полагаем, что тринитарное учение Мария Викторина можно назвать *субстанциальным*, поскольку в этом учении Ипостаси Св. Троицы не являются *действительными* ипостасями, то есть самостоятельными, индивидуальными Лицами, как в богословии Каппадокийцев (неслучайно Викторин никогда не использует термин «лицо»), но представляют собой сво-

---

<sup>244</sup> Следует отметить, что подобное тринитарное учение было не чуждо и отдельным восточным богословам, в частности преп. Максиму Исповеднику. См. его *Quaest. ad Thalas.*, 13; *Cap. char.*, II.29; *Cap. theol.*, II.1; *Amb.* // PG 91. 1133CD; 1260D; *Orat. Dom.*, 422; 440-445. Подробнее об этом см. ниже в главе V.

его рода *функции, свойства, проявления* единой Божественной сущности (*substantia*)<sup>245</sup>, как правило, отождествляемой Викторинном с Богом Отцом, Который в таком случае должен быть единственной Божественной Ипостасью<sup>246</sup>. Кроме того, в учении Викторина третья Божественная Ипостась — Святой Дух — рассматривается скорее не как самостоятельная Ипостась, а как один из составных моментов бытия Сына как единого действия Отца, имеющего разную направленность. Более того, учение Викторина о Св. Духе как о *связи* между Отцом и Сыном создало предпосылки для последующего западного учения об исхождении Св. Духа «и от Сына» (*filioque*). Наконец, следует особо отметить еще одно важное положение богословия Викторина — тождество в Боге «быть» и «иметь», сущности и свойств, субъекта и предикатов. Многие из этих богословских идеи Викторина органично влились в богословие блаж. Августина, а через него перешли во все последующее латинское богословие вплоть до средневековой схоластики и даже новоевропейской философии, поскольку учение Викторина о мысленном саморазвертывании абсолютного Бытия, происходящем по образцу диалектики самосознания, не так уж далеко от метафизических систем немецкого идеализма.

### 3. Учение о творении и тварном мире

3.1. *Общие положения.* Прежде всего следует отметить, что учение Викторина о творении и спасении (*икономия*) в значительной степени воспроизводит его учение о Св. Троице (*теологии*)<sup>247</sup>. При этом так же, как и в своем тринитарном учении, Викторин стремится опираться сразу на две традиции — библейскую и философскую. В самом деле, согласно Викторину, история мира и его спасения задается своего рода *нисходящим* (*descensio*) и

---

<sup>245</sup> См. *Hadot. Introduction // SC 68. P. 78-79.* П. Адо связывает это учение со стоическим представлением о сущности как конкретном существовании, движущемся к самоопределению.

<sup>246</sup> Впрочем, поскольку сам Викторин определяет ипостась как *esse formatum*, «оформленное бытие», что более подходит к Сыну, чем к Отцу, то для Викторина Отец есть в большей мере *сущность*, чем Сын, а Сын — в большей мере *ипостась*, чем Отец. См. *Hadot. Introduction // SC 68. P. 81.*

<sup>247</sup> *Hadot. Introduction // SC 68. P. 82.*

*восходящим* (ascensio) движением Божества, посредством которого триипостасный Бог проявляет Свою внутреннюю жизнь сначала в умопостигаемом мире, а затем в чувственном:

*Логос Божий*, будучи ипостасной *Жизнью* и семенем бытия (semen *ὄντος*)<sup>248</sup>, сообщает всему существование и жизнь, производя сначала мир умопостигаемый (идеальный, ангельский и духовный), затем мировую душу, содержащую в себе все частные души, наконец, через посредство мировой души мир чувственный, материальный<sup>249</sup>. Это животворящее движение Логоса достигает своей кульминации в Воплощении, которое обеспечивает явление Логоса Божия в мире чувственном. Крайним пределом этого нисхождения Жизни, этого животворящего движения Логоса является смерть и крест<sup>250</sup>. С этого момента начинается Его возвращение и восхождение. Христос уступает место *Св. Духу*, в Котором Он продолжает целиком присутствовать и Который одухотворяет все вещи, поскольку Он есть Дух и ипостасная *Премудрость*. Если Христос — это «источная Жизнь» (fontana vita), то Св. Дух — это «источное Мышление» (fontana intelligentia)<sup>251</sup>. Конечная цель всего мирового процесса, по мнению Викторина, заключается во всеобщем *одухотворении* и возвращении душ в их первоначальное состояние, в котором они находились в умопостигаемом мире<sup>252</sup>.

Таким образом, согласно Викторину, *икономия* (или *Таинство*, *mysterium*) есть единое движение Божества, последовательно производящее все формы тварного бытия, начиная от умопостигаемого и кончая чувственным, а затем обращающее их к созерцанию Бога. Это Божественное движение сначала производит в мире

<sup>248</sup> Похожее выражение встречается у Нумения: первый Бог — это *σπέρμα πάσης ψυχῆς* («семя всякой души», *Нумений. Fragm.* 13.3-4), и у Синезия (*Синезий. Нумн.* I.144-151, см. ниже в главе V). Параллели с известным стоическим учением о *λόγοι σπερματικοί* («семенных логосах») возможны, но маловероятны. О *λόγοι σπερματικοί* см. ниже § 3.4.

<sup>249</sup> Об этом процессе см. *Adv. Ar.*, I.25.13-26.40; I.47.18-31; III.3.12-23; *Adv. Ar.*, VI.10.45-12.12; *Нумн.* I.13-16; 39-42; 47-48; *Com. Eph.*, 1.22-23, 1252A и др. См. параллели у Плотина: *Enn.*, V.1.2; 1.7; V.2.1-2; VI.4.4 и др.

<sup>250</sup> *Adv. Ar.*, I.26; *Com. Eph.*, 1.4, 1240C; 4.9-10, 1273D-1274D.

<sup>251</sup> *Adv. Ar.*, I.32.76-77.

<sup>252</sup> *Adv. Ar.*, I.25.13-21; *Com. Eph.*, 1.8, 1244AD; *Com. Eph.*, 1.22-23, 1252AC; 4.9-10, 1273D-1274D.

различие, чтобы впоследствии все объединить в *тождестве*; другими словами, оно проявляется вове сначала как *природа*, чтобы в конце концов вернуться в себя как *Дух*<sup>253</sup>. В целом, как и в неоплатонизме<sup>254</sup>, в системе Викторина вселенная изливается от Бога в процессе постепенного умаления совершенства и вновь возвращается к Нему, подобно волне отлива и прилива. Эта «приливно-отливная структура» всего духовного и телесного бытия отражает бытие самого Бога, которое, правда, как мы видели, исключает какое-либо умаление совершенства и временное протяжение<sup>255</sup>.

3.2. *Творческий акт*. Тварность мира составляет неотъемлемую часть христианского вероучения, благодаря чему оно резко отличается от остальных философских и гностических концепций происхождения мира<sup>256</sup>. В согласии с этим Викторин исповедует, что Бог Отец является *Творцом неба и земли*<sup>257</sup>; тем не менее он полагает, что имя «Творец» (creator) подходит скорее не Богу Отцу, но Христу как Божественному Логосу, а через Христа — Богу Отцу, Который Его родил; так что все сотворил Христос, хотя через Него действовал и все творил Сам Бог Отец<sup>258</sup>. Это представление полностью соответствует учению Викторина о Сыне как Божественной Ипостаси, происходящей по образу *движения и жизни*<sup>259</sup>. Исходя от Бога Отца, Христос проходит через все (per cuncta progressio); и все то, что происходит, и все то, что возвращается к Богу, движется Его силой<sup>260</sup>. Как «Жизнь, благодаря которой живет все», Сын есть

---

<sup>253</sup> Такое несколько гегельянское изложение системы Викторина дает П. Адо (см. *Hadot. Introduction* // SC 68. P. 82-83). Похожее учение развивал позже Псевдо-Дионисий, учивший об исхождении Бога в мир в творении и промыслении и возвращении Его к Себе в суде над миром (см. DN IV.4; V.8;10).

<sup>254</sup> См., например, *Плотин. Енн.*, V.1.7; V.2.1-2.

<sup>255</sup> *Henry P. The «Adversus Arium» of Marius Victorinus*. P. 45.

<sup>256</sup> См. *Adv. Ar.*, I.47; *Com. Eph.*, 1.8, 1244A.

<sup>257</sup> *Adv. Ar.*, I.47.1; *Com. Eph.*, 1.8, 1244A и др.

<sup>258</sup> *Com. Eph.*, 3.9, 1266A. Подобным образом у Плотина настоящим Творцом и Создателем (Демиургом) мира также является не первая ипостась — Единое, а вторая — Ум, творящий сначала мировую Душу, а затем через посредство мировой Души мир телесных вещей, являющихся подобиями содержащихся в Уме идей (см. *Енн.*, II.3.18; IV.4.10; V.1.8; V.9.3).

<sup>259</sup> См. выше § 2.2.4.

<sup>260</sup> *Com. Eph.*, 1.22-23, 1252A.

«...бесконечное движение (motio infinita), двигатель (effectrix) всего, что истинно существует или что просто существует», «Λόγος бытия всего, что существует, всегда движущийся от Самого Себя, всегда находящийся в движении, в Самом Себе имеющий движение, скорее же Сам будучи движением»<sup>261</sup>.

Он — «первое движение всего» (primus motus omnium), «источник и начало всего движущегося», «источник всех действий» и «первоначальное действие» (actus principatus)<sup>262</sup>, «источная жизнь» (fontana vita)<sup>263</sup>, «бесконечная жизнь, которая в процессе оживотворения как бы проявилась вовне» (veluti foris)<sup>264</sup>.

Именно потому, что Сын есть Жизнь, «Он есть Тот, *через Которого все было создано и для Которого все было создано*, поскольку после того, как все будет очищено, оно возвратится в *жизнь вечную*; и в *Котором* все было создано, поскольку то, что было создано, в Нем было жизнью»<sup>265</sup>.

Викторин утверждает даже, что Бог есть Логос для того, чтобы всё имело бытие<sup>266</sup>. Сын всё наделяет бытием, образом бытия, сущностью, качествами и пр. — низшее и высшее, вечное и преходящее<sup>267</sup>. Тем не менее, согласно Викторину, можно говорить о некоем распределении «функций» в творении между всеми Ипостасями Св. Троицы, поскольку творческое действие берет свое начало от Бога Отца, исполняется Сыном и приводится к своему окончательному совершенству Св. Духом:

<sup>261</sup> Adv. Ar., I.51.1-6; IV.12.1-12.

<sup>262</sup> Com. Eph., 1.21-22, 1251A.

<sup>263</sup> Adv. Ar., I.32.76.

<sup>264</sup> Adv. Ar., I.51.14-15; III.2-3; IV.12.1-12. Викторин даже считает уместным сравнить эту жизнедеятельную деятельность Логоса со своего рода материнской функцией (feminea potentia), поскольку Он «страстно желает животворить» (concupivit vivificare, Adv. Ar., I.51.19-22).

<sup>265</sup> Adv. Ar., III.3.12-16; De gen., 27.5-11. То, что все было создано во Христе, Викторин подтверждает ссылкой на Быт 1:1 (*В начале сотворил Бог небо и землю*), где слово *начало* (principium по LXX, capitulum по переводу Акиллы), по его мнению, указывает на Логос Божий. В этом Викторин следует толкованию Оригена (см. *Ориген. Ном. Ген.*, I.1; ср. также Ин 1:1-4; Евр 2:10).

<sup>266</sup> Adv. Ar., I.33.28-29.

<sup>267</sup> Com. Eph., 1.8, 1244A; Adv. Ar., IV.12.5-12.



«Ты [т. е. Отец] повелеваешь сотворить, Ты [т. е. Сын] творишь, Ты [т. е. Св. Дух] творишь заново»<sup>268</sup>.

Творение не является чем-то необходимым, поскольку Викторин полагает, что творческое действие происходит не из сущности, а из *воли* (*voluntas*) Бога, и само есть Его воля, проявленная вовне<sup>269</sup>. Таким образом, мир был создан действием и волей Бога<sup>270</sup>. Кроме воли Божией в творении проявилась Его мыслящая способность (*intelligibilis et intellectualis Dei potentia*) — *мышление* (*intellegentia*)<sup>271</sup>, источником которого является Св. Дух (*fontana intelligencia*)<sup>272</sup>, возвращающийся к Отцу по образу мышления. Вместе с тем следует отметить, что Викторин, подобно неоплатоникам, не проводит четкого терминологического различия между понятиями «рождение» (*generatio*) и «творение» (*effectio, creatio*): «Сущее возникло от Бога согласно рождению или творению»<sup>273</sup>; а поэтому Викторин называет Бога как Родителем и Отцом тварей (*generator et pater*)<sup>274</sup> так и их Творцом (*creator*)<sup>275</sup>.

3.3. *Творение: возможность и действительность.* Викторин оспаривает традиционное мнение христианских богословов о

---

<sup>268</sup> Нумн. III.105-107. Тут мы видим еще одну тринитарную схему, но уже в приложении к *икономии* (Божественному действию в мире): *начало – середина – конец*. Такая икономическая триада встречается у многих христианских богословов того времени: свт. Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Нисского, Августина и др. В этом представлении нет опасности несовершенства Божественного действия, поскольку Отец кладет начало этому действию, *волеизъявляя* его, Сын *исполняет* эту волю, творя саму природу сущего, а Св. Дух *обновляет* уже имеющуюся природу, сообщая ей некие сверхприродные свойства и тем приводя ее к тому окончательному совершенству, которое изначально было содержанием Божественного замысла о твари. См., например, *свт. Василий Великий. De Sp. St.*, 16.

<sup>269</sup> *De gen.*, 22.8-10. Ср. *Плотин. Епп.*, VI.7.13; *Corp. Herm.* X.2. Впрочем, здесь же Викторин отождествляет эту Божественную волю и действие с Логосом.

<sup>270</sup> *Com. Eph.*, I.4. Col. 1240A.

<sup>271</sup> *De gen.*, 9.4-5.

<sup>272</sup> *Adv. Ar.*, I.32.76-77.

<sup>273</sup> *De gen.*, 6.3-4; *Adv. Ar.*, I.22.43.

<sup>274</sup> *De gen.*, 6.2.

<sup>275</sup> *Com. Eph.*, 3.9, 1266A; *De gen.*, 22.4-5.

том, что мир был сотворен «из ничего» (ex nihilo)<sup>276</sup>. При этом он исходит из того представления, что *потенциально*, в возможности, мир *вечно* существовал в Боге.

Действительно, рассуждает он, где есть это ничто, из которого был сотворен мир? То, что поистине есть ничто, не находится ни в Боге, ни в размышлении Бога, ведь истинное размышление Бога исходит из того, что истинно. Но то, что поистине не существует, ложно. Следовательно, Бог не размышляет о том, что поистине не существует. Нас вводит в заблуждение то обстоятельство, что мы скорее исповедуем могущество Божие (Dei potentia), если признаем, что Он сотворил то, что существует, из того, что поистине не существует. Однако насколько могущество Божие может все, настолько согласно Своему могуществу Бог не производит ничего иного, кроме того, что имеет возможность бытия (quorum potentia est ut sint). А у того, что поистине не существует, нет совершенно никакой возможности бытия (omnino nulla potentia est). Следовательно, каким же образом при полном отсутствии какой-либо возможности (potentia) бытия того, что не существует, возникла действительность (actio) того, что существует? Ведь если благодаря могуществу Божию то, что существует, произошло из того, что не существует, то *в возможности* (secundum potentiam) само это не существующее (μη ὄντα) есть уже существующее (ὄντα). И поэтому мы говорим, что не существует того, что находится в скрытом состоянии и в возможности и еще не появилось в действительности (in actione). Ведь все уже существовало в Боге. И семя того, что существует, есть Λόγος, а Λόγος всегда существовал в Боге; так что все возникло и все было создано *Действием Божиим* (operatione), то есть *Силой Божией* (virtute Dei), которая и есть Сын<sup>277</sup>.

В другом месте Викторин говорит, что дела возникают не извне, поскольку вне Бога ничего нет; значит, все заключалось в Боге, и Он Сам — и содержащее, и содержимое<sup>278</sup>. Викторин утверждает даже, что в смысле *бытия в возможности* мир вечен

<sup>276</sup> См., например, *Тертуллиан*. Adv. Herm., 1; 14; 16; 17; 45; Adv. Marc., II.5; De resurr. carn., 11; *Феофил Антиохийский*. Ad Autol., II.4; 10; 13 и др.

<sup>277</sup> De gen., 24.3-25.10; 6.7-8; 27.10-11.

<sup>278</sup> Adv. Ar., I.37.

(ex aeterno omnia)<sup>279</sup>, и наоборот, в смысле *бытия в действительности* мира когда-то не было<sup>280</sup>, и все мировое и материальное — не вечно<sup>281</sup>.

3.4. *Порядок творения и панпсихизм*. Викторин полагает, что творческая мощь Божественного Логоса проявляется в мире как излияние Божественной *Жизни* во все сотворенное, причем это излияние характеризуется постепенным убыванием совершенства. Как мы уже упоминали, это представление также имеет свое основание в неоплатонизме<sup>282</sup>. Согласно Викторину,

Бог в первую очередь (primo) произвел (progenit) всеобщие существования и сущности всего (universalium universales existentias substantiasque), которые Платон называл *идеями*, то есть первичными видами (species principales) всех видов, реализованных в сущем, например, идею бытия (ὄντότης ‘бытийность’), жизни (ζωότης ‘жизненность’), мышления (νοότης ‘мысленность’), тождества (ταυτότης), различия (ἕτερότης) и другие высшие идеи. Таким образом проистекли от Бога «роды родов» (genera generum), то есть первичные всеобщие потенции всех остальных потенций<sup>283</sup>.

В отличие от Плотина, но в согласии с Оригеном<sup>284</sup> Викторин утверждает, что в Логосе Божиим содержатся не только всеобщие логосы родов и видов, но и логосы единичных вещей (par-

<sup>279</sup> De gen., 22.1-7.

<sup>280</sup> Adv. Ar., I.33.17-18.

<sup>281</sup> Com. Eph., I.4, 1241A.

<sup>282</sup> См. например, *Плотин*. Епн., V.1.3-4; V.2.1-2.

<sup>283</sup> Adv. Ar., IV.5.29-40. В данном случае «умопостигаемая триада» означает не Ипостаси Св. Троицы, но высшие идеи: *ὄντότης* — это принцип существования или сущности (existentialitas vel essentitas); *ζωότης* — жизненность (vitalitas) или первая всеобщая потенция жизни, то есть первая жизнь и источник всеобщей жизни; *νοότης* — способность познания (intelligendi vis), сила, потенция, субстанция, природа (Adv. Ar., IV.5.36-40). Хотя, конечно, остается вопрос о соотношении этих идей с Тремя Божественными Ипостасями, которым Викторин также усваивает эти определения.

<sup>284</sup> Плотин относит идеи единичного к мировой Душе, которая в его системе обладает логосами, а не общими идеями, и наряду с материей является еще одним принципом индивидуации; в Уме же заключаются только самые общие идеи, соединенные там все вместе (см. Епн., V.1.4; V.9.3; V.7.1). Для Оригена в Логосе содержатся не только универсалии — роды и

tialia, individua) — как бестелесных, так и телесных<sup>285</sup>. Но это нельзя назвать в собственном смысле творением мира, который тогда еще не существовал вне Божественного Мышления.

Затем, в первом творческом устремлении (in prima motione) Логос Божий, вечно исходящий от Отца, низошел в мир (descensio τοῦ Λόγου) и всё привел к бытию и жизни. Сначала Он благодаря Отеческой мощи даровал Свою собственную жизнь (suam propriam vitam) небесным *духовным* тварям — ангелам, престолом, славам и другим небесным существам. После этого Логос сотворил *материю*, «мертвую природу» (mortua natura), поскольку невозможно было оживотворить что-либо еще, если бы не было материи, способной к оживотворению (materia ad potentiam vivificandi). В свою очередь материя, восприняв *жизнь*, или *душу*, от Божественного оживотворения (vivificatione divina), произвела все телесные существа<sup>286</sup>.

Поэтому можно сказать, что все в мире пронизано жизнью, все одушевлено:

...жизненная сила и мощь (vis potentiaque vitalis), изливаясь от Логоса (defluens a Λόγου), Который Сам есть ипостасная *Жизнь*, сначала проходит через премирные ангельские чины, которым в большей степени (majore sui communionе) уделяет свой свет. Затем эта жизненная сила постепенно нисходит в мировую *душу*; и поскольку душа является образом Логоса (imago τοῦ Λόγου), эта родственность придает быстроту и размах дальнейшему движению жизненной силы. Когда же душа спешит к тому, что она должна одушевить, ее жизненное влечение постепенно становится все более грубым. Наконец, когда она погружается в материю и в материальные элементы, она порождает лишь призрак жизни. Таким образом, все в мире живет, и нет ничего среди вечного, мирового или

---

виды (см. Com. Jn., I.XIX.22, XXXIV.39; XIX.xxii.146-150; C. Cels., V.39, VI.64-65,69; De princ., I.2.2-3), представляющие собой общие понятия и обнимающие собой множество индивидов, но и *логосы (идеи) индивидов*, семена будущих вещей, подобные стоическим *λόγοι σπερματικοί* 'семенным логосам' (см. Com. Jn., I.XIX.22, XXXIV.39, XXXVIII.42; V.5; XIX.22; De princ., I.4.5).

<sup>285</sup> Adv. Ar., IV.32.9-13; IV.19.26-37; I.34.15-20.

<sup>286</sup> Adv. Ar., I.26.30-38; Com. Eph., I.4, 1240A.

материального, что не жило бы сообразно своей природе (*pro natura sua*). При этом интенсивность и полнота жизни идет по убывающей: от превышенебесных тварей, и в особенности тех, которые никак не связаны с материей, до эфирных, огненных, воздушных, водных и земных тварей, которые уже живут не тем первичным Логосом, и не целостным светом жизни, но жизненным светом, замутненным вследствие их связи с материей<sup>287</sup>.

По мысли Викторина, жизнь в мире не имеет ни начала, ни конца; она вечна и бесконечна, она пронизывает все и находится во всем; всякая материя одушевлена, чтобы существовал мир, и из нее по Божию повелению возникли все живые существа<sup>288</sup>. Можно сказать, что вся вселенная представляет собой один живой организм, одно тело (*corpus totius universi*), имеющее множество различных взаимно переплетающихся членов, которые связывает друг с другом и с Самим Собой Божественный Логос, через Который вся вселенная — ангелы, души и все телесные твари — связывается с Богом Отцом<sup>289</sup>. Все сущее едино в своем основании (*unum in substantia*), поскольку все «восуществлено», т. е. получило сущностное бытие в Иисусе, т. е. в Логосе (*in substantiata in Jesu, hoc est ἐν τῷ Λόγῳ*) как единственной Причине их бытия; при этом все остается *иносущным* Ему (*homoousia non sunt*)<sup>290</sup>.

3.5. *Иерархия бытия*. Основываясь на неоплатонической онтологии<sup>291</sup>, Викторин различает в тварном бытии четыре онто-

<sup>287</sup> Adv. Ar., IV.11.7-35.

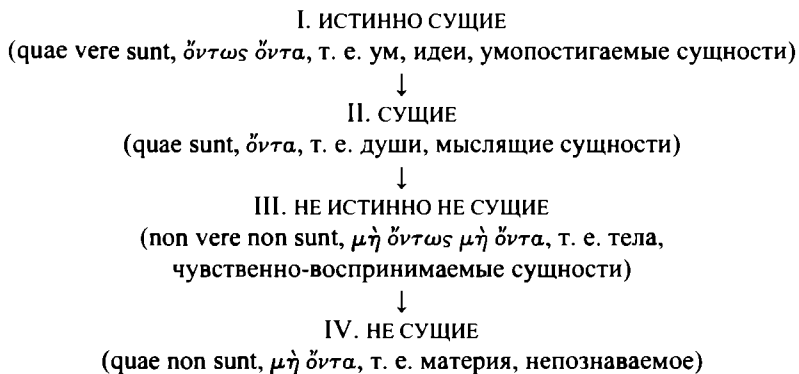
<sup>288</sup> Adv. Ar., III.3.18-26. Такой панпсихизм характерен и для Плотина (см. Епн., III.2.3; IV.4.27; V.1.2).

<sup>289</sup> Adv. Ar., I.25.38-44: *Catena enim Deus, Jesus, spiritus, vobis, anima, angeli et deinde corporalia omnia*. Ср. Кол 1:16; 2:19. Представление о мире как «едином живом существе» или единой лестнице жизни характерно для платонизма (см. Платон. Тим., 30b-31b; Плотин. Епн., V.2.2; VI.6.7-8) и, изредка, для патристики (см. свт. Афанасий Великий. Contra Gent., 38; 42-43; свт. Василий Великий. Нех. 2.2.61).

<sup>290</sup> Adv. Ar., I.26.1-9.

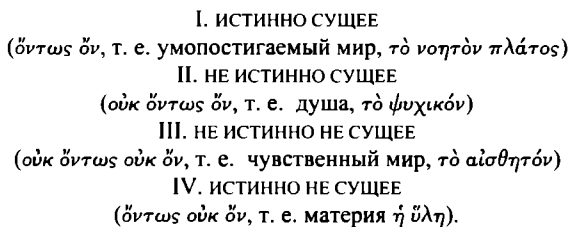
<sup>291</sup> Элементы этой классификации онтологических уровней восходят к платоновскому *Тимею* (Тим., 27d-31b; 49a-55c), затем встречаются у Плотина (Епн., V.1; V.2; II.5.5 и др.), но ее точный аналог мы находим только у Прокла (Com. in Tim. Vol. 1. P. 233.1-4; ср. Vol. 2. P. 127.33; 128.5), который возводит ее к «неким древним мужам»:

гических уровня, образующих «природную иерархию сущих» (*τῶν ὄντων naturalis ordo*)<sup>292</sup>:



*Первый* уровень — *истинно сущие*, или умопостигаемые сущности (*intellectibilia*) — включает в себя *пренебесные сущности*, такие как дух, ум, мировая душа, знание, наука, добродетели, логосы (= идеи), мнения, совершенство, существование, жизнь, мышление, а еще выше — сами принципы существования, жизни и мышления<sup>293</sup>, а *превыше* всего этого (*supra ista omnia*) — единое и единственное Сущее (*unum et solum ὄν*)<sup>294</sup>.

*Второй* уровень — просто *сущие*, или мыслящие сущности (*intellectualia*) — это *души*, которые только способны к истинному



<sup>292</sup> См. *De gen.*, 6.5-7; 8.19-21; 11.1-2.

<sup>293</sup> Ср. *Плотин. Еп.*, V.1.4.

<sup>294</sup> *De gen.*, 7.1-7. *Unum et solum ὄν* («единое и единственное Сущее») — это уже Сам Бог, превосходящий все остальные частные сущие и возглавляющий всю эту иерархию сущих. Здесь мы сталкиваемся с античным представлением о непрерывном порядке сущих, которое в христианском богословии патристического периода не признавалось правомерным, но принималось в поздней латинской схоластике (в частности, Дунсом Скотом).

мышлению, но еще не проявляют его в действительности и совершенстве; в них наблюдается двойство мыслящего и мыслимого<sup>295</sup>.

*Третий* уровень — это *тела*, состоящие из подлежащей материи и телесных качеств. Все тела подвержены качественным превращениям и изменениям (*versibilia et mutabilia*), возникают и уничтожаются (при этом всегда сохраняется их бескачественное материальное подлежащее), поэтому нельзя сказать, что они обладают истинным бытием; однако они не могут быть названы и не сущим в собственном смысле<sup>296</sup>. К этому уровню относятся и человеческие души, соединенные с материальными телами (*mixta τῆ ὕλη*) и пользующиеся чувственным познанием (*iuxta sensum intellegentia*)<sup>297</sup>. Все материальное является временным, недолговечным и тленным<sup>298</sup>.

*Четвертый* уровень — собственно *не сущее* — это неодушевленная *материя*, взятая сама по себе (*sola inanima ὕλη*), само неопределенное и бескачественное подлежащее (*ipsum subiectum indeterminatum*) всех телесных качеств<sup>299</sup>; как неодушевленная, она не способна ни к какому познанию (*omnimodis omnino inintellegens*) — ни умственному, ни чувственному — и сама по себе мертва<sup>300</sup>. Хотя она является «питательницей всего» (*omnium nutritrix*), однако сама по себе, без мировой души она бесплодная и застывшая (*effeta et densa*) и всегда нуждается в одушевлении со стороны души<sup>301</sup>. Материя как низший уровень бытия и совершенства является тьмой (*tenebrae*)<sup>302</sup>, принципом зла (*malitiae*),

<sup>295</sup> De gen., 7.10-16; 8.1-2.

<sup>296</sup> De gen., 9.4-10.6; Adv. Ar., IV.25.21-31.

<sup>297</sup> De gen., 9.4-11; 10.30-31.

<sup>298</sup> Com. Eph., 1.4, 1241A.

<sup>299</sup> Такие *первичные качества* (*primae qualitates*), ограничивающие совершенно неопределенную материю, суть четыре элемента, которые также могут называться материей, но в несобственном смысле (De gen., 10.13-19). Это учение об элементах как качествах восходит к Аристотелю (см., например, De caelo, Δ 307b 28 - 313b 24).

<sup>300</sup> De gen., 10.7-36; Adv. Ar., I.26.35-38.

<sup>301</sup> De gen., 10.32-36.

<sup>302</sup> Adv. Ar., IV.31.52-53; I.26.39-40; Com. Eph., 2.2, 1253C: Quamquam et in primo existentiae suae (sc. Filii) actu... passio exstiterit recessionis a Patre, unde tenebrae, id est, hyle consecuta est, non creata. Место, весьма трудное для

смерти, тления<sup>303</sup>. Такое понятие материи, безусловно, весьма близко к платонизму<sup>304</sup>; но именно этот пункт традиционно оспаривался христианскими богословами<sup>305</sup>. Более того, представление о материи как о не сущем, заимствованное Викторинном из неоплатонизма<sup>306</sup>, плохо согласуется с его же учением о материи как сотворенной Богом природе, способной к одушевлению и восприятию формы.

3.6. *Краткие выводы относительно учения Викторина о творении и тварном мире.* В учении о творении как нисходящем и восходящем движении Божества, посредством которого Бог проявляет Свою внутреннюю жизнь в тварном мире, Викторин прекрасно обосновывает взаимосвязь *икономии* (учения о творении и спасении) и *теологии* (учения о Боге-Троице). Однако здесь сочетание платонических представлений с христианскими ему удается не столь успешно, как в тринитарном учении, так что первые зачастую подавляют последние. Так, он практически стирает грань между *творением* и *порождением*, в результате чего

---

понимания. Возможно, Викторин хочет сказать, что в акте рождения Сына от Отца, а не только в икономическом отношении, в движении, которым полагается ипостасное бытие Сына, а не только в движении, которым Он творит мир, Сын претерпевает своего рода страдание, когда Он отличает Себя от Отца и как бы отдаляется от Него (ср. Adv. Ar., I.51.32-34; противоположную точку зрения Викторин высказывает в Adv. Ar., I.22.51-55; IV.32.4-5). Сын — Божественная Жизнь — отдаляется от Отца для оживотворения, и как движение, направленное в бесконечность, Он является в материи, которая бесконечна и неопределенна (Adv. Ar., I.26.35; I.56.36). Исходя из такой логики, Викторин здесь утверждает, что «тьма», т. е. материя, не творится Богом, но появляется из пассивной бесконечности, которую вызвало для оживотворения движение Жизни (см. *Hadot. Commentaire* // SC 69. P. 1048). Подобное представление Плотин приписывал гностикам (см. Епп., II.9.3.16-18), хотя и в его собственной системе материя есть первое зло и тьма, поскольку она непознаваема (см. Епп., I.8.14; II.4.5). Однако вполне возможно и другое чисто богословское объяснение этого места: Викторин имеет здесь в виду и крестное страдание Сына и вопль богооставленности, во время которого последовала тьма по всей земле (ср. Мф 27:45-46).

<sup>303</sup> Adv. Ar., I.26.36-38; I.58.17.

<sup>304</sup> См., например, *Платон*. Tim., 48a-51b; *Плотин*. Епп., I.8.7; I.8.10; I.8.14; II.4.2-16; II.5.4-5; III.4.1; III.6.11; IV.3.9.

<sup>305</sup> См. выше ссылку на Тертуллиана и Феофила.

<sup>306</sup> См., например, *Плотин*. Епп., II.5.4-5; III.6.7.



творение, несмотря на попытку Викторина проакцентировать его «добровольность», становится своего рода *эманацией* Божества, убывающей в своей интенсивности по мере удаления от своего Первоисточника. Викторин хорошо показывает вечные, *идеальные* основы тварного бытия и соответствие мира его Божественному Первообразу (Логосу); но, не проводя реального различия между сущностью и энергией в Боге, он ставит *предвечное бытие* Логоса в зависимость от последующего творения мира. Учение Викторина о творении как *переходе из состояния возможности в действительность* также имеет глубокие философские корни, но идет вразрез со ставшим уже традиционным со времен Феофила Антиохийского и Тертуллиана христианским учением о свободном творении «из ничего» и весьма близко к *пантеизму*, принимающему у Викторина форму всеобщей одушевленности (*панпсихизма*), производимой первично Божественным Логосом и вторично — мировой душой. В классификации онтологических уровней, предложенной Викториним, остается неясным статус умопостигаемых сущностей: входят ли они в сферу тварного или Божественного бытия? Христианское положение о тварности материи затемняется у Викторина платоническим представлением о ней как о не сущем и как о начале смерти и зла.

#### 4. Учение о мире духовном и мировой душе

4.1. *Мировая душа*. Согласно Викторину, первый уровень в иерархии тварного бытия включает в себя, в частности, такие превышенебесные сущности (*supracaelestia*), как *дух, ум и мировая душа* (*spiritus, νοῦς, anima*)<sup>307</sup>, или *ум, мировая душа и ангелы* (*νοῦς, anima, angeli*)<sup>308</sup>. По-видимому, ум (*νοῦς*) означает высшую, мыслящую часть мировой души (*in anima ó νοῦς*)<sup>309</sup>; его Викторин

---

<sup>307</sup> De gen., 7.1-7.

<sup>308</sup> Adv. Ar., I.25.43. Ср. Плотин. Епн., V.1.4: «Он [т. е. Ум] содержит в себе все бессмертные сущности: всякий ум, всякое божество, всякую душу».

<sup>309</sup> De gen., 7.17. Хотя не исключено, что это сам Божественный Ум, т. е. Св. Дух, Который есть Божественное Мышление (*intelligentia*, см. выше) и Который, соединяясь с душой, просвещает ее мыслящую способность, в результате чего в душе рождается чистое мышление и совершенство (*intelligentia et perfectio*, см. De gen., 7.17-19). Душа воспринимает этот Ум-Дух как бы извне и становится его носителем (субъектом): *subjacet an-*

называет еще «как бы умом» (*quasi νοῦς*)<sup>310</sup> и «своим умом» души (*suus νοῦς*)<sup>311</sup>. *Всеобщая*, или *мировая душа*, представление о которой Викторин почерпнул из платонизма<sup>312</sup>, была рождена от вдунувения Божия (*a Deo insufflata et genita*)<sup>313</sup>.

Божественная единичная Троица, существующая Сама через Себя, «по образу излучения» (*effulgenter*) сотворила душу в умопостигаемом мире (*in mundo intellectibili*) и наделила ее ипостасью и особой сущностью (*in subsistentiam et propriam substantiam*); подобно этому и сама душа, будучи «второй единичной троицей» (т. е. образом Троицы)<sup>314</sup>, проявилась в мире чувственном и, неизменно оставаясь в высшем мире, породила внутримировые души<sup>315</sup>.

Таким образом, всеобщая душа является источником всех частных душ (*anima universalis atque fontanea*)<sup>316</sup>, которые она содержит в себе и для которых является подлежащим (*substantia*), подобно тому, как материя является подлежащим для телесных качеств<sup>317</sup>. Хотя существует множество душ, но поскольку все они — души, у них одна и та же сущность (*una eademque substan-*

*ita τῷ νοῦ et spiritui* (ср. разночтение в PL T. 8. Col. 1023B: *et πνεύματι ἀγίῳ ἢ ὑπαρξίς τῆς ψυχῆς* «и бытие души [поддерживается] Духом Святым»). См. также *De gen.*, 7.20-22; *Adv. Ar.*, I.61.7-27. Иногда же, наоборот, Дух воспринимает душу, т. е. как бы простирает Свою силу и действие в низшие области мира; но затем возвращается в Себя и не действует в мире телесно (см. *Adv. Ar.*, III.12.26-35). Кроме того, подлежащим (*substantia*, *subjectum*) душа называется потому, что она «лежит под» (*subjacet*) умом и духом, т. е. воспринимлет их в себя (*De gen.*, 7.20-22).

<sup>310</sup> *Adv. Ar.*, I.61.9.

<sup>311</sup> *Adv. Ar.*, I.61.11.

<sup>312</sup> См. *Платон*. *Tim.*, 30b; 34b-36d; *Leg.*, X 896e-897d; *Плотин*. *Enn.*, I.1.13; II.2.1; II.3.13; III.2.3; IV.4.16; IV.7.9; V.1.2; V.1.12; V.2.1-2; VI.4.4 и др.

<sup>313</sup> *Adv. Ar.*, III.11.32. Здесь видно влияние рассказа книги Бытия о сотворении человека (Быт 2:7). Следует отметить, что в данном случае Викторин однозначно указывает, что Логос и Дух по своей высшей сущности выше мировой души (*λόγος, πνεῦμα supra animam sunt, sua superiore substantia*, *Adv. Ar.*, III.11.30-31).

<sup>314</sup> См. выше § 2.2.1с.

<sup>315</sup> *Adv. Ar.*, I.64.1-5.

<sup>316</sup> *Adv. Ar.*, IV.5.10-11; *Adv. Ar.*, IV.11.13-14.

<sup>317</sup> *Adv. Ar.*, III.11.31-33. Ср. *Платон*. *Phileb.*, 30a; *Leg.*, X 896e; *Плотин*. *Enn.*, IV.9.1-5; VI.4.4.

tia), которая им не предшествует и не предсуществует, но всегда существует вместе с ними<sup>318</sup>. Мировая душа получила от Бога разумную (intellectualis), вечнодвижущуюся и самоподвижную природу<sup>319</sup>. Она является принципом жизни и движения всего материального мира<sup>320</sup>, так же как Отец и Сын являются творцом, причиной и началом движения для самой мировой души<sup>321</sup>. Более подробно об этой жизнедеятельной деятельности души мы уже упоминали выше, говоря о панпсихизме<sup>322</sup>.

4.2. *Ангелы.* По мнению Викторина, ангелы, так же как и мировая душа, находятся на высшем уровне бытия и суть премирные (supra mundum), превышенебесные (supracaelestia), бестелесные и нематериальные (incorpoa atque *ἄλλα*) создания, которые по своей сущности чисты и не замутнены (munda atque puriora), удалены от материи и телесных связей и в большей степени просвещены светом Божественного Логоса<sup>323</sup>.

Происхождение ангелов является тайной. Можно сказать, что в высшем мире все нерожденно, а если что-то и называется рожденным, то это рождение таинственное и не такое, как в материальном мире. Среди вечных и божественных существ все, что начинает появляться «словно в некоторой раздельности» (quasi quadam discretione), называется «как бы рожденным» (veluti generata); но поскольку ангелы всегда обладают одной и той же силой и сущностью, какой уже обладали ранее, можно сказать, что они не рождены. Бог лишь как бы отделил их друг от друга и установил по отдельности<sup>324</sup>.

Множество ангелов разделяется на несколько чинов, из которых Викторин чаще всего упоминает три — *ангелы, престолы*

<sup>318</sup> Adv. Ar., II.2.38-41.

<sup>319</sup> De gen., 10.19-21; Adv. Ar., I.20.47-48; I.63.16-33; IV.13.5-14. Ср. Платон. Phaedr., 245cde; Leg., X 896ab и др.

<sup>320</sup> Ср. Платон. Tim., 34c; Leg., X 896e-897d. Плотин называет мировую Душу управляющим (*ἡγεμονικόν*) и жизненным началом вселенной (см. Епп., IV.4.10-11).

<sup>321</sup> Adv. Ar., I.63.30-33; IV.11.13-20; De gen., 10.33-34.

<sup>322</sup> См. выше § 3.4.

<sup>323</sup> Adv. Ar., IV.11.9-13; 23-26. Ср. Плотин. Епп., II.9.8; III.5.6; V.1.4

<sup>324</sup> Com. Eph., II.3, 1254CD; Adv. Ar., IV.25.40-42. Подобное представление характерно и для Плотина, когда он говорит о том, как произошло множество идей из единого Ума (см. Епп., V.8.9).

и славы<sup>325</sup>; к ним он иногда добавляет архангелов и духов (spiritus)<sup>326</sup>, а также начальства, власти, силы и господства, которые, будучи «движением того, что должно приводиться в движение среди божественного или мирового», выполняют определенные космологические функции<sup>327</sup>. Однако Викторин еще не пытается выстроить ангелов в определенную иерархию, как это сделает позже Псевдо-Дионисий в своем трактате *De caelesti hierarchia* («О небесной иерархии»). У ангелов нет никаких случайных свойств или свойств, не являющихся их сущностью; нет никакой двойственности, но все они суть

«...живущие и мыслящие сущности (viventes intelligentesque substantiae), чистые, простые, единообразные; насколько они существуют, настолько живут и мыслят, и наоборот, насколько мыслят, настолько и существуют»<sup>328</sup>; их жизнь есть они сами<sup>329</sup>; они всегда находятся в действии и деятельности (actus sunt et actiones sunt), которые они производят и в материальном мире, прежде всего, в сфере небесных светил<sup>330</sup>.

Однако Викторин ничего не говорит о свободной воле и падении ангелов.

4.3. *Демоны*. Согласно Викторину, который основывается отчасти на платонизме<sup>331</sup>, отчасти на Св. Писании (Еф 2:2 и др.) и

<sup>325</sup> Adv. Ar., I.26.32-33; IV.5.11-12; IV.11.9-10. Ср. 2 Пет 2:10; Иуд 8; Исх 15:11 (LXX).

<sup>326</sup> Adv. Ar., IV.5.11-12; IV.11.9; 25-26.

<sup>327</sup> Com. Eph., I.21-23, 1250D.

<sup>328</sup> Adv. Ar., IV.2.18-24.

<sup>329</sup> Adv. Ar., IV.11.26-27.

<sup>330</sup> Adv. Ar., IV.13.3-4.

<sup>331</sup> См., например, Платон. *Еринон*, 984 е 1; *Плутарх*. *De defect.*, 416с; *De fac.*, 944 cd; *Апулей*. *De Plat.*, I.11; *De deo Socr.*, 6-9; *Филон Александрийский*. *De gigant.*, 6-9; *Алкиной*. *Erit.*, 15.1-2. В приписываемом Филиппу Опунтскому платоновском *Послезаконии* (*Еринон*, 984 е 1) о демонах говорится как о «воздушном роде, имеющем третье и среднее местопребывание» (ἀέριον δὲ γένος, ἔχον ἕδραν τρίτην καὶ μέσην). Плотин определяет природу демонов как «лишенный чистоты логос, наделенный неопределенным, неразумным и бесконечным стремлением» (*Енн.*, III.5.7). Однако из-за своей причастности к неопределенному стремлению демоны имеют склонность к материи и поэтому при случае могут приобретать тело: огненное или воздушное (см. *Енн.*, III.5.6). Ближе всех к учению Викторина стоит, по видимому, учение Апулея, полагавшего, что демоны — это обитающие ме-

учении предшествовавших христианских богословов<sup>332</sup>, демоны суть «духи материи» (*materiae spiritus*), точнее, «духи воздуха» (*aeris spiritus*)<sup>333</sup>. Их князь — сатана, диавол, «дух, имеющий сущность из воздуха», т. е. из материи, поскольку воздух является основным среди четырех элементов, из которого они все происходят и в который опять возвращаются, а совокупность четырех элементов и есть материя<sup>334</sup>. Таким образом, диавол обладает сразу всеми материальными элементами в совокупности и является «хаосом» (*chaos*), т. е. первоначальным смешением четырех элементов, а также «тьмой и материей тьмы» (*tenebrae et materia tenebrarum*); однако он не противостоит Богу в качестве равного, но противоположного начала<sup>335</sup>. Его господство (*potestas*) как князя материи заключается в сфере материальной и в тех, кто мыслит материально; он действует в материи и в *сынах противления* (Еф 2:2), т. е. владеет их душами и господствует над ними<sup>336</sup>. Однако Викторин не разъясняет, было ли такое положение диавола в мире изначальным или явилось результатом его свободного падения.

4.4. *Краткие выводы относительно учения Викторина о мире духовном.* Учение о мировой душе, не встречающееся в Библии и заимствованное из античной философии (платонизма) позволяет Викторину объяснить особенности жизненного процесса, протекающего на всех мировых уровнях. Однако это учение приводит к неблагоприятным выводам в антропологии<sup>337</sup>. Стоит так-

---

жду богами и людьми (*mediocimi*, «срединнейшие») живые существа «воздушного качества» (*ex aëria qualitate*, см. *De Plat.*, I.11), «существа одушевленные, разумные, страстные, с воздушным телом (*corpore aëria*) и вечно сущие» (*De deo Socr.*, 8-9).

<sup>332</sup> В частности, апологет Татиан полагал, что демоны обладают духовным составом наподобие огня и воздуха (*ὡς πῦρὸς καὶ ἀέρος*, см. *Татиан. Ор. ad Gr.* 15.3). Похожего мнения придерживался и Тертуллиан, называвший диавола «материальным духом» (*spiritus materialis*, см. *Тертуллиан. Adv. Marc.*, II.8).

<sup>333</sup> *Com. Eph.*, 2.2, 1254A.

<sup>334</sup> *Com. Eph.*, 2.2, 1253D. Очевидно, здесь речь идет о вторичной материи, поскольку первоматерия совершенно неопределенна. См. выше § 3.5.

<sup>335</sup> *Ibid.*, 1253C.

<sup>336</sup> *Ibid.*, 1253C.

<sup>337</sup> В частности, к учению о предсуществовании индивидуальных душ и к учению о грехопадении как воплощении, см. ниже § 5.2.

же отметить, что это представление о мировой душе легло в основу всех последующих софиологических систем, включая системы Я. Бёме, Ф. Шеллинга и В. Соловьева, далеко отступивших от христианского вероучения. Скорее платонические, нежели христианские истоки имеет и представление Викторина о диаволе как «князе материи», который не столько свободно уклонился ко злу, сколько получил такую «должность» изначально от самого Бога-Творца.

## 5. Учение о человеке

5.1. *Двойственный состав человеческой природы.* Согласно Викторину, человек занимает особое положение в тварном мире. Именно ради него был создан чувственный мир<sup>338</sup>. В основе учения Викторина о человеке лежит платоновский дуализм души и тела. В самом деле, по своей природе человек двойственен (*dualiter intellegitur*), поскольку он состоит из двух различных сущностей (*duae substantiae*) — души и тела, внутреннего и внешнего человека (ср. 2 Кор 4:16), каждый из которых имеет свое собственное происхождение и свойства<sup>339</sup>.

5.1.1. *Происхождение и природа человеческой души.* Представление Викторина о происхождении человеческой души сложилось под влиянием двух традиций — неоплатонической и библейской. С одной стороны, как было показано выше, источником всех частных душ Викторин считал всеобщую, или мировую душу<sup>340</sup>. С другой стороны, под влиянием библейского рассказа о сотворении человека Викторин учит, что человеческая душа (что, впрочем, не исключает ее изначальной всеобщности) произошла от «Божественного вдуновения» (*insufflatione Dei*), «из недр Божиих» (*ex intus*), и поэтому есть высшая и божественная часть в нас, посредством которой мы соприкасаемся с Богом<sup>341</sup>. Подобно неоплатоникам смешивая понятия рождения и творения, Викто-

<sup>338</sup> Com. Eph., I.4, 1242A.

<sup>339</sup> Adv. Ar., I.32.17-30; 62.4-11; 25-26; 63.3-7.

<sup>340</sup> Adv. Ar., III.11.31-33; IV.5.10-11; IV.11.13-14.

<sup>341</sup> Adv. Ar., III.6.12-14; De gen., 26.3-4. Следует отметить, что происхождение мировой души Викторин также приписывает Божественному вдуновению (см. выше § 4.1 и Adv. Ar., III.11.32) — по всей вероятности, по аналогии с душой Адама.

рин утверждает, что человеческие души «рождены из Божественного источника» (a Dei fonte natae)<sup>342</sup>. Он полагает, что способ размножения душ, так же как и ангелов, таинственен и нам не известен; все, что мы можем сказать, это то, что их «как бы рождение» намного отличается от тех видов рождения, которые встречаются в материальном мире<sup>343</sup>.

Так или иначе, Викторин разделяет мнение платоников<sup>344</sup> и Оригена<sup>345</sup>, что души возникли в вышнем мире (ex superiōri mundo) раньше тел и раньше материального мира (ante mundum), и по домостроительству Божию были посланы в этот мир, из которого они впоследствии должны освободиться<sup>346</sup>. Викторин основывает это положение на учении ап. Павла об избрании и предопределении (см. Еф 1:3-6).

Именно, согласно апостолу, Бог *благословил нас во Христе всяким духовным благословением на небесах* (Еф 1:3), и не просто благословил, но и *избрал нас в Нем* (Еф 1:4). Когда избрал? *Прежде создания мира, чтобы мы были святы* (там же). Бог избрал нас тогда, когда мы уже были, и избрал во Христе; но не может быть, чтобы был Христос, а нас еще не было; следовательно, и Христос, и мы существовали *прежде*, т. е. от вечности (ex aeterno). И если Бог избрал нас во Христе, и мы были в Нем, то уже тогда мы были *духовные* (spiritales). Итак, наши души были еще прежде создания мира и со своей сущностью *вечно* существовали среди вечных сущностей<sup>347</sup>.

Однако это еще не означает, что души имели тогда то обо-собленное существование, которое имеют теперь: они заключались в Божественном размышлении (in Dei cogitatione) и не существовали отдельно от него. Тем не менее, поскольку Божественное размышление не есть ничто, но «определенный вид существова-

---

<sup>342</sup> Com. Eph., 2.15, 1258B.

<sup>343</sup> Com. Eph., 2.3, 1254D. Это утверждение Викторина созвучно учению свт. Григория Нисского об ангельском способе размножения, который был доступен человеку в раю. См. *свт. Григорий Нисский. De opif. hom.*, 17.

<sup>344</sup> См., например, *Платон. Phaedr.*, 246b-249a; *Tim.*, 41d-44d; *Leg.*, X 896bc; *Плотин. Энн.*, IV.8.4-5.

<sup>345</sup> *Ориген. De princ.*, I.7.4; II.8.3; II.9.1; 9.6.

<sup>346</sup> Com. Eph., I.4, 1238CD; 2.4, 1255A; *Adv. Ar.*, I.56.8-12. См. *Hadot P. Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*. P. 291, n. 41.

<sup>347</sup> См. Com. Eph., I.4, 1238AB; 1239BC; 1241CD; 1242A.

ния» (*certa existentia*), необходимо допустить, что уже тогда души находились «в истинном и верном существовании» (*in vera rectaque existentia*)<sup>348</sup>. Такое предсуществование душ можно назвать *идеальным*, или *потенциальным*, подобно тому, как весь мир, согласно Викторину, предсуществовал в Логосе<sup>349</sup>.

По своей *природе* человеческая душа — это «воплощенная сущность» (*substantia incorporealis*)<sup>350</sup>, обладающая жизненной и мыслительной способностью (*vitalis et intelligentialis potentia*), или жизнью и мышлением (*vita et intelligentia*); и именно это — т. е. триединство бытия, жизни и мышления — составляет в ней то, что *по образу Божию*, точнее, по образу Божественной Троицы)<sup>351</sup>. Вслед за Оригеном и Афанасием Великим Викторин от того, что в человеке по образу Божию, отличает то, что *по подобию Божию*: первое означает саму *сущность* души, а последнее означает *качество, находящееся в сущности* (*in substantia nomen qualitatis declarativum*); а именно, оно означает совершенство души по подобию того совершенства, которое находится в Боге<sup>352</sup>. То, что *по образу*, человеку присуще уже в этом мире, поскольку человек всегда разумен, а то, что *по подобию*, т. е. совершенство души, будет у человека только впоследствии (*postea*), по вере в Бога и Иисуса Христа, и уже было бы, если бы Адам не согрешил<sup>353</sup>. Как сотворенная по образу Божию, наша душа не единосущна Богу, но лишь *подобосущна* Ему (*anima ὁμοούσιος*)<sup>354</sup>. Как

<sup>348</sup> Com. Eph., I.4, 1242CB.

<sup>349</sup> См. выше, De gen., 22.1-7; 24.3-25.10. См. также *Séjourné P. Victorinus Afer* // DTC T. 15. Col. 2933-2934.

<sup>350</sup> В отличие от Оригена Викторин не проводит различия между телом и плотью, поэтому термин *incorporealis* мы переводим традиционным способом как «воплощенный/ая».

<sup>351</sup> Adv. Ar., I.32.27-78; 20.24-37; 61.1-64.8; 56.5-6. Так же, как свт. Ириней Лионский (Adv. Haer., V.16.2) и свт. Афанасий Великий (Contra Gent., 2; De incarn., 3), Викторин различает «Образ Божий», т. е. Сына Божия, и «то, что по образу Божию», т. е. человека (Adv. Ar., I.20.5-7). Душа человека, как сотворенная по Образу Божию, т. е. по Логосу (*λόγος* = *ratio*), сама является разумной (*rationalis*, *ibid.*, I.20.33-34; 50-51; III.1.10-11; III.12.24), и есть «образ Образа» (*imago imaginis*, *ibid.*, I.20.6-7; 61.5).

<sup>352</sup> Adv. Ar., I.20.53-54.

<sup>353</sup> Adv. Ar., I.20.59-64.

<sup>354</sup> Adv. Ar., III.12.21.



сущность живая, душа самоподвижна и сообщает движение телу<sup>355</sup>. Как разумная (*intellectualis*), душа обладает умом (мышлением, *intellectus, intelligentia, νοῦς*)<sup>356</sup>. При этом Викторин полагает, что наш ум и душа двойственны:

...один ум, или разум — небесный (*νοῦς vel λόγος caelestis*), другой — материальный (*hylicus*); одна душа небесная, т. е. обращенная к высшему, умопостижаемому миру, другая — материальная, т. е. обращенная к низшему, материальному миру<sup>357</sup>.

О происхождении высшей, небесной души мы уже сказали выше; что касается материальной души, то Викторин обосновывает ее происхождение повествованием книги Бытия о том, что тело первого человека было образовано из готовой земли, которая уже заключала в себе эту вещественную душу, в результате чего человек стал *душою живою*, т. е., как и все остальные животные, получил душу вместе с материей<sup>358</sup>. Но к этой материальной душе, которая есть чувственная сила (*potentia sensibilis*, или просто чувство, *sensus*) и в которую вложен материальный ум (*insitus hylicus νοῦς*), Бог присоединил иную, «более божественную» душу со своим высшим умом (*anima diviniior cum suo νῶ*). Так что в целом человек состоит из пяти «частей»:

- 1) наша «божественная» душа заключается
- 2) в «божественном» духе (или уме),
- 3) наш материальный дух (или ум) —
- 4) в материальной душе, а материальная душа —
- 5) в плотском теле<sup>359</sup>.

При этом даже наш высший ум переходит из состояния возможности в состояние действительности, т. е. становится действительным умом (*νοῦς*) только тогда, когда он обращается к Божественному и всеобщему Уму — Св. Духу<sup>360</sup>.

<sup>355</sup> De gen., 10.19-21; Adv. Ar., I.20.47-48; 63.30-32; IV.13.5-14.

<sup>356</sup> De gen., 7.10-16; 8.1-2; Adv. Ar., I.61.7-21. Ср. Плотин. Энн., VI.9.5,

<sup>357</sup> Adv. Ar., I.62.21-23.

<sup>358</sup> Adv. Ar., I.62.11-14; 26-29; Быт 2:7.

<sup>359</sup> Adv. Ar., I.62.29-37.

<sup>360</sup> Adv. Ar., I.61.7-21. Иногда Викторин отождествляет этот Божественный Ум с Логосом, т. е. с Сыном (Adv. Ar., III.1.4), от Которого, впро-

Наконец, по мнению Викторина, характерной особенностью человеческих душ является их динамический, подвижный статус в иерархии бытия<sup>361</sup>. Если ангелы, демоны, материя, элементы и все остальное были наделены Богом их особой природой и свойствами и неизменно пребывают в этом состоянии, сохраняя свою сущность и свойства, то души, которые также наделены своей особой сущностью и свойствами, силою Божией ведутся к лучшей сущности (*in meliorem substantiam*), так что из душ они в конце концов могут стать духами (*ex animis spiritus fiunt*)<sup>362</sup>.

5.1.2. *Происхождение человеческого тела и его связь с душой.* В представлении Викторина о происхождении человеческого тела наблюдается та же двойственность, что и в вопросе о душе. С одной стороны, Викторин, основываясь на повествовании книги Бытия (Быт 2:7), говорит, что Бог Сам взял прах земной, т. е. уже созданную землю — ее лучшую часть и цвет — и создал из нее тело человека<sup>363</sup>. Более того, — и в этом Викторин явно отступает от платонизма, — даже в отношении тела человек был создан *по образу Божию*. Доказательство этого он видит, во-первых, в том, что человек был создан «по образу вышней плоти Слова» (*juxta imaginem carnis superioris τοῦ λόγου*)<sup>364</sup>, т. е. по образу «духовной плоти» (*spiritualis caro*) Христа, которую Он актуально приобрел после Своего воскресения, но которая всегда предполагалась в качестве будущего конечного состояния человека после воскресения и отложения тления<sup>365</sup>. А наше нынешнее земное тело состоит из четырех элементов и подвержено непрерывным изменениям<sup>366</sup>. Во-вторых, Викторин, опираясь на неточный перевод рассказа о сотворении человека (Быт 1:27): *И сотворил его (ipsum, вместо их) мужежженой (masculofemina, вместо мужчиной и женщиной)*, полагает, что человек «и по

---

чем, Викторин практически не отличает Св. Дух. Учение о том, что душа становится умом, когда обращается к мировому Уму, есть у Плотина (см., например, Епн., V.1.3).

<sup>361</sup> Ср. *Плотин*. Епн., IV.8.1. Впрочем, это представление Викторина скорее ближе к учению средних платоников и поздних неоплатоников.

<sup>362</sup> *Com. Eph.*, I.8, 1244AC.

<sup>363</sup> *Adv. Ar.*, I.62.9-14; 26.

<sup>364</sup> *Adv. Ar.*, I.64.19-20.

<sup>365</sup> *Ibid.*, I.64.15-19.

<sup>366</sup> *Adv. Ar.*, I.62.9-10.

телу и плоти» был сотворен по образу Логоса, Который как Жизнь и Мышление также есть своего рода ‘Андрогин’<sup>367</sup>. С другой стороны, Викторин не смог до конца преодолеть платоновский дуализм, поэтому в его системе соединение человеческой души с телом тесно связывается с ее удалением от Бога и духовного мира, а весь материальный мир творится для того, чтобы души, попав в него, через чувственное познание достигли истинного умственного познания мира и его Творца<sup>368</sup>. Так мы вплотную подходим к вопросу о грехопадении в понимании Викторина.

5.2. *Грехопадение человека и его последствия.* Подобно платоникам<sup>369</sup> и Оригену<sup>370</sup>, Викторин полагает, что первородный грех состоял главным образом в том, что человеческие души, ранее пребывавшие в умопостигаемом мире, ниспали в мир чувственный. Однако во взгляде Викторина на грехопадение наблюдается некоторая двойственность: он соединяет воедино неоплатоническое представление о грехопадении всеобщей души, которое в некотором роде закономерно и необходимо, с библейским повествованием о грехопадении человека, которое совершенно свободно<sup>371</sup>. Как же произошло (и происходит) падение души? Согласно Викторину,

...когда душа<sup>372</sup>, обладающая мыслительной способностью, взирает на Божественный Ум, она объединяется с ним и тоже становится «как бы умом», поскольку там, в умственном ми-

---

<sup>367</sup> Adv. Ag., I.64.24-27; ср. I.51.21-38. Подробнее об этом см. выше § 2.2.4.

<sup>368</sup> Com. Eph., I.4, 1239CD; 1241B; 1242A.

<sup>369</sup> См., например, Платон. Phaedr., 246b-249a; Resp., X 620a-621b; Tim., 41d-44d; Плотин. Епн., IV.8; V.1.1.

<sup>370</sup> См. Ориген. De princ., II.8.3-4; II.9.2-6; III.5.4.

<sup>371</sup> Com. Eph., I.7, 1243C. См. *Séjourné*. Victorinus Afer. Col. 2934-2935. Та же двойственность присуща и учению Платона (см. Phaedr., 246b-248d; Tim., 41e-42d; Leg., X 896e-897d) и Плотина (см. Армстронг А. Х. Введение в античную философию. СПб., 2003. С. 215).

<sup>372</sup> Неясно, имеет ли Викторин здесь в виду всеобщую, мировую душу или частную человеческую, хотя в данном месте речь идет о том, почему человек был создан по образу и подобию Божию. Впрочем, не следует противопоставлять всеобщую душу и частные человеческие души, поскольку первая является их источником и ее судьба неразрывно связана с ними. Когда Викторин говорит о душе Адама, он, очевидно, имеет в виду первую человеческую душу как источник всех частных душ. Кроме того, Викторин,

ре, единство есть созерцание. Но когда душа склоняется вниз (*vergens deorsum*) и отвращается от Божественного Ума, то она и себя, и свой ум тащит вниз, становясь только мыслящей, но уже не мыслящей и умопостигаемой одновременно. Впрочем, если душа остается в таком положении, то она все равно является матерью того, что находится превыше неба, и благодаря своему собственному уму остается светом, но не истинным Светом. Если же она обращает свой взор на то, что находится еще ниже (*in inferiora*), тогда она, исполняясь дерзким желанием (*petulans*)<sup>373</sup>, становится *животворящей силой*, наделяя жизнью мир и то, что в мире, вплоть до камней. Кроме того, душа, будучи разумной, находится посредине между духами и умопостигаемыми сущностями, с одной стороны, и материей — с другой; и когда она обращается своим собственным умом к тому или другому полюсу, она *или становится божественной, или воплощается* и переходит в область материального бытия. Ее умственный взор затемняется, она увлекается вниз. Ее свет привлекают к себе более или менее чистые высшие части материи, способные стать одушевленными (по-видимому — небесные светила), так что душа снисходит к ним, т. е. к тому, что является ее собственным и в чем она нуждается<sup>374</sup>.

Другими словами,

...когда изливающаяся от Божественного Логоса жизненная сила нисходит в мировую душу, душа совершенно закономерно спешит к тому, что она должна одушевить, но при этом ее жизненное влечение постепенно становится все более грубым, так что когда она погружается в материю (*in ὑλην mersa*) и в материальные элементы, а затем опутывается плотскими узами, смешиваясь с тлением и смертью, в материальном иле она порождает лишь призрак жизни<sup>375</sup>.

---

подобно Плотину, часто рассуждает о грехопадении не как о единичном событии, а как о типичной ситуации, в которой то и дело оказываются души. Это обстоятельство весьма затрудняет понимание учения Викторина о первородном грехе и его отличии от личного греха.

<sup>373</sup> Ср. *Плотин*. Епп., II.9.11.22 (о гностиках); III.7.11; V.1.1.3-5: «Начало зла для них [т. е. душ] — это дерзость (*ἡ τόλμα*), рождение, первое различие и желание существовать самими по себе».

<sup>374</sup> Adv. Ar., I.61.7-26; I.32.65-67. Ср. *Плотин*. Епп., IV.3.10, 15, 17; IV.8.4, 7.

<sup>375</sup> См. выше, Adv. Ar., IV.11.13-20.

Сама материя негативно влияет на человеческую душу: она тянет ее ко злу и растлеивает<sup>376</sup>. Кроме того, обращаясь к библейскому повествованию о грехопадении, Викторин отмечает, что жена первого человека (*Ева*), через которую произошло его грехопадение, есть символ этой тленной жизни, связанной с плотью и чувственным миром<sup>377</sup>. Таким образом, Викторин, подобно Платону и Оригену, полагает, что грехопадение, начавшись со свободного выбора душ в их идеальном, духовном предсуществовании, завершается их воплощением, земным телесным рождением и переходом на низший, менее совершенный уровень бытия. Следует, однако, отметить, что Викторин, рассматривая воплощение как страдание и источник греха, никогда не называет его виной или пороком, добавившимся к сущности души, но лишь ее меньшим совершенством<sup>378</sup>. Кроме того, в отличие от Оригена Викторин не признавал учения о дальнейших перевоплощениях душ.

Главными *последствиями* грехопадения Викторин считает, во-первых, неведение, во-вторых, склонность ко греху, рабство мирским желаниям и страстям, в-третьих, подчинение власти дьявола, в-четвертых, страдания, немощи и смерть. В самом деле,

...душа человека, терзаемая материальными силами, погружилась во тьму неведения и нуждается в просвещении Вечным Светом<sup>379</sup>. Она «страдает умом» (*passio secundum intelligentiam*), поскольку душа, нуждаясь в умопостигаемом, чтобы ей оставаться мыслящей сущностью, теперь ввергается в страдания и немощи, вращаясь в области чувственных вещей и

---

<sup>376</sup> Adv. Ar., I.26.36-38. Ср. *Плотин. Энн.*, I.8.4.

<sup>377</sup> Com. Galat., 4.4, 1177AB. Впрочем, Викторин, в отличие от гностиков, видит в жизни в этом мире определенную пользу для человека, поскольку именно здесь, в этой жизни, мы чувствуем благоденствия Божии; и хотя мир есть служитель греха, почему его и следует избегать, но желать жизни в мире — это не грех (Com. Philip., 2.27, 1216A). Еще об одной пользе жизни в мире см. ниже.

<sup>378</sup> Com. Eph., 1.4, 1242C; 1241B; 1239C; 1.7, 1243C. См. *Séjourné. Victorinus Afer. Col.* 2936.

<sup>379</sup> Adv. Ar., I.58.18-20. Впрочем, Викторин полагает, что душа всегда имеет власть (*suae licentiae est*), даже лишившись истинного Света, вновь вернуться к нему благодаря слабой искре своего ума (Adv. Ar., I.61.21-23). Эта мысль имеет явные параллели в философии Плотина (см. *Энн.*, V.1.3; V.1.11 и др.).

ложного бытия, в которое она попадает посредством воображения<sup>380</sup>.

Подобно платоникам<sup>381</sup>, Викторин полагает, что теперь грех происходит из-за ошибки души, а ошибка происходит от чувств, которые связаны с материей и обманывают душу (*deceptiens; deceptor*), из-за чего она забывает Бога и духовный мир и порабощается ложному материальному миру и его желаниям и страстям<sup>382</sup>. Души, побежденные чувственными силами, не ощущают ничего, кроме мира, материи, плоти и тела, и считают, что только это является истинным; они попали в плен мирского образа мыслей и желаний и уже не способны преодолеть и разорвать эти оковы, которые держат их могуществом и волей Божией<sup>383</sup>. Душа имеет еще и «жизненные страдания» (*passio secundum vitam*), поскольку она теперь нуждается в теле, которое желает оживлять, и насколько она причастна ему, настолько претерпевает вместе с ним и иные телесные страдания вплоть до смерти<sup>384</sup>. Человек стал подвержен смерти двоякого рода — физической и духовной:

...первой — когда душа в конце земной жизни отделяется от тела, второй — когда душа, еще пребывая в теле, следует похотям плоти и живет во грехах, т. е. «в [происходящих] в мире и от мира желаниях богатства, мирской воли или знания... и прочего, относящегося к этому миру, что губит душу, заблуждающуюся и отклоняющуюся от познания истины»<sup>385</sup>.

По природе все люди стали *чадами гнева*, т. е. противника-дьявола, который подчинил их себе благодаря материи<sup>386</sup>. Это состояние люди наследуют от самого их плотского и материального рождения (*secundum naturam carnis geniti et materiae*), которое и есть природа (*nasci = natura*)<sup>387</sup>.

<sup>380</sup> Adv. Ar., I.32.68-72.

<sup>381</sup> Ср. Платон. Phaedr., 246се; Resp., X 611с-612а; Tim., 42а-44с; Плотин. Епн., I.8.4; V.1.2.

<sup>382</sup> Com. Eph., 1.4, 1239D-1240B; 1241BC; 1242A; Adv. Ar., 1.32.70-72.

<sup>383</sup> Com. Eph., 1.4, 1240B; 1241B; 1.7, 1243C.

<sup>384</sup> Adv. Ar., I.32.68-72.

<sup>385</sup> Com. Eph., 2.1-2, 1253AB.

<sup>386</sup> Com. Eph., 2.3, 1254D.

<sup>387</sup> Com. Eph., 2.3, 1254B. Возможно, речь идет о греховности плотского зачатия, которое уже Амвросий и Августин рассматривали как механизм

Однако встает вопрос: если наши души от века, еще прежде создания мира заключались во Христе и имели в Нем идеальное и духовное бытие<sup>388</sup>, то какая была причина создания материального мира и нашего пришествия сюда, которое означало для нас умаление совершенства (*perfectio quaedam minor*) и имело столь гибельные последствия? Викторин дает такой ответ:

...чтобы души испытали и познали все, что может быть, и так они увидели бы, чему нужно следовать, что избирать, сколь малую ценность имеют чувства и все материальные вещи, и так от тел и чувственного познания пришли бы к Духу и духовному познанию<sup>389</sup>. Праведник испытывается в трудных обстоятельствах, как свет — во тьме, а истина — во лжи; поэтому в мире души могли бы легче познать Бога, а через Христа, Который есть Дух, достигли бы духовного познания и стали бы духами<sup>390</sup>.

Другими словами, «плен мира» оказался полезным для душ, поскольку они познали все зло рабства и плена и в конце концов были искуплены Христом, т. е. возвращены в свое первоначальное духовное состояние, данное им от Бога<sup>391</sup>. Так христианская трактовка грехопадения и искупления у Викторина неразрывно соединяется с платонической.

5.3. *Краткие выводы относительно антропологического учения Викторина.* Антропология Викторина основывается прежде всего на платоническом и оригеновском представлении о предсуществовании душ и первоначально чисто идеальном, духовном состоянии человека, что приводит к учению о воплощении как следствии премирного грехопадения душ<sup>392</sup>. Нетрудно заметить разницу между учением Викторина и Оригена: если Ориген понимает воплощение душ как следствие их охлаждения

---

передачи первородного греха. См. *Амвросий Медиоланский. De paenit.*, I.3.12; *Apol. David*, 11.56; *De Jacob.*, 1.4.13; *Августин. Enchirid.*, 26; 41.

<sup>388</sup> См. выше § 5.1.1.

<sup>389</sup> *Com. Eph.*, 1.4, 1239BC; 1240A; 1241BC.

<sup>390</sup> *Com. Eph.*, 1.4, 1242A.

<sup>391</sup> *Com. Eph.*, 1.7, 1243C.

<sup>392</sup> Вполне возможно, что это учение Викторина сложилось независимо от Оригена на основании тех же источников, что и учение последнего (прежде всего средний платонизм и неоплатонизм).

в любви и стремлении к Богу, то Викторин видит в нем не столько уклонение души от познания умопостигаемого и Божественного мира, сколько своего рода закономерный этап в процессе мирового развития, обуславливаемый неодолимым движением творческой животворящей силы, изливающейся в мир от Божественного Логоса, которая захватывает и души, постепенно ослабевая и деградируя по мере удаления от своего Первоисточника<sup>393</sup>. Хотя Викторин рассматривает воплощение как страдание и источник греха, он никогда не называет его виной или пороком, добавившимся к сущности души, но лишь ее меньшим совершенством. В целом, во взгляде Викторина на грехопадение наблюдается определенная двойственность: он соединяет воедино неоплатоническое представление о грехопадении всеобщей души, которое в некотором роде закономерно и необходимо, с библейским повествованием о грехопадении человека, которое совершенно свободно. Далее, платоновский дуализм души и тела пронизывает все антропологическое учение Викторина, в котором связь между человеческой душой и телом предстает как весьма случайная и временная. Платоническо-гностическое представление о разных видах душ у Викторина превращает человека в некий «пятиуровневый агрегат». Основным источником этих мнений является недостаточно критическое использование Викторинем платонической философии и аллегорического метода толкования Св. Писания, в результате чего ясно изложенное в Св. Писании учение о человеке подверглось здесь значительному искажению. Вместе с тем нельзя не заметить и достоинств антропологии Викторина. Так, в отличие от платонизма, Викторин признает тот факт, что наша душа не единосушна, но лишь *подобосушна* Богу. Он довольно точно истолковывает понятие сотворения человека *по образу Божию* и отличает его от понятия сотворения *по подобию Божию*. Кроме того, небезынтересно и

---

<sup>393</sup> Как заметил в VII в. преп. Максим Исповедник в своей полемике против оригенистов, по Оригену (а значит, и по Викторину) выходит, что познание Блага может быть прочным и основательным только через познание противоположного (зла), т. е. через уклонение от Блага и последующее возвращение к нему. Однако в таком случае Благо было бы желанным не само по себе, а по противоположности, как меньшее зло, что нелепо. См. преп. Максим Исповедник. *Amb. ad Joann.*, 2 // PG. T. 91. Col. 1069CD.



мнение Викторина о подвижном, динамическом статусе человека в иерархии тварного бытия, в результате чего для человека открывается перспектива одухотворения. Платоновский дуализм души и тела частично снимается учением Викторина о творении тела человека по образу духовной плоти Христа, каковым должно стать каждое тело в эсхатологической перспективе<sup>394</sup>.

## 6. Учение о спасении как возвращении человека к Богу

6.1. *Общие положения.* «Таинство Христа» (*mysterium Christi*)<sup>395</sup>, или спасение человека, т. е. освобождение его от грехов и страстей, от смерти и тления, и возвращение его в первоначальное духовное состояние, совершилось Тем, Кто создал все сущее, в том числе и человека сотворил *по Своему образу* — *Логосом Божиим*, от Которого неотделим Св. Дух, «Соработник в таинстве спасения» (*in salutis mysterio cooperator*)<sup>396</sup>. Для этого потребовалось «второе рождение» Логоса (*secunda generatio*)<sup>397</sup>, Его нисхождение на низший уровень жизни<sup>398</sup> — воплощение в низшую тленную материю<sup>399</sup>. Одновременно в Боговоплощении достигает своей кульминации всеобъемлющее животворящее движение Логоса, чем обеспечивается явление умопостигаемого Логоса в мире чувственном<sup>400</sup>. Поскольку наше тело и плоть имеют нечто живое (*aliquid vitale*) и всякая материя одушевлена, и во плоти присутствует Жизнь (т. е. Логос жизни), то Христос, Который стал плотью, таинственно воспринял плоть, чтобы прийти на помощь и плоти, и человеку<sup>401</sup>. Крайним пределом этого нисхождения Жизни, этого животворящего движения Логоса является крест и смерть, которая упраздняется Его воскресением,

<sup>394</sup> См. ниже § 6.8.

<sup>395</sup> *Com. Galat.*, 3.7, 1169A; *Com. Eph.*, 3.3-4, 1262D. Понятие «таинства» (*mysterium*), означающее у Викторина все Божественное домостроительство нашего спасения — начиная с воплощения и кончая вознесением и одухотворением человеческой природы — было заимствовано Викторинам из первого послания ап. Павла к Тимофею (1 Тим 3:16).

<sup>396</sup> *Adv. Ar.*, III.16.16-17; *Adv. Ar.*, I.45.17-20; I.56.36-57.6.

<sup>397</sup> *Adv. Ar.*, I.26.13-14.

<sup>398</sup> *Adv. Ar.*, I.56.37-38.

<sup>399</sup> *Adv. Ar.*, I.26.38-40; I.58.16-18.

<sup>400</sup> *Adv. Ar.*, I.26.24-26.

<sup>401</sup> *Adv. Ar.*, III.3.23-27.

после чего Христос возвращается к Отцу и уступает место *Св. Духу*<sup>402</sup>. Поскольку же Христос — то же, что и Св. Дух, то Христос — всё, и Христос — Таинство; через Него всё, и в Нем — всё, и к Нему — всё<sup>403</sup>. Его нисхождение и восхождение просветило всю вселенную, наполнило ее величием, совершенством, Божественным светом и любовью<sup>404</sup>.

## 6.2. Христология.

6.2.1. *Единство лица Христа Спасителя.* Хотя Викторин и не употребляет по отношению ко Христу термин *persona* 'лицо', он довольно ясно учит, что во Христе было одно лицо (точнее, одна ипостась), поскольку один и Тот же есть и Сын Божий, и Сын Человеческий:

«Когда мы называем Иисуса Сыном, то мы признаем, что и до рождения от Марии Он уже был Сыном. В самом деле, если в начале было Слово, и Слово было у Бога, и если Само Слово было Бог, то в начале Им был Тот же, Кто и впоследствии, когда Слово стало плотью, тогда один и Тот же (*idem*) — Логос и Иисус. И если в начале было Слово, то значит, в начале был Сын, Который позже во плоти [стал] Иисусом ради того Таинства, которое Он совершил по повелению Отца»<sup>405</sup>.

Мы говорим, что Сам Логос был во плоти; не иное был Логос, а иное — человек, но Сам Логос облекся плотью<sup>406</sup>. Сам Логос образовался через восприятие плоти по подобию человека<sup>407</sup>. Поскольку же Сын Божий есть то же, что и Св. Дух<sup>408</sup>, то, веруя во Христа, воплощенного от Марии, мы веруем в воплощенного Духа (*Spiritus incarnatus*)<sup>409</sup>; и один и Тот же — Христос и Св. Дух<sup>410</sup>.

6.2.2. *Образ соединения двух природ Христа.* Слово Божие стало плотью (Ин 1:14), то есть «воплотилось»<sup>411</sup>, «облеклось в

<sup>402</sup> Adv. Ar., 1.26; Com. Eph., 1.4, 1240C; 4.9-10, 1273D-1274D.

<sup>403</sup> Hymn. 1.68-69; ср. Adv. Ar., 1.26.38-41; Com. Eph., 1.9, 1245A.

<sup>404</sup> Com. Eph., 4.10, 1274C.

<sup>405</sup> Adv. Ar., II.1.13-20; ср. 1.35.6-40.

<sup>406</sup> Adv. Ar., 1.45.8-10.

<sup>407</sup> Com. Philip., 2.6-7, 1208C.

<sup>408</sup> См. выше.

<sup>409</sup> Adv. Ar., 1.53.30.

<sup>410</sup> Adv. Ar., III.18.25-26.

<sup>411</sup> Adv. Ar., 1.5; IV.32.

плоть»<sup>412</sup>, «явилось во плоти» (*manifestatus in carne*), что означает, что существовавшее ранее «умопостигаемо и мысляще» (*intelligibiliter et intellectualiter*), Оно явилось «чувственно и воплощено» (*sensibiliter et incarnaliter*)<sup>413</sup>. Будучи *Образом Божиим* (*Forma Dei*), Сын Божий «облекся в *образ раба*» (*forma servi, imago servi*), «принял образ раба»<sup>414</sup>, т. е. человеческую сущность (*substantia*), при этом неизменно оставшись Богом<sup>415</sup>. Он не воспринял какого-то уже существовавшего человека, но Сам стал человеком<sup>416</sup>. При этом Викторин полагает, что Сын Божий обитал в теле одновременно и частью, и целиком, подобно тому, как Св. Дух обитает в нас или как душа — целиком в каждой части тела, добродетель и наука — в душах, а солнце и его свет — в глазах<sup>417</sup>. Рожденная от Девы Марии плоть Слова стала «храмом и жилищем Божиим»<sup>418</sup>. Всеобщий Логос не был всеобщим настолько, насколько Он был Логосом плоти и стал плотью<sup>419</sup>. В целом, по мнению Викторина, Боговоплощение — это действие Логоса Божия, Который одновременно есть Св. Дух, Сила Всевышнего, плоть, Иисус Христос<sup>420</sup>.

---

<sup>412</sup> Adv. Ar., I.45.10. Викторин рассматривает ветхозаветные теофании как своего рода частичное воплощение Слова или, по крайней мере, Его «явление во плоти» (Adv. Ar., IV.32).

<sup>413</sup> Adv. Ar., I.26.24-26; 26.38-41.

<sup>414</sup> Adv. Ar., I.21.37; IV.32.50.

<sup>415</sup> Adv. Ar., I.22.13-14. Ср. Com. Philip., 2.6: «Качество всякого человека выражается в этих двух — подобии и фигуре».

<sup>416</sup> Adv. Ar., I.22.27-28. При этом неясно, как Викторин согласовывает это положение с учением о предсуществовании душ, так как, принимая его, необходимо допустить (как это и сделал Ориген, см. De princ., II.6.3-4), что душа Христа предсуществовала вместе с другими душами.

<sup>417</sup> Adv. Ar., IV.32.17-22.

<sup>418</sup> Dei templum et domicilium, см. Adv. Ar., I.58.38.

<sup>419</sup> Adv. Ar., I.22.25-27.

<sup>420</sup> Adv. Ar., I.57.1-6. Впрочем, хотя у Викторина есть тенденция сливать вторую и третью Ипостаси (см. выше), иногда он различает их действие в Боговоплощении, причем к Третьей он относит слова из Лк 1:35 «Дух Святой», а ко Второй слова «Сила Всевышнего» (см. Adv. Ar., I.58.26-30). По его мнению, Слово воплотилось лишь после того, как Пресв. Дева «была осенена посредством Св. Духа» (*adumbrata per Spiritum Sanctum Maria virgine*, см. Adv. Ar., IV.32.15-16). Викторин даже полагает, что Св. Дух как источник бытия всех тварных духов (*seminarium spirituum omnium*) был «матерью» Иисуса по Его человеческому духу (Adv. Ar., I.58.11-15; 24-31).

6.2.3. *Совершенство и полнота двух природ Христа.* То, что Слово стало плотью, по мнению Викторина, вовсе не означает, что Оно разрушилось и превратилось в плоть; Оно неизменно осталось тем Словом, *через Которое все начало быть*<sup>421</sup>. Однако Слово, родившись от Девы, претерпело как бы умаление (*quasi deminutionem pati*)<sup>422</sup>, поскольку сошло «в низшую жизнь» (*in inferiora vita*)<sup>423</sup>. По мнению Викторина,

...для Боговоплощения было необходимо своего рода «осенение» или «затемнение» (*obumbratio*) Божественности Слова, поскольку человеческая природа не смогла бы вместить Его Божественную природу во всем ее совершенстве и блеске (*perfectum divinum et splendide*)<sup>424</sup>. Это «осенение» было также «уничижением» Самого Себя (*exinanitio*)<sup>425</sup>, что, впрочем, не означает, что Бог Слово утратил Свою силу или лишился ее, но Он просто смирил Себя до соединения с чем-то скверным (*ad sordida quaeque se humiliarit*), чтобы, снизойдя, исполнить дело спасения человека<sup>426</sup>. Однако даже это униженное состояние Слова продлилось недолго: в самом Своем «как бы умалении» (*in ipsa veluti deminutione sua*) Господь воскрес, обновился и вернулся к Отцу, «в Отчее существование и могущество», т. е. в предвечную славу Отца<sup>427</sup>.

Согласно Викторину, Бог Слово воспринял всего человека: дух, душу и плоть<sup>428</sup>. Была в Нем и человеческая воля, которой Он желал иного, нежели Отец<sup>429</sup>, и душевные эмоции, такие как гнев и сильное желание<sup>430</sup>. Плоть Христа была истинной, а не призрачной<sup>431</sup>. Кроме того, особенностью учения Викторина о человеческой природе Христа является сильный акцент на ее всеобщности. Согласно Викторину,

---

<sup>421</sup> Adv. Ar., I.45.16-18.

<sup>422</sup> Adv. Ar., I.51.40.

<sup>423</sup> Adv. Ar., I.56.37-38.

<sup>424</sup> Adv. Ar., I.58.32-36.

<sup>425</sup> Adv. Ar., I.57, ср. Флп 2:6.

<sup>426</sup> Com. Philip., 2.6-7, 1208B.

<sup>427</sup> Adv. Ar., I.51.41-43.

<sup>428</sup> Adv. Ar., IV.7.10-20.

<sup>429</sup> Adv. Ar., III.15.52.

<sup>430</sup> Adv. Ar., III.3.41-43.

<sup>431</sup> Com. Philip., 2.6-7, 1208BD.

...когда Логос воспринял плоть, Он воспринял «всеобщий логос плоти» (*universalis λόγος carnis*); ибо таким образом вся сила плоти восторжествовала во плоти Христа, и так Он пришел на помощь всякой плоти. Подобным образом Он воспринял «всеобщий логос души» (*universalis λόγος animae*), ведь ясно, что Он имел душу. Таким образом, был воспринят весь человек, и, будучи воспринят, был освобожден. Ибо в Нем были «всеобщие начала человечества — всеобщая душа и всеобщее тело (*universalis caro, anima universalis*), и они были вознесены на крест и очищены через Спасителя-Бога Слово, самого всеобщего из всех всеобщих начал (*universalium omnium universalis*)»<sup>432</sup>.

Более того, вследствие так называемого ипостасного соединения двух природ человеческая природа Христа обрела те же качества, что и Божественная, т. е. достигла *одухотворения* и *обожения*<sup>433</sup>:

«Все, что есть Христос — дух, душа или плоть — есть *Жизнь вечная*; ведь Он Сам есть Логос всего этого, а Логос есть изначальная Жизнь. Следовательно, то, во что Он облекся, стало жизнью, поэтому все это и в нас удостоится вечной жизни, став духовным посредством Духа, Которого Христос нам даст»<sup>434</sup>.

6.3. *Сотериология*. Согласно Викторину, таинство нашего спасения совершается последовательным действием Сына и Св. Духа. Оно началось уже с воплощения Слова Божия (т. е. Сына), которое произошло для того, чтобы избавить человека от страстей, смерти и тления, возвести на небо, просветить истинным Светом познания, одухотворить и привести в первоначальное духовное состояние единства с Богом.

<sup>432</sup> Adv. Ar., III.3.30-52; ср. III.11.22-12.46. Подобное учение встречается у свт. Илария Пиктавийского (см. его *De Trinit.*, II.24-25).

<sup>433</sup> Эта мысль также встречается у свт. Илария Пиктавийского (см. *De Trinit.*, X.18; X.23-32), равно как и у его младших современников — Великих Каппадокийцев (см., например, *свт. Григорий Богослов*. *Or.* 2.22; 29.19; 30.12; 45. 9; *Ер.* 101.29; *свт. Григорий Нисский*. *Ad Theoph.* // GNO. III.1. P. 126.17-21; 127.4-7; ср. P. 128.10-11; *Adv. Apoll.* // GNO. III.1. P. 201.10-24; 222.25-223.11; *C. Eun.*, III.3.34.1-7; III.3.46.1-6; III.3.63.8-12; III.3.68.8-69.8).

<sup>434</sup> Adv. Ar., IV.7.10-15.

Воплотившись, Слово Божие, вечная и бесконечная Жизнь, совершило Таинство (*mysterium*), чтобы оживотворить тление и чтобы всякая жизнь вместе с плотью взошла на небо, освободилась от всякого тления и исполнилась вечного света<sup>435</sup>. Слово «воплотилось в низшую материю и всякую тленность, чтобы умертвить всякое тление и грех»<sup>436</sup>.

Кульминацией Таинства спасения, совершенного воплотившимся Словом, является Его смерть и крест, на котором произошло *искупление* людей от грехов (*redemptio*) и *освобождение* (*liberatio*) их от рабства диаволу и материальному миру с его страстями и похотями<sup>437</sup>.

Поскольку мы были отчуждены от Бога своими грехами, Бог по Своей великой любви и милосердию, прощая грехи и милосердствуя о беззакониях, искупил нас для Самого Себя через Своего Сына, Которого Он не пощадил, чтобы нас освободить<sup>438</sup>. Своим страданием и смертью Сын Божий выкупил (*mercaretur*) всего человека<sup>439</sup>. Своею Кровью Он искупил (*redemit*) нас от смерти, от плотских помыслов и вожделений и сделал нас Своими рабами, чтобы мы служили Ему, т. е. жили духовно и не делали ничего плотски, не доверялись бы чувствам, но всецело обратились к Богу, попрали все мирское и вновь взыскали бы нашего Первоначала — вот, что значит «быть искупленными» (*redimi*) и «освобожденными от плена» (*a captivitate liberari*)<sup>440</sup>.

Господь отдал Себя на смерть и распятие за нас и вместо нас (*pro nobis*) и так Своею Кровью освободил нас от наших грехов, поскольку Сам претерпел наказание за наши грехи<sup>441</sup>. Кроме того, поскольку люди уклонились от истинного богопочитания и стали служить идолам, они были во вражде с Богом Отцом, а Христос как Посредник в Таинстве Своего страдания *примирил* нас в Себе с Отцом и стал *нашим Миром*<sup>442</sup>.

<sup>435</sup> Adv. Ar., 1.56.36-57.4.

<sup>436</sup> Adv. Ar., 1.58.14-18; 1.26.38-40.

<sup>437</sup> Adv. Ar., 1.26; Com. Eph., 1.4, 1240C; 1.7, 1243BD; 4.9-10, 1273D-1274D и др.

<sup>438</sup> Com. Eph., 2.4, 1255A.

<sup>439</sup> Adv. Ar., 1.45.17-20.

<sup>440</sup> Com. Eph., 1.7, 1243CD; ср. Adv. Ar., 1.35.26-27.

<sup>441</sup> Com. Galat., 2.20, 1166BC; Com. Eph., 1.7, 1243B.

<sup>442</sup> Com. Eph., 2.14, 1258AB; 1.4, 1238CD.

Все люди («всеобщая плоть и всеобщая душа») в лице Бога Слова «были вознесены на крест и очищены»<sup>443</sup>. Весь мир был распят через Христа, поскольку Его всеобщее тело (*catholicum corpus*) имеет отношение ко всякому человеку, и все Его страдания и их искупительное действие имеют всеобщее значение<sup>444</sup>.

На кресте Христос восторжествовал над властью мира сего и над всеми супротивными силами<sup>445</sup>. Всеобщий Логос, т. е. животворящий Дух и источник вечной жизни, согласно Таинству пришел во плоти для умерщвления грехов, победил смерть и воскресил то, что было мертвым, став *Первенцем из мертвых*<sup>446</sup>. Теперь все, кто следует за Христом, равным образом удостоиваются вечной жизни<sup>447</sup>.

В воскресении и вознесении Христа произошло *одоухотворение* телесной природы человека, что Викторин называет облечением в «духовную плоть» (*spiritalis caro*), в «духовное одеяние» (*spiritalis indumentum*), «небесное одеяние» (*indumentum caeleste*), т. е. в славу (*magnificum, corpus gloriae*) и нетление<sup>448</sup>.

*Λόγος* души и *Λόγος* плоти через Служителя — Св. Духа, после того, как тление было преодолено, в таинстве Своей смерти и воскресения (*reviviscentia*), благодаря познанию, вере и любви возвел и души, и тела людей к Божественным и животворящим умозрениям (*intelligentias*)<sup>449</sup>.

Страдание, воскресение и вознесение Христа означает совершенство (*perfectio*) всего: и того, что в мире, и того, что выше мира и превыше всех небес<sup>450</sup>.

Благодаря Крови Христа мы получили *Дух Христов*, т. е. *Святой Дух*<sup>451</sup>. С этого момента начинается возвращение и вос-

<sup>443</sup> Adv. Ar., III.3.

<sup>444</sup> Com. Galat., 6.14, 1196D.

<sup>445</sup> Com. Galat., 6.14, 1196D; Adv. Ar., III.15.57-59.

<sup>446</sup> Adv. Ar., I.25.13-21; Com. Eph., 2.5, 1255B. О схождении Христа во ад (*in inferiora terrae*) см. Com. Eph., 4.9-10, 1274A-1274B.

<sup>447</sup> Com. Galat., 6.15, 1197A.

<sup>448</sup> Adv. Ar., I.64.15-20; Com. Philip., 3.21, 1226AB. Как было сказано выше, эта «духовная плоть» Спасителя была тем *образом*, по которому была создана человеческая плоть (см. выше § 5.1.2, Adv. Ar., I.64.19-20).

<sup>449</sup> Adv. Ar., I.58.20-24.

<sup>450</sup> Com. Eph., 4.10, 1274C.

<sup>451</sup> Com. Eph., 1.7, 1243D.

хождение Христа, Который уступает место Св. Духу, пребывая в Нем нераздельно. По мнению Викторина,

Иисус — это явленный Дух, а Св. Дух — сокрытый Иисус<sup>452</sup>. Св. Дух есть Сам Иисус Христос — тайный, внутренний, беседующий с душами, научающий их и дарующий истинное познание<sup>453</sup>.

Если Христос открывается в чувственном познании, в познании, свойственном душам, связанным с телами, то действие Св. Духа как «источного Мышления» (*fontana intelligentia*)<sup>454</sup> и ипостасной *Премудрости* направленно на умственное познание, на внутреннее просвещение умов<sup>455</sup>. Св. Дух освобождает заблудшие души от обмана чувств и лживого мира, наставляет их в том, кто есть Отец, кто Дух, что означает *жить духовно*, чему души должны следовать, а чего избегать как себе чуждого<sup>456</sup>. Кроме того, Св. Дух производит освящение людей, то есть делает их святыми (*sanciat sanctos, id est, sanctos faciat*)<sup>457</sup>.

В Таинстве вечной жизни — Христос, в освящении — Св. Дух<sup>458</sup>.

В конце концов, благодаря просвещающему и освящающему действию Св. Духа произойдет всеобщее *одухотворение* и возвращение душ в их первоначальное состояние, в котором они находились в умопостигаемом мире<sup>459</sup>.

6.4. *Экклезиология*. Учение Викторина о спасении человека и возвращении его к Богу тесно связано с его учением о *Церкви*,

<sup>452</sup> Adv. Ar., III.14.20-24.

<sup>453</sup> Adv. Ar., IV.33.20-22.

<sup>454</sup> Adv. Ar., I.32.76-77.

<sup>455</sup> Adv. Ar., III.16.1-18; Hymn. I.72-74.

<sup>456</sup> Com. Eph., 1.4, 1240B; Com. Eph., 1.21-23, 1252A; Hymn. I.56-74.

<sup>457</sup> Adv. Ar., III.15.43-44.

<sup>458</sup> Adv. Ar., III.16.19-20.

<sup>459</sup> См. ниже § 6.6. Кроме того, иногда Викторин говорит о распределении «функций» в спасении между всеми Ипостасями Св. Троицы:

Отец — это *inoperans operatio* («бездейственное действие» или «внутреннее действующее действие»),

Сын — это *operans operatio in id quod est generare* («действующее действие в том, что есть рождение»),

Св. Дух — это *operans operatio in id quod est regenerare* («действующее действие в том, что есть возрождение», см. Adv. Ar., I.12.29-32).



которое отличается своим мистическим характером<sup>460</sup>. Вслед за апостолом Павлом Викторин называет Церковь *Телом Христо-вым*<sup>461</sup>. Как уточняет Викторин,

...это «все члены Божии (*membra Dei omnia*), члены Христа (*membra Christi*), освященные верой»<sup>462</sup>, «все души, должност-вующие спастись»<sup>463</sup>, «все освященные (*sanctae*)»<sup>464</sup> и освобожденные души, соединенные с Духом Христовым»<sup>465</sup>, «всякая душа, облеченная в Его (Христа) Таинства и полагающая на Него свою надежду»<sup>466</sup>, «всякая освященная и верная душа»<sup>467</sup>.

Церковь есть *полнота* (*plenitudo*) *Наполняющего все во всем*<sup>468</sup>; она состоит из множества взаимосвязанных членов, управляемых их единой Главой — Христом; каждый отдельный член Церкви выполняет свое служение в деле таинства освящения (*circa sanctificationem mysterii*) и веры во Христа, так что все Тело связывается воедино неразрывным союзом любви<sup>469</sup>. Это не мешает Викторину различать,

...с одной стороны, вышнюю, небесную Церковь (*superior Ecclesia, Ecclesia caelestis*), а с другой стороны — земную Церковь, т. е. ту часть всеобщей Церкви (*pars Ecclesiae*), которая удерживается здесь на земле заблуждениями мира; обе Церкви объединяются Христом как Посредником (*mediator*), пребывающим одновременно и на небе, и на земле посредством воспринятой Им плоти<sup>470</sup>.

<sup>460</sup> В этом вопросе на Викторина, возможно, повлиял свт. Иларий Пиктавийский, учение которого о Церкви также отличается мистической глубиной (см., например, Tr. Ps. 125.6; 128.9; De Trinit., II.25; Com. Matth., IV.12).

<sup>461</sup> *Corpus Christi*, см. Com. Eph., 1.21-23, 1252AB; 4.12, 1276A; 4.15-16, 1277B и др. Ср. свт. Иларий Пиктавийский. Tr. Ps. 125.6; 128.9.

<sup>462</sup> Викторин. Com. Eph., 3.10, 1266B.

<sup>463</sup> Com. Eph., 1.21-23, 1252AB.

<sup>464</sup> Согласно Викторину, термин «святой» означает того, кто принял веру и был освящен Св. Духом (Com. Eph., 4.12, 1275C).

<sup>465</sup> Com. Eph., 3.6, 1264A.

<sup>466</sup> Com. Eph., 3.10, 1266B.

<sup>467</sup> Com. Eph., 4.15-16, 1277AB.

<sup>468</sup> Com. Eph., 1.21-23, 1252B; Еф 1:23.

<sup>469</sup> Com. Eph., 4.15-16, 1277AB.

<sup>470</sup> Com. Galat., 3.10-20, 1170AC. Ср. Августин. De divers. quaest., 81.2-3; Enchirid., 56-61.

Небесная Церковь имеет свою сущность от вечных существей, и благодаря ей все живет<sup>471</sup>. Земная Церковь имеет свою иерархию таинств и служений, которая была установлена «по дару Христа» (*dono Christi*); целью этой иерархии является совершенство верующих (*consummatio/perfectio sanctorum*)<sup>472</sup>.

6.5. *Благодать и свобода*. В ответе на вопрос о том, какое участие в своем собственном спасении принимает сам человек, Викторин превосхищает известное учение блаж. Августина о благодати. С одной стороны, Викторин справедливо полагает, что

...мы являемся «господами нашей воли (*domini nostrae voluntatis*) и за добро получаем добрые награды (*merita de bonis bona*), а за злодеяния — наказания»<sup>473</sup>.

В противоположность «делам закона», т. е. очищениям, жертвоприношениям, обрезанию, воздержанию от принятия в пищу нечистых животных и т. д., существуют и «дела христианства» (*opera christianitatis*), такие как милостыня, сострадание, помощь бедным и т. п., которые апостол Павел часто заповедует для обязательного исполнения каждому христианину<sup>474</sup>. Большое значение в христианской жизни Викторин придает борьбе со страстями и похотями, источником которых является человеческое тело и побеждать которые нас научил Христос, победивший их в Самом Себе<sup>475</sup>. С другой стороны, Викторин, так же как впоследствии и Августин, под влиянием богословия Посланий апостола Павла постепенно отступает от своей философской антропологии в сторону антропологии богословской. Согласно Викторину,

...после грехопадения воля человека стала «плотской», «мирской» (*voluntas carnis, voluntas mundana*)<sup>476</sup>. Души, попавшие в плен греховных страстей и обмана чувств, не способны сами преодолеть и разорвать эти оковы, но нуждаются не просто в Божественном руководстве или примере, а в *благодати Божией* (*gratia Dei*), то есть особом «даре Божиим» (*donum Dei*), освобождающем и спасающем их<sup>477</sup>.

<sup>471</sup> Com. Eph., 1.21-23, 1252AB.

<sup>472</sup> Com. Eph., 4.12, 1275C.

<sup>473</sup> Com. Eph., 4.27, 1281AB; ср. 5.18, 1286BC.

<sup>474</sup> Com. Galat., 3.10, 1169D-1170A; Com. Eph., 2.11, 1256C.

<sup>475</sup> Com. Eph., 2.15, 1258BC; 4.27, 1281AB; 5.18, 1286BC.

<sup>476</sup> Com. Philip., 2.13, 1212AB; Com. Eph., 2.3, 1254B.

<sup>477</sup> Com. Eph., 1.4, 1240B; 1241B; 1.7, 1243C; 3.7-8, 1264CD.

Подобно Августину в период его пресвитерства (392–396 гг.), Викторин полагает, что снискать благодать Божию можно не «делами закона», а «только верой» (*sola fide*)<sup>478</sup>. Точно так же благословение и оправдание происходит не по делам, а по вере (*ex fide*)<sup>479</sup>. Одной лишь веры в Иисуса Христа достаточно для нашего оправдания и освобождения<sup>480</sup>. Вслед за ап. Павлом Викторин различает праведность человеческую, достигаемую исполнением закона, и праведность от Бога, которая дается нам по вере во Христа<sup>481</sup>. Через веру и любовь к Богу и ближнему происходит действие спасения (*operatio ad salutem*); вера и любовь лучше всего исправляют всю нашу жизнь, исполняют весь закон и содержат все то, что заповедано в *Декалоге*. Если кто сохранит веру, тот должен сохранить и любовь, которые исполняют все, что предписывает закон Христов; вера освобождает, а любовь назидает<sup>482</sup>. Викторин склоняется даже к своего рода *квиезму*, поскольку утверждает, что

... наше спасение не зависит от наших усилий, что наше спасение — одна лишь вера во Христа<sup>483</sup>. Иметь совершенную веру во Христа не подразумевает никакого труда, никакой трудности, но всего лишь волю души, преданную и доверяющую<sup>484</sup>.

Так Викторин предвосхищает знаменитый тезис Лютера: *sola fide* («только верой»)<sup>485</sup>. Как видно, Викторин, подобно раннему Августину, полагает, что вера принадлежит самому человеку; это

<sup>478</sup> Com. Philip., 1.29-30, 1203A; 3.13, 1222B; Com. Galat., 1.6, 1149A; 3.2, 1167C; Com. Eph., 3.18-19, 1269C.

<sup>479</sup> Com. Galat., 3.9, 1169C.

<sup>480</sup> Com. Galat., 3.22, 1172B.

<sup>481</sup> Com. Philip., 3.9, 1219CD.

<sup>482</sup> Com. Galat., 5.6, 1190A.

<sup>483</sup> Com. Eph., 2.15, 1258C.

<sup>484</sup> Com. Eph., 6.11, 1290B.

<sup>485</sup> Как заметил еще П. Адо, не следует рассматривать это учение Викторина о спасении через веру в лютеранском смысле, поскольку противопоставление *веры* и *дел закона*, которое Викторин нашел у ап. Павла, соответствует для него противопоставлению созерцания и делания, умственной и практической деятельности. Для него сущность христианства заключается в познании «таинства» Сына Божия, которое дается нам по благодати в той мере, в какой нас просвещает Божественный Логос и присутствует в нас Св. Дух (см. *Hadot P. Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. P. 298-299; 295-296*).

то единственное, что от нас требует Бог для нашего спасения и что только и является «нашим» (*solum hoc nostrum*)<sup>486</sup>. Только это в наших силах (*virtutis nostrae*) — верить во Христа (*Christum credere*) и духовно жить (*spiritaliter vivere*) ради Христа<sup>487</sup>. Только верой во Христа можно *заслужить* (*mereri*) Его великую благодать<sup>488</sup>.

Однако Викторин не останавливается на этом утверждении и идет далее в раскрытии неумолимой логики благодати. Подобно позднему Августину, Викторин приходит к представлению об абсолютно независимом и даже принудительном действии Божественной благодати на человеческую волю. Он замечает, что хотя, как было сказано выше, человек спасается не делами закона, а только верой, сама вера также есть *дар Божий*<sup>489</sup>.

На самом деле и *веру*, и *волю* к исполнению добрых дел, и сами *добрые дела* (*et velle et agere; et operatio et voluntas*) — все это в человеке производит Сам Бог<sup>490</sup>. Хотя апостол увещевает, чтобы мы *в страхе и трепете совершали свое спасение*, но само совершение и действие (*operatio*) — от Бога, ведь это Сам Бог действует в нас и действует так, чтобы мы хотели этого. И воля как будто принадлежит нам (*velle quasi nostrum*), благодаря чему мы совершаем свое спасение, однако и сама воля (*ipsum velle*) производится в нас Богом, чтобы мы имели от Бога и действие, и волю. То и другое взаимосвязано: мы имеем волю, но сама наша воля принадлежит Богу (*Dei sit ipsa voluntas*); и поскольку мы имеем волю, достигается и благой результат по благой воле<sup>491</sup>.

Викторин настаивает на том, что христианское совершенство не основывается на нравственных поступках человека, поскольку они нам не принадлежат<sup>492</sup>. Таким образом, благодать Божия подается не по заслугам, в том числе не по заслугам веры, но всецело по милости Божией<sup>493</sup>.

<sup>486</sup> Com. Eph., 2.8, 1256A.

<sup>487</sup> Com. Eph., 1.7, 1243D; Com. Galat., 5.6, 1190A.

<sup>488</sup> Com. Philip., 1.29-30, 1203A.

<sup>489</sup> Com. Philip., 1.29-30, 1203A.

<sup>490</sup> Com. Philip., 2.12-13, 1212AB; 4.8, 1231A; Com. Galat., 3.6, 1168D; Com. Eph., 4.17-18, 1278A.

<sup>491</sup> Com. Philip., 2.12-13, 1212AB.

<sup>492</sup> Com. Philip., 3.13-14, 1221C-1223C; 4.8, 1231A.

<sup>493</sup> Com. Galat., 5.4-5, 1189BC; ср. Com. Eph., 2.7, 1255C; Com. Philip., 3.13, 1222B.

Спасение мы получаем не по нашим заслугам, а по благодати Божией (non meritis nostris, sed gratia Dei), так что все, даваемое по благодати, принадлежит Давшему, а не принявшему (dantis, non accipientis)<sup>494</sup>. Все, что мы делаем, делает в нас не наша сила, а сила Божия<sup>495</sup>.

Таким образом, Викторин еще прежде Августина попытался последовательно раскрыть логику Божественной благодати, в результате чего свел спасение к преимущественно Божью воздействию на человека, который становится лишь пассивным восприимчиком спасения. Однако следует отметить, что Викторин, во отличие от Августина, не столь категоричен в своих выводах и не доходит до августиновского учения о предопределении. Он еще не задается вопросами, на каких основаниях одним людям дается благодать Божия, а другим — нет. Викторин не придает слишком большого значения первородному греху и смотрит на человека и его способности гораздо оптимистичнее, чем Августин. Можно сказать, что он останавливается на той точке зрения, которая была свойственна Августину в ранний период (в 386–396 гг.). Впрочем, если бы мы располагали утраченным комментарием Викторина на Послание к Римлянам, возможно, мы лучше представляли бы себе его учение о Божественной благодати и ее действии на человека.

6.6. *Эсхатология*. По мнению Викторина, конечная цель всего мирового процесса заключается во всеобщем *одухотворении* и *возвращении* душ к Богу, в то первоначальное духовное состояние, в котором они находились в умопостигаемом мире<sup>496</sup>. Это учение восходит частично к платонизму, частично к Св. Писанию и христианской богословской традиции (в частности, к свт. Иринею Лионскому<sup>497</sup>, Оригену<sup>498</sup> и свт. Иларию Пиктавийскому<sup>499</sup>). Викторин полагает, что

...когда наступит полнота времен, посланные в мир души будут вновь освобождены от мира; все будет приведено к полноте,

---

<sup>494</sup> Com. Eph., 3.7-8, 1264B.

<sup>495</sup> Com. Eph., 3.7-8, 1264C.

<sup>496</sup> См. Adv. Ar., I.25.13-21; Com. Eph., 1.7, 1243CD; 1.8, 1244AD; 1.22-23, 1252AC; 4.9-10, 1273D-1274D.

<sup>497</sup> См. свт. Иринея Лионский. Adv. Haer., V.20.2; 21.1; 36.2-3.

<sup>498</sup> См. Ориген. De princ., I.6.1-2; II.10.1-8; II.11.1-7; III.6.1-9.

<sup>499</sup> См. свт. Иларию Пиктавийский. De Trinit., XI.28; XI.40; Com. Matth., X.13; X.24.

т. е. к Божественному совершенству (*plenitudo Dei, πλήρωμα, perfectio*), и «все во всех будут единым» (*omnia in omnibus unum essent*)<sup>500</sup>. Благодаря Христу, Который есть Дух (*Spiritus*), души, сложив с себя все пороки, станут «духовными» (*spirituales*), или «духами» (*spiritus*), т. е. будут освобождены от душевных свойств (*a qualitate animae*) и обретут лучшую природу (*melior substantia*), так что для них будет уже невозможным новое искушение или падение, поскольку они познают все зло рабства и плена, от которого их освободил Христос<sup>501</sup>. Души вновь обретут свою прежнюю природу (*natura pristina*), которой их наделил Бог, и будут жить *духовно* (*spiritaliter*)<sup>502</sup>. Через Христа, Сына Божия по природе, люди будут приняты Богом «в число сынов» (*in numerum filiorum*)<sup>503</sup> и станут «сынами Божиими по усыновлению» (*Dei filii per adoptionem*)<sup>504</sup>, «удостоятся имени и силы Сына» (*nomen et potestas Filii*), станут «родственными Богу» (*Deo vicina*)<sup>505</sup>.

При этом, в отличие от неоплатоников и в согласии с Оригеном<sup>506</sup> и Иларием<sup>507</sup>, Викторин полагает, что одухотворение затронет не только душу, но *всего человека* — дух, душу и плоть — то, во что облекся Христос; все это удостоится вечной жизни и станет духовным посредством Духа, Которого подает Христос<sup>508</sup>.

Наше тело, созданное по образу нетленного тела Христова, *воскреснет*, «облечется в нетление» (*induere incorruptionem*), в «духовное и небесное одеяние» (*spiritalitatem, indumentum caeleste*) и станет «духовной плотью» (*spiritalis caro*)<sup>509</sup>.

Это «изменение во Христе» (*commutatio in Christo*), или «преображение» (*transfiguratio*), Викторин называет «новым творением» (*nova creatura*)<sup>510</sup>. Тогда *весь человек*, став духом (*totus homo spiritus factus*), взойдет на небо<sup>511</sup>.

<sup>500</sup> Com. Eph., 1.4, 1238CD; 3.18-19, 1270C.

<sup>501</sup> Com. Eph., 1.4, 1241D; 1.7, 1243CD; 1.21-23, 1252AB; Com. Eph., 1.8, 1244B.

<sup>502</sup> Com. Eph., 1.7, 1243CD.

<sup>503</sup> Com. Eph., 1.4, 1240CD.

<sup>504</sup> Com. Eph., 1.7, 1243D; 1.8, 1244BC.

<sup>505</sup> Com. Eph., 1.8, 1244C.

<sup>506</sup> См. Ориген. De princ., 1.6.4; II.10.1-4; III.6.4.

<sup>507</sup> См. свт. Иларий Пиктавийский. Tr. Ps. 2.41; 118.3-4; Com. Matth., X.13; X.24.

<sup>508</sup> Adv. Ar., IV.7.10-15.

<sup>509</sup> Adv. Ar., 1.64.15-20; Com. Philip., 3.21, 1226AB.

<sup>510</sup> Adv. Ar., I.21.5-6.

<sup>511</sup> Com. Eph., 4.9, 1274A; Com. Philip., 3.21, 1226BC.

По мнению Викторина, будущее блаженство людей будет состоять в созерцании Божественного света и Самого Бога (*lucem Dei videre, ad ipsum videndum venire*)<sup>512</sup>, в духовных радостях (*spiritalite omne*), в соединении с Богом<sup>513</sup>. Викторин очень мало говорит о Страшном Суде и связанных с ним обстоятельствах. Он лишь вскользь упоминает о Дне Господнем, когда Христос придет для того, чтобы судить<sup>514</sup>; причем он называет этот день днем нашего *избавления и освобождения*<sup>515</sup> и говорит не о наказаниях грешников, но лишь об *очищении*.

В этот день все члены Тела Христова, т. е. *Церкви*, соберутся под своей Главой — Христом<sup>516</sup>. Все вернется к своему Первоначалу, от Которого оно произошло, — к Божественному Логосу; и все станет единым, т. е. духовным<sup>517</sup>. Все, созданное Логосом Божиим, будет *очищено* (*purgata omnia*)<sup>518</sup> и вернется в Жизнь вечную (*in vitam aeternam*), которая есть Сам Логос<sup>519</sup>. Все покорится Христу, изменится и подчинится силе Божией (*potentiae Dei*), которой действует Христос<sup>520</sup>. Когда все будет *покорено и упразднится последний враг — смерть*, тогда Сам Сын, деятельная Сила Отца (*activa potentia*), прекратит Свою деятельность и *покорится Отцу, покорившему Ему все*; и в Нем будет Бог согласно тому, что есть бытие и покой. И Бог будет во всех остальных вещах *духовным образом* (*spiritaliter*), согласно их силе и сущности, как говорит апостол: *да будет Бог все во всем* (1 Кор 15:28). Ведь не все будет в каждом, но все во всем. Следовательно, все вещи сохранятся, но так, что Бог будет существовать во всех; и таким образом Бог будет всем, потому что все вещи будут исполнены Богом (*omnia erunt Deo plena*)<sup>521</sup>.

<sup>512</sup> См. *Ориген. De princ.*, II.11.7.

<sup>513</sup> *Adv. Ar.*, III.13.17-21.

<sup>514</sup> *Com. Philip.*, 2.16, 1213B; 4.5, 1229A.

<sup>515</sup> *Com. Eph.*, 4.30, 1282A.

<sup>516</sup> *Com. Eph.*, 1.21-23, 1252AB.

<sup>517</sup> *Adv. Ar.*, I.25.13-21; *Com. Philip.*, 3.21, 1226C-1227B.

<sup>518</sup> См. *Ориген. De princ.*, I.6.3; II.10.4-7.

<sup>519</sup> *Adv. Ar.*, III.3.12-14.

<sup>520</sup> *Com. Philip.*, 3.21, 1227B.

<sup>521</sup> *Adv. Ar.*, I.39.25-34; ср. *Com. Eph.*, 1.4, 1241C. Впрочем, иногда Викторин ограничивает этот сотериологический универсализм только верующими христианами, следующими за Христом (*omnes sequentes*, см. *Com. Philip.*, 3.12, 1221B; ср. *Com. Eph.*, 4.10, 1274C). Более того, он прямо

Так Викторин хотя и в иных выражениях касается учения об обожении, характерного для греческих богословов.

6.7. *Краткие выводы относительно учения Викторина о спасении.* В сотериологии и христологии Викторину удалось довольно удачно соединить принципы платоновской философии и христианского вероучения. Так, в христологии Викторин убедительно обосновал *единство ипостаси* Спасителя (Иисус = Логос), а также совершенство и полноту *двух Его природ*. Кроме того, своим учением о *всеобщности* человеческой природы Христа Викторин доказывает всеобщность совершенного Христом спасения, которое у него, как и у многих других христианских богословов, не ограничивается каким-то одним аспектом, но включает в себя и теорию заместительной жертвы, и искупление грехов человечества перед Богом, и освобождение и выкуп человечества из-под власти дьявола, и победу над тлением и смертью, и воскресение и вознесение человеческой природы на небо одесную Бога. Вместе с тем в своем эсхатологическом аспекте сотериология Викторина слишком *спиритуалистична*, поскольку предполагает не столько обожение, сколько *одухотворение* человека, т. е. *возвращение* его в то чисто духовное состояние, в котором он пребывал до грехопадения. Признаваемая Викторинем всеобщность спасения и возвращения всего к Богу как своему Первоначалу также слишком сильно напоминает учение Оригена о *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* («восстановлении всего»), хотя и отличается от него в деталях. Эти платонические элементы в сотериологии и эсхатологии Викторина находят определенную компенсацию в глубоко мистическом учении о Церкви как Теле Христовом, связанном воедино неразрывным союзом любви. При этом Викторин проводил различие между вышней, небесной Церковью, имеющей свою сущность от вечных сущностей, и Церковью земной, имеющей свою иерархию таинств и служений; причем

---

говорит, что во Христе восстанавливаются и воскресают (*restaurantur et resurgunt*) не все, но только те, «которые суть во Христе» (*quaesumque in Christo sunt*), т. е., по-видимому, только верующие христиане, а не «чужие», т. е. неверующие (Сом. Ерн., 1.10, 1245BC). Однако участь этих «иных и чужих» (*alia atque aliena*) в эсхатологии Викторина не совсем ясна. Вероятно, им предстоит пройти очищение и стать «своими» Христу. В отличие от Оригена Викторин говорит об этом очень мало и неопределенно.



обе Церкви соединяются воедино Христом. Наконец, для последующей западной традиции весьма важно, что Викторин, основываясь на богословии апостола Павла, пришел к заключению, что частное спасение совершается не по делам, а лишь по вере во Христа, что оно не зависит от каких-либо человеческих заслуг, кроме заслуги веры, и что сама вера, равно как и желание спасения, и добрые дела в конце концов также являются дарами Божиими.

6.8. *Общие итоги изучения философско-богословской системы Викторина.* В результате нашего исследования философско-богословской системы Викторина мы пришли к выводу, что она представляет собой *христианский платонизм*, т. е. синтез платонической философии и христианского вероучения. Вместе с тем нельзя не заметить ее определенную внутреннюю противоречивость, поскольку в ней философские элементы подчас плохо согласуются с богословскими, и наоборот. Причина этого заключается в слишком сильной зависимости Викторина от платонической философии и недостаточно полном и точном усвоении им христианского вероучения. Неоплатонизм пустил в душе Викторина столь глубокие корни, что он не смог от него отрешиться даже тогда, когда стал развивать христианские идеи. Это отчасти объясняется тем обстоятельством, что обращение Викторина в христианство произошло уже в преклонном возрасте, когда ему было трудно в должной мере переосмыслить свои философские взгляды и проникнуть во все тонкости христианского вероучения. В этом смысле ситуация с Викториним на Западе отчасти напоминает ситуацию с Оригеном на Востоке, в системе которого философские элементы также подчас вступают в противоречие с элементами богословскими. Вместе с тем в том же IV столетии на Востоке в лице Великих Каппадокийцев и на Западе в лице Августина мы находим более последовательный и менее противоречивый вариант такого синтеза античной философии и христианского богословия. Но и в викториновском варианте христианского платонизма нельзя не увидеть тех конструктивных метафизических прозрений, о которых мы говорили выше и которые сыграли свою роль в ходе дальнейшего развития европейской мысли, о чем речь пойдет в следующей главе.

## ГЛАВА V

### ВЛИЯНИЕ НА ПОСЛЕДУЮЩУЮ ФИЛОСОФСКУЮ И БОГОСЛОВСКУЮ ТРАДИЦИЮ

Вопрос о влиянии Мариа Викторина на последующую философскую и богословскую традицию — на Августина, средневековых латинских богословов, новоевропейскую мысль — столь обширен, что требует специального исследования, и в этой книге мы можем остановиться на нем лишь кратко, представив в общих чертах картину распространения идей и сочинений Викторина в последующие века. При этом по возможности мы будем различать *непосредственное, явное* влияние, которое Викторин и его сочинения оказали на его современников и ряд последующих авторов, и *опосредованное, скрытое* влияние, которое Викторин и его идеи оказали на гораздо более широкий круг авторов, отстоявших от Викторина уже на многие века. Кроме того, от влияния мы постараемся отличать типологическое *сходство* (или *параллели*) отдельных положений учения того или иного автора с отдельными положениями учения Викторина, — сходство, объясняемое, во-первых, каким-либо их общим источником (как правило, неоплатонизмом) и, во-вторых, стоявшей перед ними общей задачей трансформации античного философского наследия в рамках христианского вероучения.

Влияние Викторина на дальнейшее развитие философии и богословия в той или иной степени сказалось в различных областях: риторике, логике, философии и богословии. Прежде всего следует отметить, что во второй половине IV столетия Викторин способствовал созданию благоприятной среды для усвоения христианством наследия неоплатонической философии на Западе (ближайшим образом, в Милане и Риме)<sup>1</sup>. В кружок, сложившийся в Милане в середине 380-х гг. и находившийся под определен-

---

<sup>1</sup> См. *Hadot*. Introduction // SC 68. P. 85, 73.

ным влиянием Викторина, входили Симплициан, друг Викторина, Маллий Феодор, Амвросий и Августин. Благодаря Симплициану в этом кружке часто говорили о Викторине и читали его переводы книг неоплатоников, а также его собственные сочинения<sup>2</sup>. Поэтому неслучайно в сочинениях одного из участников этого кружка — *свт. Амвросия*, Миланского епископа и духовного наставника Августина, встречается немало параллелей с учением Викторина, которые можно объяснить прямым влиянием Викторина как старшего и опытного богослова на Амвросия как начинающего. Влияние Викторина заметно прежде всего в тринитарном учении Амвросия. Особенно близкие параллели встречаются между 3-й книгой трактата свт. Амвросия *De fide* («О вере») и 2-й книгой трактата Викторина *Adversus Arium* («Против Ария»).

Так, подобно Викторину<sup>3</sup>, свт. Амвросий утверждает, что Отец и Сын не могут быть *без сущности*, поскольку они дают сущность всем сущим<sup>4</sup>. Как и Викторин<sup>5</sup>, свт. Амвросий апеллирует к термину *ἐπιούσιος* 'насущенный', чтобы доказать, что термины и *οὐσία* 'сущность' и *ἰμοούσιος* 'единосущный' не чужды Св. Писанию<sup>6</sup>. Почти дословно повторяя Викторина<sup>7</sup>, Амвросий говорит, что Бог есть «источник Жизни» (*fons vitae*), наделяющий всех «жизненной сущностью» (*substantia vivendi*)<sup>8</sup>. Более того, Амвросий переосмысливает учение Викторина о жизненной силе, изливающейся от Логоса и проходящей через все мировые сферы, отождествляя ее со Святым Духом<sup>9</sup>. Как и Викторин, Амвросий говорит, что Св. Дух исходит от Отца и Сына<sup>10</sup> или просто от Сына<sup>11</sup>.

Тем не менее следует признать, что тринитарное учение свт. Амвросия по своей сути совершенно иное, нежели учение Викторина; оно менее метафизично, более конкретно и близко к

---

<sup>2</sup> Ibid. P. 85.

<sup>3</sup> Викторин. Adv. Ar., II.1.23; II.2.3.

<sup>4</sup> Свт. Амвросий Медиоланский. De fide, III.14.109.

<sup>5</sup> Викторин. Adv. Ar., II.8.9-18.

<sup>6</sup> Свт. Амвросий Медиоланский. De fide, III.15.127.

<sup>7</sup> Викторин. Adv. Ar., IV.12.1-12.

<sup>8</sup> Свт. Амвросий Медиоланский. De Isaac, VIII.78.

<sup>9</sup> Свт. Амвросий Медиоланский. De Sp. St., I.16.158.

<sup>10</sup> Свт. Амвросий Медиоланский. De Sp. St., I.120.

<sup>11</sup> Свт. Амвросий Медиоланский. De Sp. St., I.119; Exp. Luc., VIII.66.

учению Афанасия, Илария и Василия Великого. Помимо тринитарного учения определенные параллели между Викториним и Амвросием наблюдаются и в некоторых других вопросах, таких как внимание к душе, духовному миру и самопознанию, христология, роль веры и благодати в спасении и др.

Так, Амвросий, подобно Викторину (но в деталях следуя скорее Василию Великому), рассматривает душу как созданную по образу Божию<sup>12</sup>. Как и Викторин, Амвросий ссылками на определенные места Св. Писания доказывает наличие во Христе не только человеческого тела, но и человеческой души<sup>13</sup>. Подобно Викторину, Амвросий полагает, что главное место в спасении занимает вера, поскольку человек оправдывается Господом не делами и заслугами, но верой (*ex fide*)<sup>14</sup>.

Вместе с тем доказать непосредственное влияние Викторина на Амвросия до конца невозможно<sup>15</sup>, поскольку Амвросий при всем его интересе к платонизму в целом остался чужд христианской метафизики Викторина. Скорее можно говорить об определенном сходстве между Амвросием и Викториним, обусловленном общим кругом знакомых и схожими интересами.

Непростым является вопрос и о степени влияния Викторина на другого участника Миланского кружка — *Августина*. Как мы показали во 2-й главе нашей работы, большинство исследователей (С. Гор, А. фон Гарнак, Э. Бенц, П. Анри, Г. Хубер, П. Адо) в той или иной степени признавали такое влияние<sup>16</sup>. П. Адо<sup>17</sup> выявил четыре основных фактора, которые определили это влияние. Во-первых, сама неоплатоническая атмосфера Миланского кружка, о котором мы упомянули выше, повлияла на духовную эволюцию Августина<sup>18</sup>. Во-вторых, именно благодаря сделанным Викториним переводам так называемых «книг платоников» Авгу-

<sup>12</sup> *Свт. Амвросий Медиоланский*. *Hex.*, VI.8.46-52.

<sup>13</sup> *Свт. Амвросий Медиоланский*. *De incarn.*, VII.63.

<sup>14</sup> *Свт. Амвросий Медиоланский*. *Exhort. virg.*, VII.43; Ep. 78.11.

<sup>15</sup> См. *Koffmane G. De Mario Victorino philosopho christiano*. Breslau, 1880. S. 33; *Hadot*. Introduction // SC 68. P. 85.

<sup>16</sup> Подробнее об этом см. *Courcelle P. Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. Paris, 1968. P. 93-138; 153-174.

<sup>17</sup> *Hadot*. Introduction // SC 68. P. 84-86.

<sup>18</sup> *Ibid*. P. 85.

стин познакомился с неоплатонической философией в период, непосредственно предшествовавший его собственному обращению (386 г.)<sup>19</sup>. Вот что Августин говорит об этом в *Исповеди*:

«Когда я упомянул, что прочел те книги платоников (*libri platonisorum*), которые Викторин, когда-то бывший учителем риторики в Риме... перевел на латинский язык, Симплициан поздравил меня с тем, что я не наткнулся на произведения других философов, полные лжи и обманов *по стихиям мира сего*; эти же книги на разные лады, но всегда проникнуты мыслями о Боге и Его Слове»<sup>20</sup>.

В-третьих, огромное личное впечатление на Августина произвело обращение Викторина в христианство<sup>21</sup>, что определенным образом способствовало обращению самого Августина. В той же *Исповеди* Августин признается:

«Когда Симплициан... рассказал мне об этом [т. е. об обращении Викторина], я загорелся желанием ему подражать: для того, конечно, он и рассказывал»<sup>22</sup>.

Впоследствии Августин отзывался о Викторине с большим почтением и причислял его вместе со свт. Киприаном Карфагенским, Лактанцием, Оптатом и Иларием Пиктавийским к таким учителям Церкви, которые не боялись пользоваться лучшими достижениями античной мысли, особенно платонизмом<sup>23</sup>. Наконец, в-четвертых, Августин обнаружил у Викторина образец того, как философия могла быть использована для формулирования христианских догматов, причем не как слепое воспроизведение сложившейся философской традиции, но как результат глубоко личного, иногда даже революционного ее переосмысления<sup>24</sup>. Трактат Викторина *Adversus Arium* послужил хорошим образцом фило-

---

<sup>19</sup> См. *Августин. Confess.*, VII.9.13; VIII.2.3; *Contra Academ.*, II.2.5. По-видимому, определенную посредствующую роль в этом сыграл другой неоплатоник — *Маллий Феодор* (Mallius Theodorus), см. *Courcelle P. Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. Paris, 1968. P. 153 и далее; *Hadot. Introduction // SC 68*. P. 85-86.

<sup>20</sup> *Confess.*, VIII.2.3.

<sup>21</sup> См. *Августин. Confess.*, VIII.2.3-5. См. выше в главе III.

<sup>22</sup> *Августин. Confess.*, VIII.5.10.

<sup>23</sup> См. *Августин. De doct. christ.*, II.40.61.

<sup>24</sup> См. *Henry P. The «Adversus Arium» of Marius Victorinus*. P. 54-55.

софской рефлексии над церковным догматом для будущего автора трактата *De Trinitate* («О Троице») <sup>25</sup>. В самом деле, можно выделить целый ряд общих положений, характерных для философско-богословского учения Викторина и Августина <sup>26</sup>.

Во-первых, это учение о первичности веры по отношению к разуму <sup>27</sup>. Причем для обоснования этого Августин, как и Викторин, ссылается на слова пророка Исаии: *Если не поверите, то и не познаете* (Ис 7:9, LXX) <sup>28</sup>. Но если Викторин говорит об этом принципе лишь мельком, в ходе толкования Посланий ап. Павла, то Августин разворачивает его в целое законченное учение. Во-вторых, это учение о самопознании души как ступени к богопознанию <sup>29</sup>. При этом Августин, так же как и Викторин, именно на самопознании души, точнее, на познании ее определенных свойств и способностей основывает свое учение о Божественной Троице <sup>30</sup>. В-третьих, это основополагающий для всей последующей западной богословской традиции принцип: «Все, что есть в Боге, есть Его сущность» <sup>31</sup>. Речь идет о том, что в Боге как абсолютно простом и первичном Существом нет никакого различия между сущностью и свойствами, *substantia* и *accidentia*, субъектом и предикатами, содержащим и содержимым. «Все, что имеет Бог, есть Он Сам» (*quod habet, hoc est*) <sup>32</sup>. Божественная субстанция «не такова, что будто бы одно в ней есть субстанция, а другое — то, что присуще субстанции (акциденция) и не есть сама субстанция. Ведь все, что в ней может быть помыслено, есть сама субстанция» <sup>33</sup>. Поэтому о Боге правильнее говорить даже не *sub-*

<sup>25</sup> См. *Hadot*. Introduction // SC 68. P. 86.

<sup>26</sup> См. *Gore*. Col. 1138; *Henry*. P. 52-55. Ниже мы указываем ссылки только на сочинения Августина, поскольку ссылки на сочинения Викторина были указаны нами выше, в главе IV.

<sup>27</sup> См. *Августин*. De ord., II.9.26; De ver. rel., 24.45; De fid. et symb., 1; De Trinit., VIII.5.8; In Joann., XL.9 и др.

<sup>28</sup> De fid. et symb., 1; De divers. quaest., 81.2.

<sup>29</sup> De ord., II.18.47-48; Soliloq., I.2.7; De Trinit., X.8.11-12.19 и др.

<sup>30</sup> Confess., XIII.11.12; De civ. Dei, XI.26; De Trinit., X.11.17-12.19; *Викторин*. Adv. Ar., I.63.18; Adv. Ar., I.64.5.

<sup>31</sup> De fid. et symb., 9; 20; Confess., IV.14.29; De civ. Dei, XI.10; De Trinit., V.5.6; 10. 11; VI.4.6; VII.1.2; 5.10. См. также *Henry*. P. 52.

<sup>32</sup> *Августин*. De civ. Dei, XI.10.

<sup>33</sup> De fid. et symb., 20.

*stantia* (как носитель акциденций), а *essentia* ('сущность')<sup>34</sup>. В-четвертых, это знаменитая «психологическая теория» Св. Троицы, в которой Божественная Жизнь познается по аналогии с внутренней жизнью человеческой души<sup>35</sup>. В самом деле, подобно Викторину Августин полагает, что для понимания догмата о Св. Троице человеку следует обратиться прежде всего к самому себе, к своему самосознанию, несущему в себе образ Божий (*imago Dei*), «образ, правда, неравный, даже далеко отличный, не совечный... не той же сущности, что и Бог, хотя в вещах, Им созданных, наиболее близкий к Богу по своей природе»<sup>36</sup>. Августин прежде всего замечает, что наше сознание представляет собой единство трех моментов: бытия (*esse*), мышления (*nosse*, *intellegere*) и воли (*velle*).

«Я хотел бы, — говорит он, — чтобы люди подумали над тремя [свойствами] в них самих (*in seipsis*). Эти три [свойства], конечно, совсем иное (*longe aliud*), чем Св. Троица. Я только указываю, в каком направлении люди должны мыслить, исследовать и понять, как далеки они от понимания. Вот эти три [свойства]: быть, знать, хотеть (*esse, nosse, velle*). Я есмь, я знаю и я хочу. Я есмь знающий и хотящий; я знаю, что я есмь и что я хочу; я хочу быть и знать. В этих трех [свойствах] пребывает нераздельная жизнь, одна жизнь, один ум, одна сущность»<sup>37</sup>.

Перенося это рассуждение на Бога как на Первообраз и внеся необходимые поправки, Августин утверждает, что Бог как абсолютный Дух также представляет Собой триединство высшего Бытия, Мышления и Воли, которые в Нем абсолютны, неизменны, вечны и суть три Лица — Отец, Сын и Св. Дух<sup>38</sup>.

«Абсолютно Твое Бытие, — обращаясь к Богу, говорит Августин, — абсолютно Знание, абсолютна Воля. Неизменно Твое Бытие, неизменно Знание, неизменна Воля. В Твоем Бытии неизменны Знание и Воля. В Воле Твоей неизменны Бытие и Знание»<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> *De Trinit.*, VII.5.10.

<sup>35</sup> *Henry*. P. 53-54.

<sup>36</sup> *Августин*. *De civ. Dei* XI.26; ср. *De Trinit.*, X.12.19.

<sup>37</sup> *Confess.*, XIII.11.12.

<sup>38</sup> *Confess.*, XIII.11.12; 16.19.

<sup>39</sup> *Confess.*, XIII.16.19.

Кроме того, блаж. Августин, исходя из того, что воля в человеке полнее всего выражается в любви (*amor, charitas, dilectio*), несколько видоизменяет свою изначальную триаду таким образом: *бытие – мышление – любовь*:

«Мы существуем (*sumus*), и знаем (*novimus*), что существуем, и любим (*diligimus = хотим*) это наше бытие и знание»<sup>40</sup>.

«Мы, люди, созданы по образу своего Творца, у Которого Вечность (=Бытие) истинна, Истина (=Мышление) вечна и Любовь вечна и истинна, и Который Сам есть вечная, истинная и достолюбезная Троица, неслиянная и нераздельная»<sup>41</sup>.

Поскольку же в человеке личное бытие сохраняется прежде всего благодаря памяти (*memoria*), способной удерживать прошлое и тем самым гарантировать самоидентичность нашего «я», то и в Боге, по мнению Августина, Его вечное Бытие есть то же, что и Память (= Отец). Поэтому Августин предлагает и такую тринитарную схему: *память – мышление – воля* (*memoria, intellectus, voluntas*)<sup>42</sup>:

«Как в нашем духе различаются память, мышление и воля, так следует различать невыразимое единство Св. Троицы»<sup>43</sup>.

Из всего этого можно сделать категоричный вывод: все эти августиновские триады (*бытие – мышление – воля, бытие – мышление – любовь, память – мышление – воля*) суть ни что иное, как видоизменения основной викториновской тринитарной схемы: *бытие – жизнь – мышление* (схема № 3), которая, кстати сказать, также (хотя и очень редко) встречается у Августина<sup>44</sup>. Так, по словам Августина, «неизменная природа, стоящая выше разумной души, есть Бог; и первая Жизнь (*prima vita*) и первая Сущность (*prima essentia*) находятся там же, где и первая Мудрость (*prima sapientia*)»<sup>45</sup>. В свою очередь, в триадах Викторина изредка встречается и августиновское понятие воли (*voluntas*),

<sup>40</sup> De civ. Dei, XI.26.

<sup>41</sup> De civ. Dei, XI.28.

<sup>42</sup> De Trinit., X.10.13; X.11.17-12.19.

<sup>43</sup> Ep. 169.

<sup>44</sup> De ver. rel., 31.57; De lib. arb., II.3; De Trinit., X.10.13.

<sup>45</sup> De ver. rel., 31.57.



которую Викторин отождествляет с Сыном, заключающим в себе и Св. Духа:

«Бог — это Отец, а Сын — это [Его] Воля; два — одно, и скорее одно не соединением, а простотой. Ведь Воля произошла в деятельную силу и в своем движении не отделилась от сущности. Таким образом, эти три момента — *сущность, движение, воля* — там едины. Сущность — это Отец, а вместе с ней — ее движение и воля (т. е. Сын)»<sup>46</sup>.

Ясно, что здесь мы имеем дело с одним и тем же философско-богословским дискурсом, поскольку и Августин, и Викторин подходят к учению о Божественной Троице с точки зрения метафизической психологии<sup>47</sup>. Такой философско-богословский дискурс сначала у Викторина, а затем у Августина привел к возникновению так называемой «латинской тринитарной схемы» (или «латинского эссенциализма»), которая отправляется от единства Божественной Сущности (*essentia*, или *бытия*, *esse*, отождествляемого с Отцом) и развивается в Троицу Лиц (*бытие* → *жизнь* → *мышление* или *бытие* → *мышление* → *воля*)<sup>48</sup>. В связи с этим и все основные характеристики этой схемы одинаковы и у Викторина, и у Августина. Так, у последнего мы находим викториновское обоснование учения о единосущии Божественных Лиц, а также принципы импликации и превалирования. Подобно Викторину, Августин доказывает единосущие Лиц тем, что три указанных свойства в Боге, как и в человеке, принадлежат одной и той же единичной сущности:

«Поскольку эти три [свойства] — память, мышление и воля — суть не три жизни, а одна жизнь (*una vita*), не три ума, но один ум (*una mens*), следовательно, они суть не три сущности, а одна сущность (*una substantia*)»<sup>49</sup>.

В свою очередь, неоплатонические принципы импликации и превалирования у Августина, так же как и у Викторина, обеспечивают неслитное и нераздельное соединение и взаимопроникновение Божественных Лиц, по аналогии с человеческим сознанием:

---

<sup>46</sup> Викторин. *Adv. Ar.*, I.32.4-15; *cp. De gen.*, 27.13.

<sup>47</sup> *Henry*. P. 54.

<sup>48</sup> *Ibid.* P. 53.

<sup>49</sup> Августин. *De Trinit.*, X.11.18; *cp. Confess.*, XIII.11.12.

«Не только каждый, взятый отдельно, содержится в каждом, взятом отдельно, но и все, взятые вместе, — в каждом, взятом отдельно. В самом деле, я помню, что я имею память, мышление и волю; и я понимаю, что я мыслю, желаю и помню; и я хочу желать, помнить и мыслить, и я помню вместе всю мою память, мышление и волю. Ведь того в моей памяти, чего я не помню, нет в моей памяти. Поэтому в памяти нет ничего, кроме самой памяти. Следовательно, я помню ее всю. Равным образом все, что я мыслю, я знаю, что я мыслю; и я знаю, что я желаю всего, что желаю, а все, что я знаю, я помню. Следовательно, я помню все мое мышление и всю мою волю. Подобным образом, когда я мыслю эти три, я мыслю их всех вместе. И нет ничего мыслимого, чего бы я не мыслил, кроме того, что я не знаю. А то, что я не знаю, я не помню и не желаю. Итак, то из мыслимого, что я не мыслю, я соответственно не помню и не желаю. А то из мыслимого, что я помню и желаю, я соответственно и мыслю. И моя воля содержит все мое мышление и всю мою память, поскольку я пользуюсь всем, что мыслю и помню. Вот почему, поскольку все они взаимно содержатся каждым [из них] целиком, каждый [из них] как целый равен каждому [из них, взятому по отдельности], и каждый [из них] равен всем вместе. И эти три суть одно, одна жизнь, один ум, одна сущность»<sup>50</sup>.

Между Лицами Троицы существует «нераздельное различие» (*inseparabilis distinctio*)<sup>51</sup>. Таким образом, следуя по стопам Викторина, Августин в отличие от ранних «икономических» теорий Св. Троицы, рассматривавших различие Лиц Троицы с точки зрения Их действий в тварном мире, стал развивать чисто «богословское» тринитарное учение, где бытие Божие рассматривается с точки зрения Самого Бога.

В-пятых, это «двойное исхождение» Святого Духа, т. е. Его исхождение от Отца и Сына<sup>52</sup>. При этом если у Викторина это учение еще только намечается, и он чаще использует древнюю формулу исхождения Св. Духа «от Отца через Сына», то Августин превращает это во вполне законченное учение. Так, он обосновы-

<sup>50</sup> De Trinit., X.11.18

<sup>51</sup> Confess., XIII.11.12.

<sup>52</sup> De Trinit., IV.20.29; V.14.15; XV.17.29; 25.45; 26.47 и др. См. также Gore C. Victorinus // Dictionary of Christian Biography. London, 1887. T. IV. Col. 1138.

вает его не только с помощью многочисленных цитат из Св. Писания, но и с помощью своей «психологической аналогии»:

«Воля первоначально исходит из человеческого ума, чтобы исследовать то, что будучи обнаружено, называется сыном; а после того, когда он уже рожден, эта воля усвершеняется, успокаиваясь этим пределом, так что то, что ранее было желанием ищущего (*appetitus quaerentis*), стало любовью наслаждающегося (*amor fruētis*), которая происходит уже от обоих, то есть от рождающего ума и от рожденного знания, как бы от отца и сына»<sup>53</sup>.

При этом Отец и Сын суть одно начало Святого Духа<sup>54</sup>. С этим учением тесно связан следующий пункт.

В-шестых, это представление о Святом Духе как «связи» (*copulatio, communiō*) между Отцом и Сыном<sup>55</sup>. Св. Дух есть связь Отца и Сына потому, что Он — есть Дар, принадлежащий одновременно Отцу и Сыну<sup>56</sup>, и та взаимная любовь (*communis caritas, utriusque amor*), которой любят друг друга Отец и Сын и которая соединяет Их воедино<sup>57</sup>. В-седьмых, это учение о двух Церквях, или двух частях одной Церкви — небесной и земной, торжествующей и странствующей<sup>58</sup>. При этом если Викторин лишь мимоходом упоминает об этом различии, то Августин построил здесь целую теорию. Согласно этой теории, Церковь Божия, которая есть Его дом, храм или Град (*civitas*), была создана одновременно с ангелами в самый первый момент творения, а затем после грехопадения части ангелов и человека разделилась на две части: земную, «странствующую по земле» (*pars quae peregrinatur in terris*), и небесную, сохранившую верность Богу и неизменно пребывающую в союзе с Ним<sup>59</sup>. При этом земная Церковь должна постепенно восполнить собой недостаток, образовавшийся в Церкви небесной из-за падения части ангелов<sup>60</sup>. Эта

---

<sup>53</sup> *Августин. De Trinit.*, XV.26.47.

<sup>54</sup> *De Trinit.*, V.14.15.

<sup>55</sup> См. *De fid. et symb.*, 19; *De Trinit.*, V.11.12; XV.17.27; XV.26.47.

<sup>56</sup> *De Trinit.*, V.11.12.

<sup>57</sup> *De Trinit.*, VIII.10.14; XV.17.27; *De civ. Dei*, XI.26.

<sup>58</sup> *Enarr. in Ps.*, II.18; III.8; CXXXI.21; CXLIX.5; *De bapt.*, IV.9.13; *De civ. Dei*, I.35; X.7; XII.9.2; XV.1.2; XIX.17; *Enchirid.*, 56-61.

<sup>59</sup> *Enchirid.*, 56-61.

<sup>60</sup> *Enchirid.*, 28-29; 61-62; *De civ. Dei*, XXII.1.

концепция тесно связана с другим знаменитым учением Августина — учением о «двух Градах»: Граде земном (*civitas terrena*) и Граде небесном (*civitas caelestis*), Граде дьявола (*civitas diaboli*) и Граде Божиим (*civitas Dei*), Граде нечестивых и Граде праведных, в возникновении, развитии и окончательном разделении которых Августин видел смысл мировой истории<sup>61</sup>. В-осьмых, это учение о Божественной благодати и предопределении, которое у Викторина только намечается, а у Августина становится центральным во всем его религиозно-философском миросозерцании<sup>62</sup>. При этом, так же как и у Викторина, взгляды Августина по этому вопросу претерпели значительную эволюцию. Августиновская концепция свободы воли, переросшая затем в концепцию предопределения, прошла в своем развитии *три основных периода*:

- I. с 386 до 395 г. — когда развивалась преимущественно концепция свободы воли в ее хорошо известном «классическом» варианте;
- II. с 395 до 410 г. — в этот период возникла и в основном оформилась концепция благодати и предопределения;
- III. с 411 до 430 г. — когда эта концепция нашла свое окончательное завершение в антипелагианской полемике<sup>63</sup>.

Действительно, на раннем этапе Августин, следуя философскому учению о человеке, полагал, что человек от природы имеет склонность к добру, поэтому простым выбором своей воли может освободиться от плотских пристрастий и привычек и обрести блаженство во внутреннем созерцании Божественной Истины<sup>64</sup>. Он еще не признавал какой-либо существенной слабости или коренного недостатка человеческого духа, который, по его мнению, при желании может выйти за пределы телесного и стать причастным

<sup>61</sup> *De civ. Dei*, XI-XXII.

<sup>62</sup> *Henry*. P. 53-54.

<sup>63</sup> См. *Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999. С. 115-116; *Babcock W. S.* Grace, freedom and justice: Augustine and the Christian Tradition // *Perkins Journal*, 27 (1973). P. 1-15; *Burns J. P.* The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace. Paris, 1980. P. 17-181; *Creswell D. R.* St. Augustine's Dilemma. Grace and Eternal Law in the Major Works of Augustine of Hippo. N.Y., 1997. P. 13-134.

<sup>64</sup> *Августин*. *Contra Academ.*, I.2.5; *De vit. beat.*, 4.25; *De mor. Eccl.*, 4.6; *De quant. anim.*, 28.55; *Soliloq.*, I.1.3; I.6.12; I.14.24.

неизменному Богу<sup>65</sup>. Духовное просвещение способно освободить дух от плотских пристрастий. Бог является причиной доброй воли лишь потому, что Он есть источник истинного познания<sup>66</sup>.

В последующий период (392–396 гг.) внимательное чтение Посланий апостола Павла привело к существенному изменению прежних философских взглядов Августина. Он стал полагать, что Божественная благодать — это не просто свет Истины и добродетели, но особая сила Божия, которая проявляется прежде всего в призывании к вере во Христа<sup>67</sup>. *Свободный ответ* человека на это призывание составляет *основание* для его избрания или отвержения, помилования или ожесточения<sup>68</sup>. Так же как и Викторин, следуя логике апостола Павла, Августин пришел к заключению, что Божественное избрание и помилование не может основываться на предшествующих добрых делах, поскольку Бог Сам дает их человеку<sup>69</sup>. Вместе с тем Августин, подобно Викторину, еще полагал, что *решение воли*, в котором человек спрашивает Божественной помощи для совершения добра, находится во власти самого человека<sup>70</sup>. Хотя никто не может спастись сам, одним своим желанием, без Божией милости, но Бог не помилует, если сам человек не желает этого<sup>71</sup>. Верить и желать зависит от нас, а от Бога зависит дать верящим и желающим способность поступать добродетельно<sup>72</sup>. Таким образом, *согласие* человека последовать Божью призыванию зависит от *свободного решения воли* (in libero arbitrio)<sup>73</sup>. *Предвиденное* Богом, это решение человека поверить и последовать Божью призыванию служит твердым основанием для принятия или отвержения этого человека даже прежде его рождения<sup>74</sup>. *Сокровеннейшей заслугой* (occultissimum meritum), отличающей одних грешников от других и делающей их достойными избрания, является именно вера, которую

<sup>65</sup> De lib. arb., III.5.14; III.11.32-33.

<sup>66</sup> De lib. arb., I.1.3.

<sup>67</sup> De divers. quaest., 68.5; Exp. Rom., 47.5; 52.14; 53.2.

<sup>68</sup> De divers. quaest., 68.4; Exp. Rom., 54.8, 9, 12, 16.

<sup>69</sup> Exp. Rom., 52.5, 6, 9.

<sup>70</sup> De divers. quaest., 68.5; Exp. Rom., 52.10, 12, 15; 53.7.

<sup>71</sup> De divers. quaest., 68.5.

<sup>72</sup> Exp. Rom., 53.

<sup>73</sup> Exp. Rom., 52.

<sup>74</sup> De divers. quaest., 68.3; Exp. Rom., 47.4; 52.11; 53.6.

Бог предвидит и согласно которой изначально производит избрание<sup>75</sup>. По Своему вечному изволению, или предначертанию (*secundum propositum*), Бог избирает и предопределяет к спасению только тех, кто, как Он предвидел, поверит Ему и последует Его призыванию<sup>76</sup>. Попав в число избранных по своей вере, человек получает возможность без труда и охотно выполнять и предписания закона, ибо вера исполняет то, что повелевает закон<sup>77</sup>.

Однако после своего рукоположения во епископы в 397 г. в трактате *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* («О различных вопросах к Симплициану») Августин радикально пересмотрел свою прежнюю позицию и создал теорию о том, как Божественное действие достигает своей цели без согласия человека, или *теорию самовластно действующей благодати*. Согласно Августину,

Божия благодать и оправдание, необходимые для спасения человека, не могут даваться ему за дела; добрые дела не предшествуют благодати, а следуют за ней<sup>78</sup>. Но и вера также не может существенно отличаться от добрых дел, которые не могут быть основанием для избрания и оправдания<sup>79</sup>. Благодать предшествует всякой заслуге, в том числе и заслуге веры; ведь заслуги веры скорее следуют за призыванием, чем предшествуют ему<sup>80</sup>.

Поэтому Августин, так же как и Викторин, пришел к выводу, что сама вера, равно как и дела, есть дар милующего Бога<sup>81</sup>. И возникающая у человека добрая воля — это также дар Божий<sup>82</sup>. Сам человек не мог бы ни желать добра, ни совершать его, если бы Бог не подвигал и не побуждал его<sup>83</sup>. Тех, кого Бог спасает, Он призывает так, что это настолько соответствует человеческому расположению, что побуждает человека к следованию этому призыванию. А тех, кого Бог не избирает для спасения, Он призывает

---

<sup>75</sup> De divers. quaest., 68.3, 5; Exp. Rom., 52-53.

<sup>76</sup> Exp. Rom., 47.

<sup>77</sup> De divers. quaest., 66.1.

<sup>78</sup> Ad Simpl., I.2.2.

<sup>79</sup> Ibid. I.2.5, 7, 11.

<sup>80</sup> Ibid. I.2.7.

<sup>81</sup> Ibid. I.2.9.

<sup>82</sup> Ibid. I.2.12.

<sup>83</sup> Ibid. I.2.21.

так, что они не способны последовать этому призыванию, и оно не побуждает их к вере. Августин полагает, что поскольку все люди согрешили перед Богом, хотя Бог никого не вынуждал грешить, Он лишь не милует некоторых грешников<sup>84</sup>. Однако нам совершенно не известно, почему Бог милует и спасает одних, и не милует и наказывает других. По мнению Августина, причины этого сокрыты в глубинах *неисповедимых судов и неисследимых путей* Божиих, в которые человеческий разум не в силах проникнуть<sup>85</sup>.

В дальнейший период это учение Августина лишь дополнялось и уточнялось в полемике с пелагианами и полупелагианами (411–430 гг.). Согласно Августину,

...благодать Божия — это особая внутренняя и сокрытая, чудесная и невыразимая сила Божия, непосредственно действующая в сердце человека<sup>86</sup>. Человек спасается одной лишь благодатью и милосердием Божиим, т. е. *даром* (*gratia gratis data*)<sup>87</sup>, независимо от каких-либо предшествующих заслуг самого человека<sup>88</sup>. И вера во Христа, и исполнение Его заповедей, и добрые дела следует приписывать только милующему Богу, поскольку все заслуги человека суть ни что иное, как дары Божии<sup>89</sup>. Благодать Божия непосредственно производит в сердцах людей благие произволения (*bonas voluntates*)<sup>90</sup>. Она дает человеку силы исполнить закон и освобождает человеческую природу от рабства греху<sup>91</sup>. Чтобы человек мог достичь спасения, это содействие Божественной благодати должно продолжаться до самого конца его жизни. Августин называет это «даром постоянного пребывания в добре» (*donum perseverantiae*), который дается святым<sup>92</sup>. Кто не получил этого дара, тот не является избранным и неизбежно

<sup>84</sup> Ibid. I.2.16.

<sup>85</sup> Ibid. I.2.16, 18, 22.

<sup>86</sup> De gratia Chr., I.24.

<sup>87</sup> Ep. 194.5-6; Enchirid., 107; De gratia et lib. arb., VIII.20.

<sup>88</sup> De sp. et lit., 10; Contra duas epist. Pelag., I.3.6-7; De gratia et lib. arb., V.12-VI.13.

<sup>89</sup> Confess., X.29.40; Contra duas epist. Pelag., I.3.6; Enchirid., 107; De gratia et lib. arb., VIII.20; De corrept. et grat., VII.13; De praed. sanct., II.3; XI.22; XV.31; De don. persev., XX.53.

<sup>90</sup> De gratia Chr., I.24; De civ. Dei, XXII.2; Enchirid., 30-32; 106; De corrept. et grat., XI.32; XII.38.

<sup>91</sup> De gratia et lib. arb., XIV.27.

<sup>92</sup> De corrept. et grat., X.26; De don. persev., I.1.

влечется собственной злой волей к гибели, несмотря на все предыдущие успехи<sup>93</sup>.

Августин полагает, что благодать Божия дается не всем. Еще до творения мира изначально Бог разделил всех людей на *vasa misericordiae* («сосуды милосердия»), т. е. избранных (*electi*), предопределенных (*praedestinati*), и *vasa irae* («сосуды гнева»), т. е. отвергнутых, негодных (*reprobati*)<sup>94</sup>. Согласно Августину,

«предопределение святых» (*praedestinatio sanctorum*) — это ни что иное, как «предвидение и предуготовление благоденний Божиих, благодаря которым поистине освобождаются все те, кто освобождается»<sup>95</sup>. Предопределение отличается от Божественной благодати тем, что оно есть предуготовление благодати, а благодать — это уже сам дар (*ipsa donatio*)<sup>96</sup>. Тех, кого Бог отделил от «массы погибели» и предопределил к вечной жизни, Он прощает по Своей милости, а тех, кого Он оставил во грехах их, Он наказывает по справедливости, ибо все люди равно заслуживают осуждение<sup>97</sup>. Хотя Бог по Своему милосердию милует многих, но по сравнению с отверженными число избранных очень невелико; оно строго определено и не может ни возрастать, ни убывать<sup>98</sup>.

По мнению Августина, основания такого предопределения заключаются в *тайных судах*, т. е. решениях Божиих (*occulta Dei iudicia, occultissimum iudicium*), непостижимых для человеческого разума, но вместе с тем абсолютно справедливых, ибо Бог по определению не может быть несправедливым<sup>99</sup>. Августин различает предопределение к *благодати*, благодаря которому кто-либо приводится к благодати (это соотносится с *благодатью обращения*), и предопределение к *славе*, согласно которому некоторые хри-

<sup>93</sup> De corrept. et grat., VI.10; VII.16; IX.20; De don. persev., VIII.19.

<sup>94</sup> De corrept. et grat., VII.13; XIV.44; De praed. sanct., VIII.14; XVI.32; XVII.34.

<sup>95</sup> De don. persev., XIV.35; De praed. sanct., XV.31.

<sup>96</sup> De praed. sanct., X.19.

<sup>97</sup> Enchirid., 98-99. De don. persev., VIII.16; XIV.35; De praed. sanct., XIV.29.

<sup>98</sup> De corrept. et grat., XIII.39; De don. persev., VIII.16.

<sup>99</sup> Ep. 194; De peccat. merit., II.18.31; De gratia et lib. arb., XX.41; XXI.43; XXIII.45; De corrept. et gr., VI.9; De don. persev., VIII.16-17; IX.21; 11.25; XIII.33; De praed. sanct., VI.11; XVIII.33.



стиане, независимо от их заслуг, получают дар неизменного пребывания в добре (это соотносится с *благодатью пребывания в добре*). Так или иначе, сила благодати как проявление всемогущей Воли Божией оказывает на людей непреодолимое воздействие<sup>100</sup>. Однако Августин полагает, что это непреодолимое воздействие благодати не уничтожает свободную волю человека, но восстанавливает ее и из злой делает доброй, разрешая лишь узы греха, которыми человек связан в падшем состоянии<sup>101</sup>. Те, кто предопределен к вечной жизни, даже если допускают какие-то незначительные, не смертные грехи, еще до своей смерти восстанавливаются благодатью и не лишаются удела в блаженной вечности<sup>102</sup>. Вечная жизнь является последним даром благодати Божией, превосходящим не только ту благодать, которую имел Адам в раю, но и ту, которую святые имели в земной жизни<sup>103</sup>.

Таким образом, Августин создал целостную и законченную теорию Божественной благодати и предопределения, общие контуры которой еще только намечались у Викторина.

Подводя итоги нашему исследованию влияния Викторина на Августина, необходимо сказать следующее. Прежде всего, как мы убедительно показали, Викторин, решая стоявшую перед его эпохой важнейшую задачу трансформации античного философского наследия в рамках христианского вероучения, действительно предвосхитил многие важнейшие положения философско-богословского учения Августина и бесспорно может быть назван «Августином до Августина»<sup>104</sup>. Мы также полагаем, что влияние Викторина на Августина в указанных нами вопросах было самым прямым и непосредственным. Вместе с тем нельзя не согласиться и с мнением П. Адо о том, что христианский платонизм Августина серьезно отличается от христианского платонизма Викторина из-за более пристального внимания к внутренней жизни души,

---

<sup>100</sup> De corrept. et grat., II.4.

<sup>101</sup> Confess., VII.27; VIII.10-12; De civ. Dei, XXI.12; Enchirid., 99-107; De gratia et lib. arb., XX.41; De corrept. et grat., XII.35.

<sup>102</sup> De corrept. et grat., VII.16; IX.21; XII.35.

<sup>103</sup> De civ. Dei, XXII.30.3; De gratia et lib. arb., VIII.20; De corrept. et grat., VII.14.

<sup>104</sup> Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg, 1888-1890. Bd. III. S. 32, n. 1.

благодаря чему Августин стоит гораздо ближе к Плотину, чем Викторин<sup>105</sup>. Кроме того, у Августина неоплатоническая философия подверглась гораздо более серьезной трансформации, чем у Викторина, в результате чего философско-богословское учение Августина является менее противоречивым и более христианским и богословским по своей сути, чем учение Викторина. Это было обусловлено как личными особенностями интеллектуального гения Августина, так и его длительным церковным служением сначала в качестве пресвитера, а затем и епископа, в то время как Викторин, обратившийся в христианство лишь в преклонном возрасте, до конца жизни оставался простым мирянином. Но во всех отношениях гораздо важнее факта непосредственного влияния Викторина на Августина оказалось то обстоятельство, что через Августина *опосредованное, скрытое* влияние учения Викторина широко распространилось во всей западной и даже восточной философско-богословской традиции вплоть до средневековой схоластики, о чем подробнее мы скажем ниже.

В IV веке наблюдается определенное влияние *экзегетики* Викторина. Его толкованиями на Послания к Римлянам, Ефесянам, Галатам и Филиппийцам пользовались анонимный латинский экзегет, известный как «*Псевдо-Амвросий*» (или *Амвросиаст*), блаж. Иероним и анонимный автор *Пролога* к посланиям апостола Павла в Вульгате. Амвросиаст, имевший совершенно иные взгляды на значение дел и Моисеева закона, нежели Викторин, лишь мельком упоминает Викторина в своем комментарии к Рим 5:14<sup>106</sup>, использует его идеи (без упоминания имени) в прологе своего комментария на послание к Галатам, а в своем комментарии на послание к Филиппийцам отвергает толкование Викторина на Флп 2:8<sup>107</sup>. Блаж. Иероним дважды упоминает толкования Викторина на Послания апостола Павла, не уточняя, на какие именно<sup>108</sup>. Не имея склонности к спекулятивному богословию, Иероним оценивал толкования Викторина весьма невысоко:

«Марий Викторин... издал толкования на апостола [Павла], но поскольку получил светское образование, был совер-

<sup>105</sup> *Hadot*. Introduction // SC 68. P. 86.

<sup>106</sup> *Амвросиаст*. Com. Rom. // PL T. 17. Col. 96C.

<sup>107</sup> *Амвросиаст*. Com. Philip. // PL T. 17. Col. 409A.

<sup>108</sup> *Иероним*. De vir. ill., 101; Com. Galat., Prologus // PL T. 26. Col. 308A.

шенно незнаком со Священными Писаниями; однако никто не может, даже если он красноречив, хорошо рассуждать о том, чего не знает»<sup>109</sup>.

Впрочем, это не помешало самому Иерониму использовать некоторые идеи Викторина в ходе написания своих собственных толкований Св. Писания. В частности, в толковании на книгу пророка Иезекииля он объясняет туманность (*obscuritas*) ее содержания, исходя из тройного определения 'туманности речи' у Викторина<sup>110</sup>. Анонимный автор *Пролога* к Посланиям апостола Павла в Вульгате (возможно, *Пелагий*), перечисляет Послания апостола в том же порядке, что и Викторин: Галатам, Ефесянам, Филиппийцам, Колоссянам, а также повторяет мысль Викторина о том, что Послания апостола построены по принципу постепенного перехода от укора к похвале<sup>111</sup>.

В конце IV – начале V в. тринитарное учение, весьма похожее на учение Викторина, встречается на Востоке — в *Гимнах Синезия Киренского*, епископа Птолемаиды (ум. ок. 413 г.)<sup>112</sup>. Особенно явные параллели существуют между 2-м *Гимном* Викторина и 1-м и 2-м *Гимнами* Синезия<sup>113</sup>. Уже в первом *Гимне* Синезий воспевае Бога в возвышенных неоплатонических выражениях, подобные которым мы уже встречали у Викторина:

«Ибо что не Твое, о Царь? Ты — Отец всех отцов, Самоотец (*αὐτοπάτωρ*), Праотец (*προπάτωρ*), Сам без Отца (*ἄπατωρ*)! Ты — Сын Самого Себя, Единое, которое прежде единого, Семя сущего (*ἄνω σπέρμα*), Центр всего!»<sup>114</sup>

Подобно Викторину Синезий воспевае и всю Св. Троицу:

«Радуйся, о Источник Сына! Радуйся, о Образ Отца (*πατὴρ ὁμορφά*)! Радуйся, о Основа Сына! Радуйся, о Печать

<sup>109</sup> Иероним. *Com. Galat.*, Prologus // PL T. 26. Col. 308A.

<sup>110</sup> Иероним. *Com. Ezech.*, XIII // PL T. 25. Col. 406B.

<sup>111</sup> См. *Vulgata*. Prologus in Epistulis Pauli Apostoli. См. также *Séjourné*. Col. 2898. Ср. Прологи Викторина к толкованиям на послания к Галатам и Ефесянам (PL T. 8. Col. 1145D-1147B; 1235AB; 1273BC).

<sup>112</sup> Об этом см. *Gore C. Victorinus* // *Dictionary of Christian Biography*. Col. 1132; *Theiler W. Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*. Halle, 1942.

<sup>113</sup> См. *Hadot. Marius Victorinus*. P. 281; *Hadot. Commentaire* // SC 69. P. 1076-1077.

<sup>114</sup> *Синезий*. *Гимн*. I.144-151.

Отца! Радуйся, о Сила Сына! Радуйся, о Красота Отца! Радуйся, чистейший Дух, центр Сына и Отца!»<sup>115</sup>

Однако источником подобного сходства между тринитарным учением Синезия и Викторина был, скорее всего, комментарий Порфирия на *Халдейские оракулы* и неоплатоническая философия в целом, поскольку совершенно невероятно, чтобы Синезий, никогда не бывавший на Западе, мог читать сочинения Викторина.

По свидетельству *Павла Орозия*, в начале V века (ок. 414 г.) трактаты Викторина против ариан были привезены в Испанию из Рима, где они были тогда распространены; однако в Испании они не встретили должного понимания<sup>116</sup>. Сам Орозий признавался, что «знает о Викторине очень мало» (*Victorinum parum novimus*), но полагал, что его учение весьма близко к учению Оригена и неправославно<sup>117</sup>.

На Востоке в конце V – начале VI века многие положения, похожие на соответствующие положения философско-богословского учения Викторина, встречаются у знаменитого анонимного автора *Corpus Areopagiticum*, известного как *Дионисий Ареопагит*, или *Псевдо-Дионисий*. В самом деле, прежде всего мы находим у него развернутое апофатическое богословие<sup>118</sup> и учение о пресущественности Бога<sup>119</sup>, Который выше всякого бытия и всякой сущности, не только чувственной, но и умопостигаемой<sup>120</sup>. Согласно Псевдо-Дионисию, Бог возвышается над сущностью и «существует пресущественно» (*ἔστιν ὑπερουσίως*)<sup>121</sup>, Он «безымяннен»<sup>122</sup>, «пресущественно неопределенен»<sup>123</sup>, бесформен и безобразен<sup>124</sup>. Так же как и Викторин, Псевдо-Дионисий полагает, что о Боге в собственном смысле нельзя даже сказать того, что Он существует: Бог — это «само небытие» (*αὐτὸ μὴ εἶναι*) как пре-

<sup>115</sup> *Синезий*. Гимн. III.58-65.

<sup>116</sup> *Орозий*. *Com. ad August.*, 3 // PL T. 31. Col. 1214B.

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> DN I.5; XIII.3; MT II.

<sup>119</sup> DN I.1, 4; II.4; V.1; XIII.3.

<sup>120</sup> DN I.1, 4; MT IV-V.

<sup>121</sup> DN IV.20; II.11.

<sup>122</sup> DN I.6-7.

<sup>123</sup> DN I.1.

<sup>124</sup> DN I.4.

бывающий за пределами всякой сущности<sup>125</sup>. Поэтому Бог, каков Он Сам в Себе, абсолютно непознаваем ни для какой твари<sup>126</sup> и недоступен для причастия<sup>127</sup>. Впрочем, как и Викторин, Псевдо-Дионисий оставляет за Богом определение Единого (ἕν) или, точнее, «пресущественного Единого» (ὑπερούσιον ἕν), предшествующего всякой множественности и самому числу<sup>128</sup>. С другой стороны, тринитарное учение Псевдо-Дионисия остается вполне традиционным и мало чем напоминает учение Викторина. Так, он признает изначальность бытия Троицы Ипостасей:

«Единое, непознаваемое, пресущественное, Благое само по себе» — это и есть «единобожественная и единая Троица» (τὴν τριαδικὴν ἐνάδα)<sup>129</sup>, «благоначальная и преблагая Троица»<sup>130</sup>.

При этом Псевдо-Дионисий различает в Боге единую сущность и Три Ипостаси, пребывающие в неслитном и нераздельном единстве:

«В самом единстве каждая из начальных Ипостасей пребывает самостоятельно, не смешиваясь и не сливаясь с другими» (ἀμιγῶς καὶ ἀσυνχύτως)<sup>131</sup>.

Все Божественные имена, или свойства, относятся к общей Божественной сверхсущности<sup>132</sup>. Ипостаси же, во всей полноте обладая единой пресущественной Божественностью и всеми Божественными свойствами, отличаются друг от друга ипостасными особенностями<sup>133</sup>.

Бог Отец — «единый источник пресущественного Божества»<sup>134</sup>, или «источное Божество» (πηγαία θεότης)<sup>135</sup>, Сын же и Св. Дух получают Свое ипостасное бытие от Отца, будучи

<sup>125</sup> DN I.1, 4.

<sup>126</sup> DN I.1, 4, 5.

<sup>127</sup> DN II.5.

<sup>128</sup> DN XIII.3.

<sup>129</sup> DN I.5; II.4-5; XIII.3; EH I.3.

<sup>130</sup> DN III.1.

<sup>131</sup> DN II.5.

<sup>132</sup> DN II.1, 3, 4.

<sup>133</sup> DN II.3, 5.

<sup>134</sup> DN II.5.

<sup>135</sup> DN II.7.

«как бы Богонасажденными Побегами, Цветами или пресущественными Светами, происходящими от богородящей Божественности» (τῆς θεογόνου θεότητος)<sup>136</sup>.

Подобно Викторину, опираясь на неоплатоническое учение об имплицации, Псевдо-Дионисий говорит, что Ипостаси Св. Троицы

«...пребывают и присутствуют друг в друге (ἡ ἐν ἀλλήλοις μονῇ καὶ ἰδρυσις), целостно свёрхсоединяясь и не сливаясь [друг с другом]»<sup>137</sup>.

Следует отметить, что триада: *бытие – жизнь – мышление* также встречается у Псевдо-Дионисия, но он соотносит ее не с Божественной Троицей, как это делал Викторин, а с общими именами Бога как причины сущего:

«Божественное имя *Сущий* простирается на все сущее и превышает сущее; Божественное имя *Жизнь* простирается на все живущее и превышает живущее; Божественное имя *Премудрость* простирается на все мыслящее, разумное и чувственное и превышает все это»<sup>138</sup>.

При этом он, как и Викторин, полагает, что в едином Боге Сущее, Жизнь и Премудрость тождественны друг другу<sup>139</sup>.

В космологии Псевдо-Дионисия и Викторина также есть и сходства, и различия. Так, подобно Викторину, Псевдо-Дионисий полагает, что мир творится согласно Божественным образцам:

«...предсуществующим в Боге в единстве, творящим сущность логосам сущих», которые суть также «предопределения и божественные благие воления, разделяющие и творящие сущее, в соответствии с которыми пресущественный [Бог] предопределил и произвел все сущее»<sup>140</sup>.

Божественные идеи — это «начала сущих» (τῶν ὄντων ἀρχαί)<sup>141</sup>, или «самопричастующие» (αὐτομετοχαί)<sup>142</sup>. Как и у

<sup>136</sup> DN II.7.

<sup>137</sup> DN II.4.

<sup>138</sup> DN V.1.

<sup>139</sup> DN V.2.

<sup>140</sup> DN V.8.

<sup>141</sup> DN V.5, 6.

<sup>142</sup> DN XII.4.

Викторина, среди этих идей выделяются идеи *бытия* («самобытие»), *жизни* («саможизнь») и *премудрости* («самопремудрость») <sup>143</sup>. Божественный Ум (*νοῦς*) «обнимает все превосходящим все знанием и как Причина всего предзаключает в Самом Себе знание всего» <sup>144</sup>. Бог знает сущее «тем же самым знанием, каким знает Самого Себя» <sup>145</sup>, и этим Своим единым знанием творит мир <sup>146</sup>. Все сущее причастно Богу, будучи причастно Божественным идеям <sup>147</sup>. При этом Бог для всех причастных Ему тварей целиком доступен причастию, подобно центру окружности, которому причастны все ее радиусы, хотя в Своей пресущественности Он остается непричастным <sup>148</sup>.

Подобно Викторину, Псевдо-Дионисий признает и существование в мире сотворенной Богом материи (*ὕλη*) как материальной первоосновы мира, воплощающей в себе нематериальные Божественные идеи-образцы, в результате чего получают их тварные, материальные «отображения или подобия» <sup>149</sup>. Мировая материя, будучи «сама по себе бескачественна и бесформенна» (*ἄποιός ἐστι καὶ ἀνείδεος*), всегда «причастна порядку, красоте, форме» <sup>150</sup>. Происходя от Благого Бога, материя не является злом <sup>151</sup>, ибо зло — это вообще не сущее; ведь зло — это «отсутствие блага» (*στέρησις, ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ*) <sup>152</sup>, а так как благо может быть только сущим, то зло — это отсутствие бытия, или просто «не сущее» (*οὐκ ὄν*) <sup>153</sup>. Так же как и у Викторина, у Псевдо-Дионисия мир имеет строгую иерархическую структуру, соответствующую Божественному первообразу и восходящую, в частности, к такому Божественному свойству, как справедливость <sup>154</sup>. Построена она по следующим принципам:

<sup>143</sup> DN V.5; VI.1-2; VII.1.

<sup>144</sup> DN VII.2.

<sup>145</sup> DN VII.2.

<sup>146</sup> DN VII.5.

<sup>147</sup> DN I.2; II.5-6.

<sup>148</sup> DN II.5; XII.4.

<sup>149</sup> DN VII.3.

<sup>150</sup> DN IV.28.

<sup>151</sup> DN IV.28.

<sup>152</sup> DN IV.30, 32, 33.

<sup>153</sup> DN IV.20, 33, 34.

<sup>154</sup> DN VIII.7.

близость к Богу по природе, степень единства и просветленности, а также сложность организации (совершенства). Ближе всего к Богу бестелесные мыслящие и разумные существа:

- 1) «умы» (*νόες*, или ангелы, разделяющиеся на девять иерархически соподчиненных чинов),
- 2) далее идут телесные разумные существа (*τὰ λογικά*) — люди (или души, *ψυχαί*),
- 3) еще ниже обладающие чувствами животные (*αἰσθητικά*),
- 4) еще ниже обладающие жизнью растения (*τὰ ζῶντα*),
- 5) и, наконец, неживая природа (просто *τὰ ὄντα*, «сущее»)<sup>155</sup>.

Согласно Псевдо-Дионисию, иерархия — это «священный порядок (*ἱερά τάξις*), знание и деятельность, уподобляющаяся, насколько это возможно, Божественному первообразу» (*πρὸς τὸ θεοειδέες*)<sup>156</sup>. Начало иерархии восходит ко Св. Троице — «единственной причине всего сущего»<sup>157</sup>. Следуя Своей справедливости, Бог «наделяет всех по достоинству и определяет для каждого подобающую меру, красоту, порядок и устройство»<sup>158</sup>. У каждого сущего есть свой собственный природный логос, наделяющий его сущностью и соответствующий Божественной идее<sup>159</sup>. Промысл Божий (*πρόνοια*) обнимает все настоящее, прошедшее и будущее и является одним из основных понятий для учения Псевдо-Дионисия о творении, приближающимся к учению о Божественном предвидении<sup>160</sup>. Бог есть начало, середина и предел всего сущего, которое Он «просто и неограниченно предумысляет в Себе посредством совершенных благостей Своего единого и всепричинного промысла»<sup>161</sup>. Спасение человека Псевдо-Дионисий, как и Викторин, полагает в его «возвращении» (*ἐπιστροφή*) в первоначальное состояние простоты и единства с Богом — «в богообразное единство»<sup>162</sup>, «от многого к единому»<sup>163</sup>. Псевдо-

<sup>155</sup> DN I.6; IV.2, 5; V.3; CH III.1-3; IV.1.

<sup>156</sup> CH III.1.

<sup>157</sup> EH I.3.

<sup>158</sup> DN VIII.7.

<sup>159</sup> DN IV.7, 27.

<sup>160</sup> DN I.7-8.

<sup>161</sup> DN I.7.

<sup>162</sup> EH VI.3; CH I.1.

<sup>163</sup> DN XIII.3.



Дионисий называет этот процесс также *обожением* (*θέωσις*) которое включает в себя два момента — «уподобление по возможности Богу и единение с Ним»<sup>164</sup>.

Однако мы должны признать, что все эти типологические сходства в учении Псевдо-Дионисия и Викторина, скорее всего, не означают какого-либо прямого или косвенного влияния последнего на первого, но объясняются влиянием неоплатонизма на обоих авторов. Уже в конце XIX века в исследованиях Г. Коха и И. Штигльмайера было неоспоримо доказано, что на богословие Псевдо-Дионисия повлиял неоплатоник Прокл. Так что здесь, как и в случае с Синезием, мы можем говорить лишь о простом типологическом сходстве отдельных положений учения Псевдо-Дионисия и Викторина.

В VI веке на Западе переводы и трактаты Викторина по логике, грамматике и риторике послужили основой для трудов *Кассиодора* и особенно *Бозция*, который их значительно дополнил и улучшил. В частности, на основе викториновского перевода *Введения* Порфирия к *Категориям* Аристотеля Бозций написал свой первый комментарий на этот важный логический трактат<sup>165</sup>. Долгое время Бозцию приписывался трактат *De definitionibus* («Об определениях»), на самом деле написанный Викторином<sup>166</sup>. Резюме этого трактата мы встречаем у Кассиодора<sup>167</sup>, который пользовался также трактатом Викторина *De syllogismis hypotheticis* («О гипотетических силлогизмах») <sup>168</sup>. Наконец, *Комментарии* Викторина на *Топику* Цицерона (*Commentaria in Ciceronis Topicas*) были известны и Бозцию<sup>169</sup>, и Кассиодору<sup>170</sup>, и Марциану Капелле<sup>171</sup>. Вместе с тем этим авторам были совершенно неизвестны богословские сочинения Викторина, в то время как испытывавшие их влияние сочинения Августина стали основой для богословских трактатов как Бозция (*De Trinitate*, *De praedicatione*

<sup>164</sup> ЕН I.3; II.1.

<sup>165</sup> *Бозций*. Dial. in Porph. // PL T. 64. Col. 9-70.

<sup>166</sup> См. выше в главе II. См. также *Бозций*. In Top. Cic., I // PL T. 64. Col. 1098A; 1100B.

<sup>167</sup> *Кассиодор*. De art. et disc. lib. lit. III // PL T. 70. Col. 1173C-1175D.

<sup>168</sup> Ibid. // PL T. 70. Col. 1173B; In Psalm., VII.5 // PL T. 70. Col. 69A.

<sup>169</sup> *Бозций*. In Top. Cic., I // PL T. 64. Col. 1041B.

<sup>170</sup> *Кассиодор*. De art. et disc. lib. lit., II // PL T. 70. Col. 1164C.

<sup>171</sup> *Марциан Капелла*. De nuptiis, V.474-501.

*trium personarum, Quomodo substantiae bonae sint, De fide catholica, Contra Eutychen et Nestorium*), так и Кассиодора (*De anima, Expositio in Psalterium*). Все это показывает, что в VI веке непосредственное влияние Викторина было более значительным на грамматику, риторику и логику, чем на богословие<sup>172</sup>. Через посредство Боэция это влияние широко распространилось и на Средневековье. В VII веке логические трактаты Викторина *De syllogismis hypotheticis* и *De definitionibus* привлекли внимание *Исидора Севильского*, который вслед за Кассиодором сделал их резюме в своем сочинении *Этимологии*<sup>173</sup>. Но богословские сочинения Викторина ему также были неизвестны.

На Востоке в VII веке определенное сходство с тринитарным учением Викторина наблюдается у *преп. Максима Исповедника* (580–662 гг.). Так, у последнего неоднократно встречается викториновская триада: *бытие – жизнь – мышление*, в том числе и как аналог Божественной Троицы<sup>174</sup>. При этом Максим Исповедник исходит не из внутреннего мира души, как Викторин и Августин, а из внешнего, телесного мира, в котором он усматривает триаду: *сущность (или сущее) – различие – движение*, являющуюся отражением Божественной Триады:

«Как исходя из *сущих*, мы веруем в то, что есть истинно *Сущий Бог* [т. е. Отец], так и исходя из сущностного *различия* видов сущих, мы научаемся относительно врожденной Ему по сущности *Премудрости* [т. е. Сына], лежащей в основе сущих и объемлющей их. И опять же, исходя из сущностного *движения* видов сущих, мы познаем врожденную Ему по сущности *Жизнь* [т. е. Св. Духа], лежащую в основе сущих и наполняющую их. Таким образом, на основании мудрого созерцания творения мы постигаем догмат о Св. Троице, то есть об Отце, Сыне и Святом Духе»<sup>175</sup>.

<sup>172</sup> *Hadot*. Introduction // SC 68. P. 86.

<sup>173</sup> *Исидор Севильский*. Ethymol., 29 // PL T. 82. Col. 148B-151A.

<sup>174</sup> *Преп. Максим Исповедник*. Quaest. ad Thal., 13; Cap. char., II.29; Cap. theol., II.1; Orat. Dom., 422; 440-445; Mystag., 23; Amb. ad Joann., 10/19 (23) // PG T. 91. Col. 1136BC и др.

<sup>175</sup> *Преп. Максим Исповедник*. Quaest. ad Thal., 13; cp. Amb. ad Joann., 10/19 (23) // PG T. 91. Col. 1136BC.

Следует отметить, что Максим Исповедник, в отличие от Викторина, выстраивает «умопостигаемую триаду» в таком порядке:

*бытие – мышление – жизнь*

и отождествляет Премудрость (т. е. Мышление) не со Св. Духом, а с Сыном (как и Августин), а Жизнь не с Сыном, а со Св. Духом (как Василий Великий и Амвросий Медиоланский). Хотя Максим Исповедник провел немало времени на Западе (в Северной Африке и Риме), это сходство с тринитарным учением Викторина скорее объясняется или его знакомством с учением Августина (тогда это будет опосредованным влиянием Викторина)<sup>176</sup>, или, что более вероятно, знакомством с неоплатонизмом (непосредственно или через посредство Псевдо-Дионисия), поскольку поздние неоплатоники (особенно Ямвлих и Прокл, «учитель» Псевдо-Дионисия) широко использовали учение об «умопостигаемой триаде». Кроме того, подобно Викторину, Максим Исповедник рисует весьма динамичную картину тварной вселенной в целом и каждого тварного сущего в отдельности, которые понимаются им как бы одушевленными, начиная с их прихождения в бытие и движения, которое их направляет к Богу для того, чтобы найти в Нем свое завершение. В самом деле, Максим Исповедник полагает, что мир проходит в своей истории три стадии:

*γένεσις – κίνησις – στάσις*

(«возникновение – движение – покой»),

что соответствует другой триаде:

*ἀρχή – μεσότης – τέλος*

(«начало – середина – конец»),

а также третьей триаде:

*οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια*

(«сущность – сила – действие»)<sup>177</sup>.

В начале мир пришел в бытие в результате творения (*γένεσις*) и получил самопроизвольное движение (*κίνησις*), чтобы

---

<sup>176</sup> На определенную близость отдельных богословских положений Августина и преп. Максима Исповедника указывает Ж.-К. Ларше (см. *Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом*. М., 2004. С. 157-159).

<sup>177</sup> См. *Максим Исповедник*. Cap. theol., II.2-5.

благодаря ему в конце достичь покоя (*στάσις*), который наступит тогда, когда он обретет в Боге свою цель (*τέλος*) и завершение<sup>178</sup>. В Божественной бесконечности, которой человек должен достичь после преодоления всего ограниченного, уже не будет расстояния и промежутка для дальнейшего движения и развития, которые исчезнут в конечном упокоении<sup>179</sup>. Однако подобные представления, отчасти характерные и для Викторина, Максим Исповедник мог заимствовать не только у него, но и из неоплатонизма (при посредстве Псевдо-Дионисия).

На Западе в каролингскую эпоху, в конце VIII – начале IX века, возобновился интерес к богословским сочинениям Викторина. Так, *Алкуин* приволил длинные цитаты из послания Викторина к *Кандиду* и 1-й книги *Против Ария* в своих трактатах *Adversus Elipandum* («Против Элипанда», 799 г.) и *De fide sanctae et individuae Trinitatis* («О вере во Святую и нераздельную Троицу», 802 г.)<sup>180</sup>. В 4-й книге трактата «Против Элипанда» *Алкуин* так характеризует Викторина как богослова:

«Ритор Викторин, не менее выдающийся среди упомянутых выше Отцов, который из школы Туллия [Цицерона] перешел к церковным сражениям, став столь сильным защитником веры, сколь блестящим ритором был ранее, в своих рассуждениях изложил много подобного»<sup>181</sup>.

*Алкуин* привлекал авторитет Викторина для доказательства истинного, природного Богосыновства Иисуса Христа<sup>182</sup>. Свой трактат *De fide sanctae et individuae Trinitatis* *Алкуин* завершает молитвой ко Св. Троице, написанной под непосредственным влиянием гимнов Викторина о Св. Троице<sup>183</sup>. Более того, через посредство *Алкуина* некоторые тринитарные формулы Викторина

<sup>178</sup> *Преп. Максим Исповедник. Amb. ad Joann.*, 15 (74) // PG T. 91. Col. 1217CD; 67 // Col. 1397AB.

<sup>179</sup> *Amb. ad Joann.*, 15 (74) // PG T. 91. Col. 1217C.

<sup>180</sup> *Алкуин. Adversus Elipand.*, IV.9; *De fide Trinit.*, II.3. См. также *Hadot P. Marius Victorinus et Alcuin // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 21 (1954). P. 5-19.

<sup>181</sup> *Алкуин. Adversus Elipand.*, IV.9 // PL T. 101. Col. 292D.

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> *Алкуин. De fide Trinit.*, III. *Invocatio ad Ss. Trinitatem* // PL T. 101. Col. 54D-56D.

на проникают в богослужебные тексты Западной Церкви<sup>184</sup>. Хотя сам Алкуин был, по-видимому, знаком со всем *Opus ad Candidum* Викторина<sup>185</sup>, начиная с него в традиции стала передаваться только переписка Кандида и Викторина (*послания* 1 и 2), а трактат *Adversus Arium* оказался в тени<sup>186</sup>. Так, уже в середине IX в. *Гинкмар Реймский* цитировал только послание Викторина к *Кандиду* в своем трактате *De una et non trina Deitate* («О едином, а не тройном Божестве», ок. 857 г.). Он привлекает авторитет Викторина для доказательства единого Божества Св. Троицы и дает Викторину такую характеристику:

«Викторин, римский ритор и учитель блаженного Иеронима, писал к Кандиду Ариану посредством умозаключений и распространений диалектики и риторики, с которыми был как бы в родстве... и опровергал его нечестие относительно Отца, Сына и Святого Духа»<sup>187</sup>.

В одной из анонимных поэм IX века Викторин стоит в одном ряду с такими святыми Отцами Церкви и церковными писателями, как Григорий и Лев Великие, Фульгенций, Кассиодор, Беда и Боэций<sup>188</sup>.

В том же IX веке еще один знаменитый западный богослов — *Иоанн Скот Эриугена* имел под руками рукопись богословских трактатов Викторина (сохранившуюся до наших дней в Государственной Библиотеке в Бамберге: *Vambergensis Patr.* 46) и не только читал ее, но и делал исправления, замечания и пометки на ее полях<sup>189</sup>. В другой рукописи IX в. (Paris BN 12949), содержащей выписки из сочинений самого Эриугены, приведен целый ряд греческих слов из послания Викторина к Кандиду<sup>190</sup>. Кроме

<sup>184</sup> См. *Hadot P.* Les hymnes de Victorinus et les hymnes *Adesto et Misere* d'Alcuin // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 35 (1960). P. 7-16.

<sup>185</sup> См. *Hadot P.* Marius Victorinus et Alcuin. P. 15.

<sup>186</sup> *Hadot.* Introduction // SC 68. P. 88.

<sup>187</sup> De un. et non trin. Deit., 6.

<sup>188</sup> PL T. 101. Col. 843C.

<sup>189</sup> См. *Traube L.* Paläographische Forschungen. Teil V. Autographia des Johannes Scottus, Aus dm Nachlaß herausgegeben von E. K. Rand. München, 1912; *Jean Scot.* Commentaire sur l'Euangile de Jean // SC 180 / Ed. E. Jeuneau. Paris, 1972. P. 70-73; *Locher.* 1976. P. VI.

<sup>190</sup> См. *Петров В. В.* «Каролингские школьные тексты из круга Иоанна

того, у Эриугены встречаются многие философско-богословские идеи, характерные для Викторина:

...первенство веры по отношению к разуму, апофатическое богословие, учение о Боге как Не сущем (*первая природа*), «умопостигаемая триада» в применении к Св. Троице, мир идей (*вторая природа*), первоначально чисто идеальное состояние человека, возникновение материального мира в результате грехопадения (*третья природа*), возвращение всего к Богу, в чисто идеальное состояние (*четвертая природа*)<sup>191</sup>.

Однако помимо Викторина источником многих из этих идей для Эриугены могли стать и греческие богословы — Ориген, Василий Великий, Григорий Назианзин, Григорий Нисский, Псевдо-Дионисий, Максим Исповедник, в учении которых были наиболее сильны неоплатонические элементы, а также Августин<sup>192</sup>. При этом интересным представляется тот факт, что если мы находим у Эриугены многочисленные отсылки к указанным авторам (не говоря о том, что трактаты Псевдо-Дионисия и Максима Исповедника Эриугена перевел на латынь), то на Мария Викторина он никогда не ссылается. Поэтому следует признать, что философско-богословская система Эриугены в основных чертах сложилась под влиянием указанной группы авторов, и лишь отдельные ее элементы могли быть заимствованы непосредственно у Викторина. В частности, это выражение:

*quae sunt et quae non sunt* («сущие и не сущие»),

которое встречается у него очень часто<sup>193</sup> и, скорее всего, восходит к Викторину<sup>194</sup>. Впрочем, данное выражение (*τὰ ὄντα καὶ οὐκ*

Скотта и Ремигия из Осерра» // *Философия природы в Античности и в Средние века*. М., 2000. С. 544-545.

<sup>191</sup> См. *Штекль А.* История средневековой философии. М., 1912; СПб., 1996<sup>2</sup>. С. 85-103; *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898; М., 1998<sup>2</sup>. С. 269-406.

<sup>192</sup> См. *Штекль*. С. 82; *Бриллиантов*. С. 90-105 (о греках); 111-118 (об Августине); 119-123 (обо всех вместе).

<sup>193</sup> *Эриугена*. De div. nat., I.1-2; 66; 72; II.30; III.3; IV.19 и др.

<sup>194</sup> *Викторин*. De gen., 2.18; 5.3. См. также *Piemonte G.* L'expression «quae sunt et quae non sunt»: Jean Scot et Marius Victorinus // *Jean Scot écrivain*. Montreal, 1986. P. 81-113.

бвта) встречается также в трактате Псевдо-Дионисия *De divinis nominibus* («О Божественных именах»), который Эриугена перевел на латынь<sup>195</sup>. Кроме того, четыре модуса не сущего, которые встречаются в послании Викторина к Кандиду<sup>196</sup>, могли стать источником пяти модусов «бытия и небытия» (*modi essendi et non essendi*), приводимых в начале первой книги трактата Эриугены *De divisione naturae* («О разделении природы») <sup>197</sup>. Наконец, обращает на себя внимание учение о Св. Троице как триаде: *бытие – жизнь – мышление*, которое встречается у Эриугены<sup>198</sup> и составляет основу тринитарного учения Викторина. Впрочем, следует заметить, что источником этого учения Эриугены был скорее всего Максим Исповедник, богословские трактаты (*Ambigua, Quaestiones ad Thalassium*) которого Эриугена также перевел на латынь. Действительно, подобно Максиму Исповеднику (см. выше), Эриугена выстраивает «умопостижимую триаду» не в том порядке, в котором она присутствует у Викторина, но в том, который характерен для Максима Исповедника:

*бытие – мышление – жизнь,*

где бытие отождествляется с Отцом, премудрость — с Сыном, а жизнь — со Св. Духом:

«Из сущности сущих познается, [что Бог] есть (*esse*), из удивительного порядка вещей — [что Он] премудр (*sapientem esse*), из движения [вещей] обнаруживается, [что Он] есть Жизнь (*vitam esse*). Следовательно, Причина всего и творящая Природа есть, мыслит и живет (*est et sapit, et vivit*). И поэтому исследователи истины передали, что через сущность (*per essentiam*) познается Отец, через премудрость (*per sapientiam*) — Сын, а через жизнь (*per vitam*) — Святой Дух»<sup>199</sup>.

Кроме того, Эриугене были известны и августиновские триады, такие как: *ум – знание – любовь*<sup>200</sup>, *бытие – мышление –*

---

<sup>195</sup> Псевдо-Дионисий. DN IV.10; 35; V.1.

<sup>196</sup> Викторин. De gen., 4.1-5.

<sup>197</sup> Эриугена. De div. nat., I.3-7. См. Петров В. В. Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна / Вступительная статья. М., 1995. С. 118-120.

<sup>198</sup> Эриугена. De div. nat., I.13; II.19.

<sup>199</sup> De div. nat., I.13.

<sup>200</sup> De div. nat., II.31.

воля<sup>201</sup>. Поэтому весьма вероятно, что в этом вопросе мы также имеем дело не с прямым влиянием Викторина на Эриугену, но с опосредованным влиянием через Максима Исповедника и Августина. Вместе с тем нет ничего удивительного, что Эриугена, хорошо знакомый с богословскими трактатами Викторина, мог заимствовать из них то, что ему казалось интересным.

В Средние века на Западе мы лишь изредка встречаемся с *прямым* влиянием логических и богословских сочинений Викторина и повсеместно сталкиваемся с тем *скрытым* влиянием, которое оказали его богословские идеи при посредстве Августина. Если говорить о прямом влиянии, то упоминание о переписке между Кандидом и Викториним встречается в школе *Александра Гэльского*. Сам Александр Гэльский<sup>202</sup>, а также *Альберт Великий*<sup>203</sup> и *Бонавентура*<sup>204</sup> по поводу одного раздела *Сентенций* Петра Ломбардского почти в одних и тех же словах упоминают 12 образов рождения, встречающихся в послании Кандида Ариана к Викторину<sup>205</sup>. Однако Александр Гэльский представил аргументацию Кандида весьма несовершенным образом: из перечисленных образов только 6 или 7 действительно встречаются в послании Кандида<sup>206</sup>. Возможно, Александр на место тех образов рождения, которые не смог понять, поставил те, которые приду-

<sup>201</sup> De div. nat., V.31.

<sup>202</sup> См. *Александр Гэльский*. Glossa in Sent. In lib. I, d. 9, n.19; Sum. theol., pars I, in q. II, tr. I, q. I, tit. I, art. 3, n. 303.

<sup>203</sup> *Альберт Великий*. Com. in Sent., I. 13, art. 5.

<sup>204</sup> *Бонавентура*. Com. in Sent., I, d. 9, dub. 8.

<sup>205</sup> *Викторин*. Candid., 4-9: Hoc idem apparebit, si quis dixerit generationem a Deo secundum istos modos esse: [1] iuxta effulgentiam, [2] iuxta radii emissionem, [3] iuxta puncti fluentum, [4] iuxta emissionem, [5] iuxta imaginem, [6] iuxta characterem, [7] iuxta progressum, [8] iuxta quod superplenum est, [9] iuxta motum, [10] iuxta actionem, [11] iuxta voluntatem, [12] iuxta nominatum typum aut si quis alius fuerit ad id istud modus.

<sup>206</sup> Александр Гэльский (см. выше) перечисляет следующие образы (в скобках помещаются предположительно соответствующие образы из послания Кандида): (1) fluctum lineae a puncto (= [3]: iuxta puncti fluentum); (2) radii emissionem a sole (= [2]: iuxta radii emissionem); (3) characterem (= [6]: iuxta characterem); (4) immissionem (= [4]: iuxta emissionem?); (5) exitum accedentis a subjecto (?); (6) abstractionem speciei a materia (?); (7) excitationem, sicut voluntas a cognitione (= [10]: iuxta voluntatem); (8) transfigurationem, ut ex aere imago (= [5]: iuxta imaginem?); (9) productionem motus (=



мал сам<sup>207</sup>. Наконец, по-видимому, единственным из западных средневековых авторов, знакомых с другими богословскими трактатами Викторина, был некто *Гуго из Хонау* (Hugo Nonauugiensis), написавший книгу *De homousion et homoeusion* («О единосущии и подобосущии»), где он приводит множество цитат из четырех книг Викторина *Adversus Arium* и из книги *De homousio recipiendo* и снабжает их толкованиями<sup>208</sup>.

Что касается *скрытого* влияния богословских идей Викторина, то оно наблюдается у всех средневековых авторов, находившихся под влиянием богословия Августина, которое стало классическим образцом для всех средневековых богословов. Это влияние наблюдается по всем восьми пунктам, перечисленным выше в связи с влиянием Викторина на Августина: и в учении о первичности веры по отношению к разуму (Ансельм Кентерберийский, Гильберт Порретанский, Гонорий Отенский, Бернард Клервоский, Гуго Сен-Викторский, Петр Ломбардский, Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура, Дунс Скот и др.), и в учении о самопознании души как ступени к богопознанию (Ансельм Кентерберийский, Гонорий Отенский, Бернард Клервоский, Гуго и Ришар Сен-Викторские, Бонавентура и др.), и в учении о тождестве в Боге сущности и свойств (Ансельм Кентерберийский, Петр Абеляр, Гонорий Отенский, Гильберт Порретанский, Бернард Клервоский, Гуго Сен-Викторский, Петр Ломбардский, Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура и др.), и в тринитарном учении (так наз. «психологическая теория» Св. Троицы, см. Ансельм Кентерберийский, Петр Абеляр, Гонорий Отенский, Гуго Сен-Викторский, Петр Ломбардский, Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура и др.), и в учении о «двойном исхождении» Святого Духа (практически все), и в учении о Нем как «связи» между Отцом и Сыном (практически все за исключением Ришара Сен-Викторского, который считал Св. Дух не «взаимной любовью» Отца и Сына, а «совозлюбленным»),

---

[8]: iuxta motum); (10) deductionem speciei a genere (?); (11) ideationem (= [12]: iuxta nominatum typum?); (12) nascentiam (?).

<sup>207</sup> См. *Hadot*. Introduction // SC 68. P. 87.

<sup>208</sup> См. *Haring N.* The liber *De homousion et homoeusion* by Hugo of Nonau // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 42 (1967). P. 129-253.

condilectus), и в учении о двух Церквях, или двух частях единой Церкви (практически все), и в учении о Божественной благодати и предопределении (практически все, но с той поправкой, что это учение начиная с VI века приобрело форму «умеренного», или «средневекового августинизма», в котором крайности августиновской позиции были значительно смягчены, см., например, соответствующие сочинения Ансельма Кентерберийского, Бернарда Клервоского, Бонавентуры и др.). При этом все эти основоположения учения как Викторина, так и Августина были не просто усвоены средневековыми богословами, но творчески осмыслены и развиты.

Наконец, в XV веке *Николай Кузанский* обратил внимание на богословскую методологию Викторина, особенно на его апофатическое богословие. В своей *Apologia doctae ignorantiae* («Апологии ученого незнания», 1449 г.) Николай Кузанский упоминает послание Викторина к *Кандиду* наряду с сочинениями таких авторитетов апофатического метода, как Дионисий Ареопагит, Иоанн Скот Эриугена и Гонорий Отенский<sup>209</sup>. Сам Николай Кузанский наряду с Эриугеной также может рассматриваться как последователь мысли Викторина<sup>210</sup>.

Что касается философии и богословия Нового времени, то из-за столь большой удаленности по времени предполагать здесь какое-либо прямое влияние Викторина просто невозможно. Можно говорить лишь о косвенном, скрытом влиянии Викторина при посредстве того же Августина и средневековых авторов, а также о типологическом сходстве, обусловленном, во-первых, общими источниками тех или иных положений учения Викторина и новоевропейских философов и богословов и, во-вторых, общей логикой религиозно-философского дискурса. Так, в учении Лютера о спасении «только верой» (*sola fide*) можно видеть отголосок такого же утверждения Викторина. Кроме того, как мы уже говорили в главе I, в христианском платонизме Викторина можно усмотреть начало перехода от «интеллектуализма» к «волюнта-

---

<sup>209</sup> См. *Николай Кузанский. Opera omnia*. Leipzig, 1932. Т. II. Р. 29 и далее.

<sup>210</sup> См. *Hadot. Introduction // SC 68*. Р. 87.

ризму», к «метафизике воли» или новой концепции личности<sup>211</sup> и Абсолюта, заключающейся в том, что воля есть сущность как конечного, так и абсолютного Духа, Который совершенно свободно полагает Самого Себя<sup>212</sup>. Начиная с Викторина, в истории европейской мысли появляется новая ориентация, в конечном итоге приводящая к новоевропейскому субъективизму. Можно констатировать определенное сходство между учением Викторина и немецким идеализмом Фихте, Шеллинга, Гегеля (а отчасти и Шопенгауера), также учивших о мировой истории как саморазвитии абсолютного Духа. Вспомним, например, фихтевскую диалектику Я и Не-Я или знаменитую триаду Гегеля: «в-себя-бытие» – «от-себя-бытие» – «для-себя-бытие». Подобных параллелей можно провести еще немало, однако скорее всего мы имеем здесь дело не со скрытым влиянием Викторина, а с типологическим сходством определенных положений учения Викторина и немецких философов. Возможно, это сходство объясняется общей логикой религиозно-философского дискурса, но для его уточнения требуется специальное исследование, выходящее за рамки данной работы.

На этом мы заканчиваем обзор влияния философско-богословского учения Мариа Викторина на последующую традицию. В результате нашего исследования мы пришли к выводу, что *непосредственное, явное* историческое влияние личности, сочинений и учения Викторина на последующую философскую и богословскую традицию было достаточно скромным и ограничивалось отдельными авторами IV–VI веков; в то время как *опосредованное, скрытое* влияние Викторина было гораздо более значительным и распространилось не только на Средние века, но и на Новое время.

---

<sup>211</sup> См. Benz. Marius Victorinus. S. 382-383.

<sup>212</sup> Ibid. S. 289: «Geist ist Wille».

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги, следует сказать, что в нашей книге мы, во-первых, проследили историю изучения философско-богословского наследия известного римского ратора, философа и богослова IV столетия Мария Викторина на Западе и в России в XIX–XXI вв., во-вторых, изучили обстоятельства его жизни и учено-литературной деятельности, в-третьих, установили основные источники его философско-богословского учения, в-четвертых, реконструировали и подвергли подробному анализу его философско-богословскую систему, сравнив ее с философскими и богословскими учениями его времени, наконец, в-пятых, проследили то влияние, которое он оказал на последующую философскую и богословскую традицию. В ходе работы мы пришли к следующим выводам.

1. Рассмотрев историю изучения философско-богословского наследия Мария Викторина на Западе и в России в XIX–XXI вв., мы таким образом достаточно точно определили область нашего собственного исследования и круг проблем, требующих изучения. В частности, мы обнаружили, что западными исследователями были установлены основные факты творческой биографии Викторина, время и обстоятельства написания его сочинений, их структура и содержание, жанровые, стилистические и композиционные особенности. Было осуществлено новое критическое издание оригинального латинского текста богословских (догматико-полемических и экзегетических) трактатов Викторина. Исследователям удалось прояснить значение основных философских и богословских терминов, используемых Викторинем. Были также установлены основные источники философско-богословского учения Викторина, реконструированы основные элементы его философско-богословской системы, определены основные авторы, на которых Викторин оказал непосредственное влияние. При этом мы указали на те вопросы, касающиеся Викторина и его наследия, которые до сих пор остаются неразрешенными.

2. Изучая обстоятельства *жизни и учено-литературной деятельности* Мария Викторина, мы убедились в том, что Викторин

прошел сложный жизненный путь от языческого ратора и философа, враждебного христианству, до полноценного христианского богослова и поэта. Его жизнь стала достойным примером для многих его современников. Отдельные события его жизни еще недостаточно хорошо известны и требуют дальнейшего изучения. Это касается прежде всего начального (африканского) периода его жизни вплоть до переезда в Италию (ок. 340 г.) и позднего периода после 362 г. и до кончины. Однако уточнить эти биографические данные возможно только при обнаружении новых исторических и палеографических материалов.

Похожая ситуация складывается и в изучении *учено-литературного наследия* Викторина. Его ученые труды насчитывают более 20 сочинений, отличающихся жанровым и тематическим разнообразием: это и переводы, и комментарии, и самостоятельные трактаты по грамматике, риторике, логике и богословию, и религиозные гимны. При этом все сочинения Викторина можно разделить на две большие группы — языческие, написанные до его обращения в христианство в 355 или 356 г., и христианские. Лучше всего сохранились грамматико-риторические сочинения Викторина. Хуже дело обстоит с его логико-философскими сочинениями, лишь малая часть которых дошла до нашего времени. Полностью утрачены сделанные Викториним переводы неоплатоников, о составе которых мы можем только догадываться. Гораздо лучше сохранились богословские сочинения Викторина, из числа которых лишь незначительная часть была утрачена (предположительно, это толкования на Послания апостола Павла к Римлянам и Галатам). Основной богословский труд Викторина, начавшийся как переписка с вымышленным персонажем Кандидом Арианом (так называемый *Opus ad Candidum*), а затем переросший в большой метафизический трактат *Adversus Arium* («Против Ария»), состоит из девяти книг, которые не только сохранились во многочисленных рукописях, но и выдержали несколько изданий. На основе этого обширного труда, а также *Гимнов о Св. Троице* мы подробно изучили и реконструировали тринитарное учение Викторина. Отдельные составляющие философско-богословской системы Викторина нам удалось реконструировать также на основе его толкований на Послания апостола Павла к Галатам, Филиппийцам и Ефесянам. Что касается ряда сочинений (грамматико-риторических и богословских), исторически припи-

сылавшихся Викторину, то поскольку их подлинное авторство доказать не удалось, мы оставили их вне поля рассмотрения.

3. В результате изучения *источников* философско-богословского учения Мария Викторина мы выяснили, что они чрезвычайно разнообразны; при этом их можно разделить на две большие группы: философские и богословские. В нашем исследовании мы особенно подробно рассмотрели тех авторов и те сочинения, которые оказали непосредственное влияние на философско-богословские взгляды Викторина, и лишь мельком коснулись остальных. Среди *философских* источников учения Викторина особенно выделяются аристотелизм и платонизм, причем последний представлен сочинениями как самого Платона, так и средних платоников и особенно неоплатоников. Из учения Аристотеля Викторин пользовался главным образом логическим аппаратом: категориями, предикабиями, онтологическими бинарными оппозициями, умозаключениями, многие из которых он переосмыслил в неоплатоническом духе. Среди платоников наибольшее влияние на учение Викторина оказал сам основатель неоплатонизма Плотин. В трудах Викторина встречаются многочисленные заимствования и даже прямые цитаты из плотиновских *Эннеад*. У Викторина обнаруживаются практически все основные элементы философской системы Плотина: учение о Едином, Уме, мировой Душе, о космических духах-умах, демонах, бескачественной и безжизненной материи, о предсуществовании душ, их отпадении от умопостигаемого мира и последующем возврате в него и др. При этом мы выяснили, какие из этих компонентов являются основными, в частности, указав на представление о Боге как абсолютно свободной самопорождающей и самоопределяющейся Силе, учение об «умопостигаемой триаде» (*бытие – жизнь – мышление*), учение о «двойном действии» и др. Другим неоплатоником, оказавшим на Викторина влияние, сопоставимое с влиянием Плотина, был ученик Плотина Порфирий. Это влияние сказывается большей частью в терминологии. Викторин использует также введенное Порфирием различие двух стадий бытия Ума (стадии покоя и движения), различие между бытием и сущим, триады: *бытие – жизнь – мышление, пребывание – исхождение – возвращение* и др. После этого мы определили два основных *богословских* источника учения Викторина — Священное Писание и Священное Предание. В своих богословских сочине-

ниях Марий Викторин неоднократно цитирует Священное Писание — как Ветхий Завет, так и, особенно, Новый Завет, из которого он чаще всего обращается к Евангелию от Иоанна и Посланиям апостола Павла. Как и большинство христианских богословов, в своих богословских рассуждениях Викторин часто либо отталкивается от какого-либо выражения Св. Писания, либо приводит цитаты из него в подтверждение той или иной своей мысли. Помимо Св. Писания Викторин опирался и на Св. Предание — вероопределения различных церковных соборов и мнения авторитетных христианских богословов II–IV вв. На первое место, безусловно, следует поставить первый Вселенский собор в Никее и его символ веры, содержащий термин ‘единосущный’, который является центральным в догматико-полемиических трактатах Викторина. Помимо Никейского Собора в трактатах Викторина можно обнаружить следы исповеданий веры и анафематизмов, составленных на других церковных соборах 341–359 гг. Особенно важную роль в формировании богословского учения Викторина сыграла формула Антиохийского собора 341 г. В учении Викторина чувствуется сильное влияние александрийской богословской школы и ее основоположников — Климента Александрийского и особенно Оригена. Даже при самом поверхностном сравнении космологии Оригена и Викторина бросается в глаза их поразительное сходство. Однако весьма возможно, что многие космологические идеи Викторин заимствует не у Оригена, а непосредственно из платонизма, откуда их заимствовал и последний; так что вопрос о реальном влиянии Оригена на космологию Викторина остается спорным. Влияние Оригена более заметно в богословии и экзегетике Викторина. Вместе с тем тринитарное учение Викторина существенно отличается от оригеновского. Оно развивалось в ересиологическом контексте и имеет сходство с тринитарным учением другого знаменитого александрийца — свт. Афанасия Великого. В догматико-полемиических трактатах Викторина встречается немало параллелей с богословским учением свт. Афанасия. Прежде всего, так же как и свт. Афанасий, Викторин являлся одним из самых последовательных защитников Никейского Собора и его вероопределения о единосущии Отца и Сына, хотя способы доказательства этого у них часто различаются. Викторин был хорошо знаком с тремя основными вопросами, обсуждавшимися на Александрийском соборе

362 г. под председательством свт. Афанасия. Из других греческих антиарианских богословов IV в. на Викторина более всего повлияло тринитарное учение лидера движения омиусиан Василия Анкирского. Существует тесная связь между первой книгой трактата Викторина *Против Ария* и документами, привезенными Василием Анкирским и его сторонниками на Сирмийский собор 358 г., среди которых были два послания Василия. У Василия Анкирского Викторин заимствовал определенную богословскую методологию. Его внимание особенно привлекло отождествление Василием Жизни, Премудрости и Сущности в Боге, что напоминало ему философскую проблематику взаимоотношений бытия, жизни и мышления. Но если Василий Анкирский утверждал, что Отец и Сын лишь подобны по сущности, то Викторин, напротив, полагал, что Они едины по сущности, и отвергал учение Василия и его последователей о «подобосущии», считая его «скрытым арианством». Из латинских богословов II-IV вв. Викторину более других были известны Тертуллиан, Новациан, Фебадий Агенский, Григорий Эльвирский и особенно свт. Иларий Пиктавийский, влияние которого на Викторина прослеживается в тринитарном богословии, христологии, экклезиологии, в учении о конечном возвращении всего к Богу и обожении.

4. В результате реконструкции и анализа философско-богословской системы Мария Викторина мы пришли к выводу, что она представляет собой *христианский платонизм*, то есть синтез платонизма и христианского вероучения. Мы выяснили, что, с одной стороны, в результате контаминации с платонизмом христианское богословие в системе Викторина претерпело определенную трансформацию, поскольку в него были введены отдельные принципы античной метафизики, такие как понятия единого, сущего и не сущего, возможности и действительности, покоя и движения, тождества и различия, материи, движения, принципы импликации и превалирования, «умопостигаемая триада» (*бытие – жизнь – мышление*), триадическая последовательность возникновения (*пребывание – исхождение – возвращение*), принцип иерархии и др. При этом привлечение этих и других философских понятий и принципов было обусловлено желанием Викторина не столько построить стройную систему христианской метафизики, сколько использовать их в полемике против ариан и омиусиан для доказательства истинности церков-



ного вероучения. Вместе с тем нельзя не признать, что благодаря платонической философии учению Викторина присуща та метафизическая глубина и пронизательность, которая свойственна не так уж многим христианским мыслителям. В нем человеческий разум предпринял серьезную попытку проникнуть в тайны как Божественного, так и тварного бытия.

С другой стороны, мы обнаружили, что в учении Викторина платоническая философия также претерпела существенную трансформацию, в результате чего стало возможным ее соединение с основоположениями христианского вероучения, такими как важность и необходимость веры в Бога и любви к Нему, личный характер Божества, Его триипостасность, тварность мира, Боговоплощение, искупление, спасение, благодать, Церковь, воскресение мертвых и др. Однако эту трансформацию платонизма в учении Викторина нельзя считать столь же радикальной, как у Августина или Каппадокийцев. Викторин все-таки остался более философом, чем богословом. В его системе сохранилось множество элементов, которые трудно согласуются с христианским вероучением. В частности, это представление о потенциальной вечности мира, о мировой душе, материи, материальных демонах, о предсуществовании частных душ, об их грехопадении как воплощении и некоторые другие. Все это сделало философско-богословскую систему Викторина внутренне противоречивой. Однако даже в том виде, в каком она сложилась у Викторина, она оказала значительное влияние на последующую философскую и богословскую традицию. Но прежде, чем перейти к изложению результатов нашего исследования этого влияния, мы отметим особо значимые положения философско-богословского учения Викторина, которые во многом и определили это влияние.

В *учении о богопознании* Викторин, попытавшись соединить принципы античной гносеологии с учением Св. Писания, еще прежде Августина установил важность *веры*, которая перестала быть лишь вероятностным, неподлинным знанием. Вера достаточна для спасения — таков вывод Викторина, следующего в этом логике апостола Павла. Между верой и знанием существует тесная внутренняя взаимосвязь, так что от веры в Бога мы приходим к Его познанию, а от познания — к любви к Нему. Кроме того, Викторин показал, как человеческая душа, созданная по образу Божию, познавая саму себя, может познать и свой Первооб-

раз — Бога. Это происходит через познание в душе триединства бытия, жизни и мышления, представляющих собой образ Божественной Троицы. Наконец, весьма важно и представление Викторина о принципиальной непостижимости Бога по сути (*quid sit*).

В *учении о Боге* Викторин, пользуясь разработанным в неоплатонизме апофатическим методом, обосновал пресущественность и вышебытийность Бога, превосходящего все категории тварного мира — как чувственные, так и мыслимые, в том числе такие, как единое, сущее, сущность, бытие, жизнь, мышление. Но свое главное открытие Викторин совершил в *тринитарном учении*. Основываясь на неоплатонической «умопостигаемой триаде», Викторин пришел к выводу, что Бог есть *триединство абсолютного Бытия, Жизни и Мышления*. Тем самым он, во-первых, прекрасно обосновал строгое единство Бога, поскольку это один и Тот же Бог и существует, и живет и мыслит. И хотя эти Божественные Бытие, Жизнь и Мышление понимаются Викторином не просто как свойства, но как самостоятельные Ипостаси, Св. Троица — это не три Бога, но Единый Бог. Во-вторых, эта тринитарная схема Викторина, дополненная неоплатонической триадой: *пребывание — исхождение — возвращение* и диадами: *покой — движение, сущность — форма, бытие — образ, внутреннее действие — внешнее действие*, являет нам Бога как динамичную, саморазвивающуюся и самоопределяющуюся Силу, вскрывает законы Ее внутренней жизни, отправляющейся от чистого Бытия, проходящей через движение от себя (Жизнь) и возвращающейся к себе как Дух (Мышление, Самосознание). Так Викторин одним из первых в христианском богословии попытался описать внутреннюю жизнь Бога как самосознающего абсолютного Духа. В отличие от ранних «икономических» теорий Св. Троицы (например, теории Тертуллиана), рассматривавших Троицу с точки зрения Ее действия в тварном мире, Викторин впервые стал развивать чисто «богословское» тринитарное учение. Можно согласиться с тем, что Викторин «повернул Троицу вовнутрь, не разрывая тем не менее отношения между внутренней структурой Божественного Бытия и Его действием»<sup>1</sup>. В-третьих, то, что Викторин, опираясь на Порфирия, в качестве аналога христианской Троицы в конце концов выбрал именно «умопостигаемую триаду» (*бытие — жизнь — мышление*), целиком находящуюся на уровне истинно

<sup>1</sup> Henry P. The «Adversus Arium» of Marius Victorinus. P. 54.

сущего и умопостигаемого, а не три субординированные плотинские ипостаси (*Единое – Ум – Душа*), позволило ему убедительно обосновать равенство и единосущие всех Трех Божественных Ипостасей, а также Их теснейшее взаимопроникновение (*перихорезу*), когда Они соединяются неслиянно и различаются нераздельно. Наконец, в-четвертых, Викторин показал, что эти три важнейшие Божественные свойства (*бытие, жизнь и мышление*) не суть просто абстракция высших свойств тварного бытия, но они сами — источник и основание всякого бытия, формы, жизни, движения и мышления, безгранично превосходящий все, что ему причастно. Для перевода греческого термина *ὁμοούσιος* Викторин впервые на Западе стал использовать термин *consubstantialis*, который впоследствии вытеснил старое тертуллиано-илариевское выражение *unius substantiae* («одной сущности»). Еще до Августина Викторин стал учить о Св. Духе как *связи* между Отцом и Сыном, при этом открыв важные в западной богословской традиции перспективы для развития учения об исхождении Св. Духа «и от Сына» (*filioque*). Наконец, еще одно важное положение богословия Викторина в качестве краеугольного вошло в западную богословскую традицию — это тождество в Боге «быть» и «иметь», сущности и свойств, субъекта и предикатов.

В *учении о творении и тварном мире* сочетание платонических представлений с христианскими Викторину удалось не столь успешно, как в тринитарном учении, так что первые здесь зачастую подавляют последние. Поэтому лишь немногие космологические идеи Викторина оказались приемлемыми для последующей богословской традиции. Можно отметить взаимосвязь *икономии* (учения о творении и спасении) и *теологии* (учения о Боге-Троице), поскольку Викторин рассматривает творение как постепенное нисходящее и восходящее движение Божества, посредством которого Бог проявляет Свою внутреннюю жизнь в тварном мире. Если прибегнуть к гегелевским выражениям, можно сказать, что это Божественное движение сначала производит в мире *различие*, чтобы впоследствии все объединить в *тождестве*; другими словами, оно проявляется вонне сначала как *природа*, чтобы в конце концов вернуться в себя как *Дух*. Кроме того, Викторин обосновал наличие вечных, *идеальных* основ тварного бытия (Божественных идей), обеспечивающих соответствие мира его Божественному Первообразу (Логосу). Творческое действие

Викторин рассматривает как происходящее не из сущности, а из воли Бога; и само оно есть ни что иное, как Его воля, проявленная вовне.

Поскольку учение Викторина о человеке основывается прежде всего на платоновском и оригеновском представлении о предсуществовании душ и первоначально чисто идеальном, духовном состоянии человека, оно имело мало последователей среди христианских богословов. Но, в отличие от платонизма, Викторин признает, что наша душа не единосушна, но лишь подобосушна Богу. Он довольно точно истолковывает понятие сотворения человека по образу Божию и отличает его от понятия сотворения по подобию Божию. Кроме того, небезынтересно и мнение Викторина о подвижном, динамическом статусе человека в иерархии тварного бытия, в результате чего для человека открывается перспектива одухотворения. Платоновский дуализм души и тела частично снимается учением Викторина о творении тела человека по образу духовной плоти Христа, каковым должно стать каждое тело в эсхатологической перспективе.

В *сотериологии* и *христологии* Викторину удалось довольно удачно соединить принципы платоновской философии и христианского вероучения. Так, Викторин убедительно обосновал *единство лица* Спасителя (Иисус = Логос), а также совершенство и полноту *двух Его природ*. Кроме того, своим учением о *всеобщности* человеческой природы Христа Викторин доказывает всеобщность совершенного Христом спасения. Викторин развивал глубоко мистическое учение о Церкви как *Теле Христовом*, связанном воедино неразрывным союзом любви. При этом Викторин проводил различие между вышней, небесной Церковью, имеющей свою сущность от вечных сущностей, и Церковью земной, имеющей свою иерархию таинств и служений; причем обе Церкви соединяются воедино Христом. Наконец, для последующей западной богословской традиции весьма важно, что Викторин, основываясь на богословии апостола Павла, пришел к заключению, что частное спасение совершается не по делам, а лишь по вере во Христа, и что оно не зависит от каких-либо человеческих заслуг, кроме заслуги веры. Однако Викторин пошел еще дальше в развитии неумолимой логики благодати и превосхитил учение позднего Августина о том, что и сама вера, и желание спасения, и добрые дела — все это является даром Божиим, и все это производит в человеке Сам Бог.

5. В результате нашего исследования влияния, которое Викторин оказал на последующую философскую и богословскую традицию, мы пришли к следующим выводам. Прежде всего мы установили, что Викторин действительно предвосхитил многие важнейшие положения философско-богословского учения *Августина*, такие как первичность веры по отношению к разуму, самопознание души как ступени к богопознанию, тождество в Боге сущности и свойств, «психологическая теория» Св. Троицы, «двойное исхождение» Святого Духа, представление о Святом Духе как «связи» между Отцом и Сыном, учение о двух Церквях (или двух частях единой Церкви), о Божественной благодати и предопределении и др. Доказав ранее<sup>2</sup>, что источником многих из этих положений был неоплатонизм (главным образом, учение Плотина), мы тем самым обосновали прямую преемственность между Плотиним, Викторином и Августином. Мы также показали, что влияние Викторина на Августина в указанных нами вопросах было самым прямым и непосредственным. В то же время следует признать, что христианский платонизм Августина имеет и серьезные отличия от викториновского. Вместе с тем через Августина *опосредованное, скрытое* влияние учения Викторина широко распространилось во всей западной и даже восточной философской и богословской традиции вплоть до средневековой схоластики и даже Нового времени. Помимо Августина в IV веке Викторин оказал определенное влияние на *Амвросия Медиоланского, Амвросиаста, Иеронима* и некоторых других авторов. В конце IV – начале V в. тринитарное учение, весьма похожее на учение Викторина, встречается на Востоке у *Синезия Киренского*, однако здесь наблюдается лишь типологическое сходство между тринитарным учением Синезия и Викторина, обусловленное общими неоплатоническими источниками обоих авторов. В начале V века трактаты Викторина против ариан были известны в Испании. На Востоке в конце V – начале VI века многие положения философско-богословского учения Викторина встречаются у *Псевдо-Дионисия*. Однако здесь, как и в случае с Синезием, мы можем говорить лишь о типологическом сходстве отдельных положений учения Псевдо-Дионисия и Викторина. На Западе в VI веке переводы и трактаты Викторина по логике, грамматике и риторике послужили основой для трудов *Кассиодора* и особенно

---

<sup>2</sup> См. выше в главах III и IV.

*Бозэция*, через посредство которого это влияние косвенно распространилось и на Средние века. В VII веке логические трактаты Викторина привлекли внимание *Исидора Севильского*. На Востоке в VII веке наблюдается определенное сходство между тринитарным учением *преп. Максима Исповедника* и Викторина, объясняющееся или его знакомством с учением Августина, или, что более вероятно, знакомством с неоплатонизмом (непосредственно или через посредство Псевдо-Дионисия). На Западе в каролингскую эпоху, в конце VIII – начале IX века возобновился интерес к богословским сочинениям Викторина, которые хорошо знали и которыми активно пользовались *Алкуин*, *Гинкмар Реймский* и *Иоанн Скот Эриугена*. В философско-богословской системе последнего встречаются многие основополагающие идеи, характерные для Викторина, источником многих из которых скорее всего были греческие богословы (Ориген, св. Василий Великий, Григорий Назианзин, Григорий Нисский, Псевдо-Дионисий, преп. Максим Исповедник) и Августин. Лишь отдельные элементы учения Эриугены могли быть заимствованы непосредственно у Викторина. В Средние века на Западе мы лишь изредка встречаемся с *прямым* влиянием логических и богословских сочинений Викторина (в частности, в школе *Александра Гэльского*) и повсеместно сталкиваемся с тем *скрытым* влиянием, которое оказали его богословские идеи при посредстве Августина. При этом все основоположения учения как Викторина, так и Августина были не просто усвоены средневековыми богословами, но творчески осмыслены, развиты и переработаны. В XV веке *Николаю Кузанскому* было известно апофатическое богословие Викторина. В Новое время можно говорить лишь о косвенном, скрытом влиянии Викторина на философию и богословие при посредстве того же Августина и средневековых авторов, а также о сходстве, обусловленном общими источниками тех или иных положений учения Викторина и новоевропейских философов и богословов; это, например, учение о спасении «только верой», волюнтаризм, субъективизм, и «метафизика воли», новая концепции личности и Абсолюта как свободно полагающего Самого Себя и др. Можно усмотреть определенное сходство между учением Викторина и немецким идеализмом Фихте, Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра, также учивших о мировой истории как саморазвитии абсолютного Духа. Но скорее всего это обусловлено

не скрытым влиянием Викторина, а простым и весьма далеким типологическим сходством определенных положений учения Викторина и отдельных немецких философов.

6. В заключение хотелось бы еще раз подчеркнуть, что философско-богословское учение Мария Викторина возникло как попытка решения основной задачи его эпохи — усвоения и трансформации античного философского наследия в рамках христианского мировоззрения. Оно представляет собой один из первых в истории западного христианства синтезов античной философии и христианского вероучения, который может быть назван *христианским платонизмом*. Вместе с тем, системе христианского платонизма Мария Викторина присуща определенная внутренняя противоречивость, поскольку в ней философские элементы подчас плохо согласуются с богословскими, и наоборот. Причина этого заключается в слишком сильной зависимости Викторина от платонической философии и недостаточно полном и точном усвоении им христианского вероучения. Это частично объясняется тем обстоятельством, что обращение Викторина в христианство произошло уже в преклонном возрасте, когда ему было трудно, с одной стороны, в должной мере переосмыслить свои философские взгляды, а с другой стороны, проникнуть во все тонкости христианского вероучения. В этом смысле ситуация Викторина отчасти напоминает ситуацию Оригена, в системе которого философские элементы также подчас вступают в противоречие с элементами богословскими. Вместе с тем в том же IV столетии на Востоке в лице Великих Каппадокийцев и на Западе в лице Августина мы находим более последовательный и менее противоречивый вариант такого синтеза античной философии и христианского богословия. Но нельзя не признать, что и тот вариант христианского платонизма, который мы встречаем у Викторина, обогатил христианское богословие новыми глубокими метафизическими идеями и интуициями, позволил по-новому подойти к решению многих богословских проблем, открыл новые перспективы для развития европейской философии. И хотя нужны были многие столетия, чтобы философско-богословские идеи Викторина были должным образом восприняты и усвоены, у истоков как средневековой схоластики, так и новоевропейского идеализма можно смело поставить и нашего скромного римского ритора.

# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

## I. Марий Викторин

Adv. Ar.	Adversus Arium
Candid.	Candidi Ariani Liber de generatione Divina
Com. Eph.	Commentarii in Epistulam Pauli ad Ephesios
Com. Galat.	Commentarii in Epistulam Pauli ad Galatas
Com. Philip.	Commentarii in Epistulam Pauli ad Philippenses
De gen.	Liber de generatione Divini Verbi
De hom. recip.	De homoousio recipiendo
Hymn.	Hymni de Trinitate
In Cicer. Rhet.	Explanationes in Ciceronis Rhetoricam

## II. Другие авторы

### *Августин*

Ad Simpl.	De diversis quaestionibus ad Simplicianum
Confess.	Confessiones
Contra Academ.	Contra Academicos
Contra duas epist. Pelag.	Contra duas epistulas Pelagianorum
De bapt.	De baptismo contra donatistas
De civ. Dei	De civitate Dei
De corrept. et grat.	De correptione et gratia
De divers. quaest.	De diversis quaestionibus octoginta tribus
De doct. christ.	De doctrina christiana
De don. persev.	De dono perseverantiae
De fid. et symb.	De fide et symbolo
De gratia Chr.	De gratia Christi et de peccato originali
De gratia et lib. arb.	De gratia et libero arbitrio
De lib. arb.	De libero arbitrio
De mor. Eccl.	De moribus Ecclesiae catholicae et Manichaeorum
De ord.	De ordine
De peccat. merit.	De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum
De praed. sanct.	De praedestinatione sanctorum
De quant. anim.	De quantitate animae
De sp. et lit.	De spiritu et littera
De Trinit.	De Trinitate
De ver. rel.	De vera religione
De vit. beat.	De vita beata
Enarr. in Ps.	Enarrationes in Psalmos



Enchirid.	Enchiridion de fide, spe et caritate
Ep.	Epistolae
Exp. Rom.	Expositio quarumdam propositionum ex epistula ad Romanos
In Joann.	Tractatus in Joannis Euangelium
Soliloq.	Soliloquia
<i>Александр Гэльский</i>	
Glossa in Sent.	Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi
Sum. theol.	Summa theologica
<i>Алкиной (или Альбин)</i>	
Epit.	Epitome
<i>Алкуин</i>	
Adversus Elipand.	Adversus Elipandum
De fide Trinit.	De fide sanctae et individuae Trinitatis
<i>Альберт Великий</i>	
Com. in Sent.	Commentarium magnum in Libri Sententiarum Petri Lombardi
<i>Амвросиаст (Пс.-Амвросий)</i>	
Com. Philip.	Commentaria in Epistolam ad Philippenses
Com. Rom.	Commentaria in Epistolam ad Romanos
<i>Амвросий Медиоланский</i>	
Apol. David	De Apologia David
De fide	De fide
De incarn.	De incarnationis dominicae sacramento
De Isaac	De Isaac vel anima
De Jacob.	De Jacob et vita beata
De paenit.	De paenitentia
De Sp. St.	De Spiritu Sancto
Exhort. virg.	Exhortatio virginitatis
Exp. Luc.	Expositio Euangelii secundum Lucam
Hex.	Hexaemeron
<i>Апулей</i>	
De deo Socr.	De deo Socratis
De Plat.	De Platone et ejus dogmate
<i>Аристотель</i>	
Metaph.	Metaphysica
Phys.	Physica
De caelo	De caelo

<i>Афанасий Александрийский</i>	
Ad Serap.	Epistulae quattor ad Serapionem
Contra Arian.	Orationes tres contra Arianos
Contra Gent.	Contra Gentes
De incarn.	De incarnatione Verbi
De synod.	De synodis Arimini et Seleuciaie
Omnia Mihi trad.	In illud: Omnia Mihi tradita
Tomus	Tomus ad Antiochenos
<i>Афинагор</i>	
Supplic.	Supplicatio pro Christianis
<i>Бонаventura</i>	
Com. in Sent.	Commentarii in quattor libros Sententiarum Petri Lombardi
<i>Бозций</i>	
Contr. Eutychn. et Nestor.	Contra Eutychen et Nestorium
De fide cathol.	De fide catholica
De praedic. trium person.	De praedicatione trium personarum
De Trinit.	De Trinitate
Com. in Porph.	Commentaria in Porphyrium
Dial. in Porph.	Dialogi in Porphyrium
In Top. Cic.	Commentaria in Topica Ciceronis
Quomodo substant.	Quomodo substantiae bonae sint
<i>Василий Великий</i>	
Adv. Eun.	Adversus Eunomium
De Sp. St.	De Spiritu Sancto
Ep.	Epistolae
Hex.	Homiliae in Hexaemeron
Hom.	Homiliae
<i>Герметический корпус</i>	
Corp. Herm.	Corpus Hermeticum
<i>Гинкмар Реймский</i>	
De un. et non trin. Deit.	De una et non trina Deitate
<i>Григорий Богослов</i>	
Or.	Orationes
Ep.	Epistolae
<i>Григорий Нисский</i>	
Ad Abl.	Ad Ablabium
Adv. Apoll.	Antirrheticus adversus Apollinarium
Ad Graec.	Ad Graecos ex communibus notionibus
Ad Theoph.	Ad Theophilum adversus Apollinaristas

C. Eun. De dif. essen. et hyp. De opif. hom.	Contra Eunomium Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos De opificio hominis
<i>Григорий Эльвирский</i> De fide	De fide orthodoxa contra Arianos
<i>Дамаский</i> De princ.	<i>Дамаский</i> De principiis
<i>Диоген Лаэртций</i> Vitae philos.	Vitae philosophorum
<i>Иероним</i> Apol. adv. Ruf. Com. Ezech. Com. Galat. De vir. ill.	Apologia adversus libros Rufini Commentaria in Ezechielem Commentaria in Epistolam ad Galatas De viris illustribus
<i>Иларий Пиктавийский</i> De synod. De Trinit. Tr. Ps. Com. Matth.	De synodis seu fide orientalium De Trinitate Tractatus super Psalmos Commentarius in Matthaeum
<i>Иоанн Дамаскин</i> Exp. fidei	Expositio fidei
<i>Иоанн Скот Эриугена</i> De div. nat.	De divisione naturae
<i>Иринеи Лионский</i> Adv. haer.	Adversus haereses
<i>Исидор Севильский</i> Ethymol.	Ethymologiae
<i>Кассиодор</i> De anima De art. et disc. lib. lit. In Psalm.	De anima De artibus et disciplinis liberalium litterarum Expositio in Psalterium
<i>Кирилл Александрийский</i> Contra Julian.	Contra Julianum
<i>Климент Александрийский</i> Protrept. Strom.	Protrepticus Stromata

<i>Лактанций</i> Div. inst.	Divinae institutiones
<i>Максим Исповедник</i> Amb. ad Joann. Cap. char. Cap. theol. Mystag. Orat. Dom. Quaest. ad Thalas.	Ambigua ad Joannem Capita de charitate Capita theologial et oeconomica Mystagogia Orationis Dominicae expositio Quaestiones ad Thalassium
<i>Марциан Капелла</i> De nuptiis	De nuptiis Philologiae et Mercurii
<i>Минуций Феликс</i> Octav.	Octavius
<i>Новациан</i> De Trinit.	De Trinitate
<i>Нумений</i> Fragm.	Fragmenta
<i>Ориген</i> Com. Jn. Com. Rom. C. Cels. De princ. Hom. Gen.	Commentarii in Euangelium Joannis Commentarii in Epistulam ad Romanos Contra Celsum De principiis Homiliae in Genesim
<i>Орозий</i> Com. ad August.	Commonitorium ad Augustinum
<i>Парменид</i> Fragm.	Fragmenta
<i>Платон</i> Epinom. Leg. Parm. Phaedr. Phileb. Protag. Resp. Sophist. Tim.	Epinomis Leges Parmenides Phaedrus Philebus Protagoras Respublica Sophistes Timaeus
<i>Плотин</i> Enn.	Enneadae

<i>Плутарх</i> De defect. De fac.	De defectu oraculorum De facie et orbe lunae
<i>Порфирий</i> Com. in Parm. Hist. phil. Sent.	In Platonis Parmenidem Commentaria Historia philosophiae Sententiae ad intelligibilia ducentes
<i>Прокл</i> Com. in Parm. Com. in Tim. Elem. theol.	In Platonis Parmenidem Commentaria In Platonis Timaeum Commentaria Elementa theologica
<i>Псевдо-Дионисий</i> (или <i>Corpus Areopagiticum</i> ) CH DN EH MT	De caelesti hierarchia De divinis nominibus De ecclesiastica hierarchia De mystica theologia
<i>Синезий</i> Hymn.	Hymni
<i>Татиан</i> Or. ad Gr.	Oratio ad Graecos
<i>Тертуллиан</i> Adv. Herm. Adv. Marc. Adv. Prax. Apol. De resurr. carn.	Adversus Hermogenem Adversus Marcionem Adversus Praxeum Apologeticum De resurrectione carnis
<i>Фебадий Агенский</i> Contra Arian.	Contra Arianos
<i>Феофил Антиохийский</i> Ad Autol.	Ad Autolyicum
<i>Филон Александрийский</i> De gigant.	De gigantibus
<i>Филосторгий</i> Eccl. Hist.	Ecclesiastica Historia
<i>Халдейские оракулы</i> Orac. Chald.	Oracula Chaldaica

Эмпедокл Fr.	Fragmenta
Ямвлих De myst.	De mysteriis

### III. Справочные издания и патрологические серии

PL	Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. Accurante <i>J.-P. Migne</i> . Paris, 1844–1864.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vindobonae, 1866–.
SC	Sources Chrétiennes. Paris, 1942–.
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina. Brepols, 1954–.
CCSG	Corpus Christianorum. Series Graeca. Brepols, 1977–.
CPL	Clavis Patrum Latinorum / Ed. <i>E. Dekkers</i> . Brepols, 1961.
CPG	Clavis Patrum Graecorum / Ed. <i>M. Geerard</i> . Brepols, 1974–1998. Vol. 1-5.
DTC	Dictionnaire de théologie catholique. T. I-XV. Paris, 1903–1950.

## ИМЕННОЙ И ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ\*

### А.

Абеляр 203.

Абсолют 31, 32, 40, 73, 205, 216.

Абрамовски Л. 46.

Август 55.

Августин 10, 12, 16, **18-22**, 24, 25, **27-29**, **31-32**, 36, 38, **41-42**, 47, 49, 50-54, 58, 80, 87 (прим. 2), 99 (прим. 69), 103 (прим. 91), 117 (прим. 191), 124, 127, 131 (прим. 268), 152 (прим. 387), 163 (прим. 470), 164-167, **172-188**, 195-197, 200, 202-204, 211, 213-217.

августинизм 204.

ад 161 (прим. 446).

Адам 144 (прим. 341), 146, 149 (прим. 372), 187.

Адо П. 15, 18-19, 24, **33-43**, 45, 50, 56 (прим. 39), 57 (прим. 44), 59 (прим. 63), 73 (прим. 15), 74-75, **98** (прим. 64), 120, 122 (прим. 217), 127 (прим. 245), 129 (прим. 253), 165 (прим. 485), 174, 187.

Акилла (Аквила) 130 (прим. 265).

аксиома 71.

акт (см. также 'действие', 'деятельность', 'действительность', лат. *actus*, *actio*, греч. ἐνέργεια) 21, 39, 62, 65, 74, 76, **104-108**, 109 (прим. 128), 112, 122, 130, 197.

акциденция (также 'привходящее свойство', лат. *accidens*) 123, 176-177.

Александр Александрийский 81 (прим. 83), 110 (прим. 138).

Александр Гэльский 12, **202**.

Алкиной (Альбин) **71-72**, 104, 142 (прим. 331).

Алкуин 10, 12, **198-199**, 216.

аллегория (аллегорический метод толкования) 68, 154.

---

\* В данном указателе полужирным шрифтом выделены те страницы, на которых *специально* рассматриваются или обсуждаются те или иные авторы или понятия. В случае, если имя автора или понятие входит только в название какого-либо сочинения, они не включаются в указатель. Если имя автора или понятие встречается и в основном тексте книги, и в примечаниях, то приводится только номер страницы, на которой они встречаются; если же имя автора или понятие встречается только в примечаниях, то указывается и номер страницы, и номер примечания (прим.).

- Альберт Великий 202-203.  
Альбрехт М. фон 10.  
Амвросиаст (Псевдо-Амвросий) 67 (прим. 90), 80, **188**, 215.  
Амвросий Медиоланский 10, 12, 14, 36, 67 (прим. 90), 80, 152 (прим. 387), 173, **173-174**, 197, 215.  
аналогия 26, 32, 70, 100, 103, 104 (прим. 92), 181.  
анафематизм 62, 77, 83-84.  
ангелы 53, 128, 134-135, 139, **141-142**, 145, 148, 181, 194.  
Анкирский собор (368 г.) 78, 83.  
аномеи 59 (прим. 64).  
Анри П. **25-27**, 33, 45, 59 (прим. 63), 72, 174.  
Ансельм Кентерберийский 203-204.  
Антиохийский собор (341 г.) 78, 209.  
антропология 103, 143, **144-155**, 164.  
антропологическая аналогия (см. 'аналогия').  
апологеты христианские 12, 37, 99, 143.  
апофатическое богословие (греч. *θεολογία ἀποφατική*) 34, 40, 60 (прим. 65), 79, 92 (прим. 41), **93, 95-96**, 125, 190, 200, 204, 212, 216.  
апофатический метод (см. 'апофатическое богословие').  
Апулей **71-72**, 142 (прим. 331).  
Ареопагит (см. 'Псевдо-Дионисий').  
ариане 9, 15, 60 (прим. 65), 61-62, 65, 78, 84, 112, 210.  
арианские споры 42, 59.  
арианство 20, 26, 54, 59, 61, 210.  
Ариминский собор (359 г.) 64, 66.  
Аристотель 12, 14, 27, 56-57, **70**, 104-105, 137 (прим. 299), 208.  
аристотелизм 41, **70-71**, 208.  
Арий 61, 78.  
Арриан 60 (прим. 65).  
архангелы (см. 'ангелы').  
Асмоний (см. 'Афтоний').  
атрибут 27, 124.  
Афанасий Александрийский (Великий) 12, 19, 64, **81-82**, 109 (прим. 130), 112, 113 (прим. 166), 119, 131 (прим. 268), 135 (прим. 289), 146, 174, **209-210**.  
Афинагор 99 (прим. 66).  
Афтоний Элий Фест 55.  
Аэтий 59, 60 (прим. 65).



**Б.**

Беда Достопочтенный 199.

Бёме 144.

Бениц Э. 20-25, 27-28, 31, 33, 72, 79, 174.

Бергсон 27, 49.

Бернард Клервоский 203.

бестелесность 71, 80.

бестелесное 110 (прим. 137), 134, 194.

бесформенное 22, 71, 92, 96, 106, 190, 193.

благодать (лат. *gratia*) 16, 48, 53, 68, 88, 164-167, 174, 182-187, 204, 211, 214-215.

блаженство (лат. *beatitudo*) 94, 99, 169.

Бог (лат. *Deus*, греч. *Θεός*) 13, 15-17, 21-23, 25-27, 29-32, 34-37, 41, 44, 53, 60, 62-64, 71, 73-75, 79-80, 82-94, 95-127, 128-133, 135, 136 (прим. 294), 138-141, 143-149, 152-162, 165-170, 173, 175-179, 181, 183-186, 189-198, 200-201, 203, 208, 210-215.

боги 52.

богоявление (см. также 'явление') 51, 66, 67, 155, 157-158.

богопознание (лат. *cognitio de Deo, agnitio Dei*) 87-95, 203, 211, 215.

богословие (греч. *θεολογία*) 9-10, 13, 16-17, 21, 26, 29, 34, 37-42, 48, 59, 64, 66, 68, 75, 77, 79-80, 84, 86, 93, 95 (прим. 56), 98 (прим. 64), 112, 122 (прим. 223), 123, 126-127, 164, 171-172, 190, 195-196, 200, 203-204, 207, 209-210, 212-214, 216-217.

Божество, Божественность (лат. *divinitas*, греч. *θεότης*) 61, 90, 91, 122 (прим. 217), 128, 138, 139, 158, 191, 199, 211, 213.

Бонавентура 202-203.

Бозий 10, 57, 195, 199.

Брюс Ф. 46.

бытие (лат. *esse*, греч. *εἶναι*) 15, 17-18, 23, 25-27, 30-35, 37, 39-40, 42, 62, 64-65, 71-74, 76, 86, 97 (прим. 63), 98-109, 111, 118, 120-124, 126, 129, 130, 135, 137-139, 153, 169, 177-180, 192, 196-197, 201, 205, 208, 210, 212-213.

бытийность (лат. *existentialitas, essentitas*, греч. *ὄντότης*) 101 (прим. 74), 120, 133.

**В.**

Валент, арианский епископ 66.

Вандерягт А. 46.

вазилиане (см. также 'омиусиане') 62, 84, 210.

- Василий Анкирский 12, 59 (прим. 64), 62, **82-84, 210**.  
Василий Великий 119 (прим. 201), 122 (прим. 223), 123 (прим. 229), 131 (прим. 268), 135 (прим. 289), 174, 197, 216.  
Вёлкер Й. 47.  
вера (лат. *fides*, греч. *πίστις*) 16-18, 43, 48, 53, 79, 85, **90-91, 94, 163, 165-166, 171, 174, 176, 183-185, 198, 200, 203-204, 211, 214-216**.  
вероучение христианское (лат. *confessio*) 9, 13, 17, 30, 37, 64, 86, **89, 116, 129, 144, 170-172, 187, 210, 211, 214, 217**.  
Ветхий Завет 76, 209.  
вечность (лат. *aeternitas, sempiternitas*) 13, 15, 42, 86, 88-89, 104, 110, 114, 124, 130, 132, 134-135, 141, 145, 151, 160, 164, 170, 177-178, 213-214.  
Вишмайер В. 46.  
возвращение (лат. *regressus*, греч. *ἐπιστροφή*) 16, 35-36, 39, 41, 43, 66, 76, 85, **100-103, 115, 117, 126, 128, 155, 161, 170, 200, 208, 212**.  
возможность (см. 'потенция').  
воля (лат. *voluntas*) 15, **20-24, 41** (прим. 145), 44, 47, 74, 80, 84, 100 (прим. 71), **111-112, 118, 124** (прим. 232), 125, **131, 158, 164-166, 177-183, 184-185, 187, 192, 202, 205, 214**.  
волюнтаризм 21-24, 216.  
воплощение (см. также 'боговоплощение') 63, 71, 79, 128, 151, 153-155, 157 (прим. 412), 159, 211.  
воскресение (лат. *resurrectio, reviviscentia*) 148, 155, **161, 168**.  
восхождение (также 'вознесение', лат. *ascensio*) **116, 128, 156, 161, 170**.  
время (лат. *tempus*) 56, 70, 74, 80, 110, 114, 129, 137, 154, 167.  
вселенная (лат. *universum*) 74, 88, 129, **135, 141** (прим. 320), 156, 197.  
всеобщая душа (лат. *anima universalis*, см. также 'мировая душа') **140-141, 144, 149, 154, 159, 161**.  
«всеобщее восстановление» 49, 128, 162, **167-168**.  
Вульгата 188-189.  
вышебытийность 73, 80, **95-97, 98** (прим. 65), 212.

## Г.

- Гайгер Г. **16-18, 19, 72, 74**.  
Гарнак А. фон 18, 174.  
Гегель 43, 119, 205, 216.  
«Герметический корпус» 92 (прим. 42).  
Гильберт Порретанский 203.  
Гинкмар Реймский **199, 216**.

гипостазирование (также 'ипостазирование') 17, 21, 23, 35, **109**, 115, 118.  
гносеология 87, 89, 94, 211.  
гностики 129, 138 (прим. 302), 150 (прим. 373), 151 (прим. 377).  
Годфруа Ж. 60 (прим. 65).  
Гонорий Отенский 203-204.  
Гор С. **14-16**, 29, 72, 174.  
Гораций 55.  
Гори Ф. 46, 67 (прим. 89).  
Господь 53, 67, 89, 158, 160, 174.  
грех (лат. *peccatum*) 17, 56, 94, **149-154**, 160-161, 167, 170, 185-187.  
грехопадение 49, 71, 78, **149-154**, 164, 170, 181, 200, 211.  
грешники 169, 183, 185.  
Григорий Богослов (Назианзин) 28 (прим. 79), 159 (прим. 433), 200, 216.  
Григорий Великий (Двоеслов) 199.  
Григорий Нисский 123 (прим. 223), 131 (прим. 268), 145 (прим. 343), 159 (прим. 433), 200, 216.  
Григорий Палама 125 (прим. 242).  
Григорий Эльвирский **85-86**, 210.  
Гуго из Хонау 203.  
Гуго Сен-Викторский 203.

## Д.

Дамаский 12, 39, 100 (прим. 72), 101 (прим. 79).  
движение (лат. *motus, motio*, греч. *κίνησις*) **15**, 26, 34-36, 40-41, 43, 62, 65, 70-71, 75-76, 84, 97 (прим. 63), 99, 100 (прим. 71), 102, **104-108**, 109 (прим. 128), **111-116**, 120, 122 (прим. 217), 124, 126, **128-130**, 134, 138, 141-142, 147, 154-155, 179, 196-198, 201, 208, 210, 212-213.  
действие (также 'деятельность', 'действительность', лат. *actus, actio, operatio*, греч. *ἐνέργεια*) 21, 34, 37, 39-40, 62-63, 65, 70, 73-74, 76, 83, 90-91, 101, **106-108**, 111-113, 122, 124-127, 130-132, 137, 139, 142, 147, 157, 159, 162, 165-166, 184, 197, 202 (прим. 205), 208, 210, 212.  
действительность (см. 'действие').  
Декарт 103 (прим. 91).  
демоны 16, 53, 72-73, 80 (прим. 60), **142-143**, 148, 208, 211.  
деятельность (см. 'действие').  
диавол **1430-144**, 151-152, 160, 170, 182.  
диада 35, 100, 104, 114, 126, 212.

- диалектика 23-24, 41, 57, 119, 127, 199.  
«диалектическое арианство» 59.  
Диоген Лаэртский 87 (прим. 4).  
Дионисий Ареопагит (см. 'Псевдо-Дионисий').  
добро 182-185, 187, 214.  
добродетель 136, 157, 164, 166, 183.  
догмат 24, 26-27, 36, 40, 96, 175-176, 196.  
догматика 14, 22.  
домостроительство (см. 'икономия').  
дуализм 144, 154-155, 214.  
Дунс Скот 136 (прим. 294), 203.  
дух (лат. *spiritus*, греч. πνεῦμα) 30, 73, 79, 136, 139, 142-143, 147-148, 150, 153, 158-159, 168, 178, 182-183, 208.  
Дух Святой / Божий (лат. *Spiritus Sanctus*) 16-17, 21-24, 29, 35, 44, 61, 63, 65, 74, 78, 82, 88-91, 97-98, 100, 110, 113, **114-118**, 119, 121-123, 126-128, 129, 130-131, 140 (прим. 309, 313), 147, 148 (прим. 360), 153, **155-157**, 159, **161-162**, 163, 165 (прим. 485), 168, 173, 177, 179, **180-181**, 190-191, 196-197, 199, 201, 203, 205, 212-213, 215-216.  
душа (лат. *anima*) 16-17, 22, 30-32, 36, 41-42, 49, 52, 56, 58, 63, 71, 73, 79-80, 82, **87-91**, **93-94**, **103-104**, 107, 128, **134-137**, 139-141, 143, **144-148**, 149-155, 157-159, 161-164, 167-168, 174, 176-178, 187, 194, 208, 211-212, 214.

## Е.

- Евангелие 52 (прим. 20), 61, 76, 80, 209.  
Евномий 59, 60 (прим. 65).  
Евсевий Никомидийский 61.  
Евстафий Севастийский 59 (прим. 64).  
единичное 133 (прим. 284), 140, 179.  
Единое (лат. *unit*, греч. ἓν) 17, **22-24**, 26, 30-32, 34, 37, **39**, 73-76, 94 (прим. 50), 95 (прим. 56), **96-99**, 100 (прим. 71), 102, 105, 108, 110, 114-115, 116 (прим. 184), **117-119**, 124 (прим. 232), 126, 129 (прим. 258), 189, 191, 208, 213.  
единосущие, единосущный (лат. *consubstantialis*, греч. ὁμοούσιος) 22-23, 41 (прим. 145), 62, 77, 106, 108, **112-114**, 121, 173, 209, 213.  
единство (лат. *unitas*, греч. ἕνωσις) 32, 39, 67, 71, 97 (прим. 63), 99, 104, 109, **119-123**, 126, 150, **156**, 159, 170, 177-179, 191-192, 194, 212.

**Ж.**

жизнь (лат. *vita*, греч. ζωή) 16-18, 21, 23, 25-27, 31-32, 35-37, 39, 41-44, 65, 71-73, 75-76, 84, 89, 93, **97-103**, 104 (прим. 92), 105-108, 109 (прим. 128), 115-116, 118-126, 128-130, **133-135**, 136, 138, 141-142, 146, 149, 150, 155, 158-162, 169, 173, 177-180, 187, 192, 193, 196-197, 201, 208, 210, 212-213.

жизненность (лат. *vitalitas*, греч. ζωότης) 101 (прим. 74), 133.

**З.**

зло (лат. *malum, malitia*) 137, 138 (прим. 302), 139, 144, 150 (прим. 373), 151, 153, 154 (прим. 393), 168, 193.

знание (также 'познание', лат. *scientia, intelligentia*, греч. γνώσις) 17-18, 25, 31-32, 71, 74, 79, 85, **87-95**, 107, 116, 124-125, 133 (прим. 283), 136-137, 149, **152-154**, 159, **161-162**, 176-177, 181, 183, 193-194, 201, 211-212.

**И.**

идеи (лат. *ideae*, греч. ἰδέαι) 71, 129 (прим. 258), **133-134**, 136, 141 (прим. 324), **192-193**, 200, 213.

иерархия бытия (лат. и греч. *ordo τῶν ὄντων*) 31, **135-138**, 139, 148, 155, **193-194**, 214.

Иероним 50-54, 61 (прим. 67), 67 (прим. 89), 79, 80, **188-189**, 215

Иисус Христос 16, 29, 36, 42-43, 53, 66-68, 79, 82, 86, 89, 91, 93, 121, 123, 128-129, 135, 145-146, 148, 153, **155-162**, 163-166, 168-171, 174, 183, 185, 198, 214.

икономия (греч. οἰκονομία 'домостроительство') 13, 27, 36, 44, 65, 127-128, 131 (прим. 268), 138, 145, 180, 212-213.

Иларий Пиктавийский 12, 49, 80, 83, **85-86**, 112 (прим. 152), 159 (прим. 432-433), 163 (прим. 460-461), 167-168, 174-175, 210.

импликация (фр. *implication*) 35, 63, 71, **120-121**, 179, 192, 210.

индивид 126, 133 (прим. 284).

индукция 70.

интеллект (см. 'ум').

Иоанн Дамаскин 98 (прим. 57), 121 (прим. 214).

ипостазирование (см. 'гипостазирование').

ипостась (греч. ὑπόστασις) 16-17, 21, 23-24, 30-32, 34-35, 74, 76, 80, 82, 84, 86, 97-99, 104, 108-111, 116, **119-123**, 126-130, 133 (прим. 283), 134, 140, 156, 162, 170, 191-192, 212-213.

Ириней Лионский 15, 49, **78-79**, 146 (прим. 351), 167 (прим. 497).

Исидор Севильский 12, 56-57, **196**, 216.

искупление (лат. *redemptio*) 153, **160-161**, 170, 211.

исхождение (лат. *progressus, egressus*, греч. *πρόδος*) 16, 29, 36, 39, 41, 43, 66, 76, 85, 97 (прим. **63**), **100-103**, 106-107, 111, 115, 117, 119, 180, 203, 210, 212, 215.

Иустин Философ 19.

## К.

Кандид Арианин 15, 44, 49, **59-62**, 198-199, 201-202, 207.

Каппадокийцы 59 (прим. 64), 122 (прим. 223), 123 (прим. 229), 126, 159 (прим. 433), 171, 211, 217.

Кассиодор 10, 12, 20, 43, 56-58, **195-196**, 199, 215.

категории 56-57, **70**, 100-101, 195, 208.

качество (лат. *qualitas*) 34-35, 70, 83, 109, 122 (прим. 217), 124, 130, 137, 140, 143 (прим. 331), 146, 157 (прим. 415), 159.

Киприан Карфагенский 175.

Кирилл Александрийский 28 (прим. 79), 92 (прим. 41).

Кларк М. Т. 45.

Климент Александрийский 12, 19, **79**, 90, 98 (прим. 65), 209.

количество (лат. *quantitas*) 70, 122 (прим. 217).

Колиш М. 46.

космология 35, 79, 80 (прим. 60), 142, 192, 209.

Коффман Г. 14.

Кох Г. 195.

Купер С. 47.

## Л.

Лактанций 92 (прим. 41), 175.

Ларше Ж.-К. 197 (прим. 176).

Лев Великий 199.

Либерий папа 61.

лицо (лат. *persona*, также 'личность') 17, 21-22, 27, 42, 122 (прим. 223), 123, 126, 156, 177, 179-180, 205, 214, 216.

Логос Божий (также 'Слово Божие', греч. *Λόγος*) 16-18, 29, 30, 32, 53-54, 60, 63, 65, 78-80, 82-84, 93, 100 (прим. 71), 105-106, 109 (прим. 128), **110-112**, **116-117**, 123, **128-130**, 131 (прим. 269), **132-135**, 139, 140 (прим. 313), 141, 146-148, 149-150, 154-161, 165 (прим. 485), 169-170, 173, 175, 213-214.

логосы (греч. *λόγοι*) 109, 128 (прим. 248), **133-134**, 136, 142 (прим. 331), 147, 159, 192, 194.

Лосев А. Ф. 47.

Лосский В. Н. 93 (прим. 44), 98 (прим. 64).

Лохер А. 44-45, 46, 59 (прим. 63), 60 (прим. 66), 67 (прим. 89).

любовь (лат. *amor*, *caritas*, *dilectio*) 93-94, 156, 165, 178, 181, 201, 203.

Лютер 165, 204.

## М.

Маи А. 44.

Максим Исповедник 10, 49, 97 (прим. 63), 99 (прим. 69), 125 (прим. 242), 126 (прим. 244), 156 (прим. 393), 196-198, 200-202, 216.

Маллий Феодор 36, 173, 175 (прим. 19).

Манчестер П. 46.

Маркелл Анкирский 65 (прим. 82), 78, 82-83.

маркеллиане 62.

Марциан Капелла 56, 58, 195.

материя (лат. *materia*, греч. *ὑλη*) 16, 17, 70-73, 88, 93, 105, 133 (прим. 284), 134-138, 140, 141-144, 147, 148, 150-152, 155, 160, 193, 208, 210, 211.

место (лат. *locus*) 70, 107.

метафизика 20-21, 27, 43, 64, 70, 72, 174, 205, 210, 216.

Минуций Феликс 99 (прим. 66).

Минь Ж.-П. 44, 59 (прим. 63), 67 (прим. 89).

мировая душа (см. также 'всеобщая душа') 31, 49, 71, 73, 80 (прим. 60), 97 (прим. 63), 126, 128-129, 133-134, 136-137, 139-141, 143-144, 149 (прим. 372), 150, 208, 211, 213.

мистический 16, 86, 92 (прим. 42), 163, 170, 214.

могущество 132, 152, 158.

модализм 82, 125.

модус (лат. *modus*) 201, 202 (прим. 205).

монада (лат. *unitas*, греч. *μονάς*) 41, 96, 101 (прим. 79).

Монсо П. 20, 51, 72.

мышление (лат. *intelligentia*, греч. *νόησις*) 17-18, 21, 23-26, 31-32, 35, 37, 39, 41-43, 65-66, 71, 74-76, 84, 88, 92-93, 97-103, 104 (прим. 92), 105-107, 109 (прим. 128), 110, 115-116, 118-124, 126, 128-129, 131-132, 134, 136, 139 (прим. 309), 146, 149, 162, 177-180, 192, 196-197, 201, 208, 210, 212-213.

мысленность (греч. *νοότης*) 101 (прим. 74), 133.

**Н.**

- начало (лат. *principium*) 39, 92, 96, 102, 115, 125, 130, 141, 181, 194, 197.  
 небытие (см. 'не сущее').  
 неведение (также 'незнание', лат. *ignorantia*) 91-92, 93 (прим. 42), 151, 204.  
 неоплатонизм 15-16, 18-20, 22-23, 29, 33, 37, **72-76**, 85, 93, 101, 105, 114-116, 125, 133, 138, 171-172, 195, 197-198, 215-216.  
 Нестерова О. Е. 47 (прим. 180).  
 не сущее (лат. *quae non sunt*, греч.  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ ) 37, 60, 75, **95-96**, 97 (прим. 63), **136-138**, 139, 190, 193, 200-201, 210.  
 нетление (лат. *incorruptio*) 161, 168.  
 Никейский собор 54, 61, 77, 81, 85, 112, 209.  
 Николай Кузанский 10, **204**.  
 нисхождение (лат. *descensio*) 17, 36, 43, 102, 114, 116, 127-128, 134, 138, 150, 155-156, 213.  
 ничто (лат. *nihil*) 60, 112, 132, 139, 145.  
 Новациан **85**, 210.  
 Новый Завет 76, 209.  
 Нумений Апамейский 12, 39, **71-72**, 75, 104-105, 108 (прим. 125), 120, 128 (прим. 248).

**О.**

- обожение (греч.  $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ , см. также 'одухотворение') 170, 195.  
 образ (лат. *imago, forma*) 21, 31, 32, 42, 63, 65, 78, 80-82, 84, 88, 93, **103-104**, **109**, 113, 126, 129, 146 (прим. 351), 148-149, 154-155, 157, 168, 174, 177, 189, 212, 214.  
 одухотворение 36, 73, 79, 86, 128, 155, 159, 162, **167-170**, 214.  
 омии 64-66.  
 омиусиане 9, **61-62**, 64, 83-84, 210.  
 онтология 16, 26, 31-33, 36, 39, 40, 49, 102, 135 (прим. 291), 139.  
 Опат Милевийский 175.  
 Ориген 9, 12, 49, **79-81**, 98 (прим. 65), 100 (прим. 71), 108 (прим. 125), 130 (прим. 265), 133, 145, 146, 149, 151, 153, 154 (прим. 393), 157 (прим. 416), 167, 168 (прим. 506), 169 (прим. 512, 518), 170-171, 190, 200, 209, 216-217.  
 Орозий 12, 190.  
 освобождение (лат. *liberatio*) 88, 155, 159, 160, 165, 167-170.  
 Отец (Бог) 15, 17, 21, 23-25, 32-35, 37, 54, 60-65, 67, 72, 74, 78, 80-85, 89, 91, 97-101, **104-114**, 116-119, 121-125, 127, 129-131, 134-135, 138,



141, 156, 158, 160, 162, 169, 173, 177-181, 189-191, 196, 199, 201, 203, 209-210, 213, 215.

откровение (лат. *revelatio*) 89-90, 91, 95, 97 (прим. 63).

отношение (лат. *relatio, ad aliquid*, см. также 'связь') 41, 61, 63, 70, 212.

очищение (лат. *purgatio*) 30, 73, 79, 94, 130, 159, 161, **169-170**.

## П.

Павел апостол 18, 44, 46, 54, 58, 61, **67-68**, 77, 84, 145, 163-165, 171, 176, 183, 188-189, 207, 209, 211, 214.

Павлин Тирский 61.

Палемон 55.

память (лат. *memoria*) 41 (прим. 145), 178-180.

пананимизм (также 'панпсихизм') 30, 73, 133, 135 (прим. 288), 141.

пантеизм 139.

Парменид 100.

патрипассиане 62.

пелагиане и полупелагиане 185.

Пелагий 189.

Первоначало (см. 'начало').

Первопричина (см. 'причина').

перевоплощения 151.

перихореза (греч. *περιχώρησις*) 121, 126, 213.

Петр Ломбардский 202-203.

Писание Священное (Библия) 13, 20, 27, 30, 52, 61, 64, **76-77**, 86, 89, 94, 98, 142, 154, 167, 173-174, 189, 208-209, 211.

Платон 12, 27, 30, **71**, 87 (прим. 3-4), 88 (прим. 11), 90, 91 (прим. 37), 95 (прим. 55), 97 (прим. 63), 100, 101 (прим. 74), 133, 135 (прим. 289), 138 (прим. 304), 140 (прим. 312, 317), 141 (прим. 319), 142 (прим. 331), 145 (прим. 343), 149 (прим. 369, 371), 152 (прим. 381), 208.

платонизм 9, 11, 13, 18-19, 27, 35, 39, 40-41, 43, 49, 52, **70-76**, 79, 80 (прим. 60), 86, 103, 138-140, 142-145, 148, 152-154, 167, 170-171, 174-175, 187, 204, 208-211, 213-215, 217.

Плотин 12, 16-33, 36, 38-39, 42, 51, 58, **72-74**, 75, 76, 93 (прим. 43), 94 (прим. 50), 95-97, 100 (прим. 71), 101, 102-103, 105, 107, 108 (прим. 125), 110, 112 (прим. 151), 114-116, 118, 120, 122, 124, 128 (прим. 249), 129 (прим. 254, 258), 131 (прим. 269), 133, 135 (прим. 288), 136 (прим. 293), 138 (прим. 302, 304, 306), 139 (прим. 308), 140 (прим. 312), 141 (прим. 320, 323, 324), 142 (прим. 331), 145 (прим. 344), 147 (прим. 356), 148 (прим. 360, 361), 149 (прим. 369, 371), 150 (прим. 372, 373, 374), 151 (прим. 376, 379), 188, 208, 215.

- Плутарх **71-72**, 142 (прим. 331).
- Плюмер Е. 46.
- подобосушие, подобосушный (греч. *ὁμοιοῦσιος*) 61-62, 83-84, 203, 210.
- познание (см. 'знание').
- покой (лат. *quietus*, греч. *στάσις*) 66, 70-71, 75, 97 (прим. 63), 104-107, 108 (прим. 125), 120, 126, 169, 197, 208, 210, 212.
- Порфирий 12, 18, **28-29**, 31, **38-41**, 42, 51, 56, 58, 63, 70, 72, 73 (прим. 15), **74-76**, 101-103, 105, 110 (прим. 137, 140), 111, 112 (прим. 151), 115-116, 120, 190, 195, 208, 212.
- Послания апостола Павла 12, 18, 44, 46-47, 54, 58, 61, **67-68**, **76-77**, 155 (прим. 395), 164, 167, 176, 183, 188-189, 207.
- потенция (также 'возможность', 'способность', 'сила', лат. *potentia*, греч. *δύναμις*) 41, 70, 88, 99, **104-107**, 109, 120, 131-134, 139, 146-147, 169, 210.
- пробывание (лат. *status*, греч. *μονή*, см. также 'покой') 16, 39, 66, 76, **102-103**, 115, 117, 126, 208, 210, 212.
- превалирование (фр. *prédominance*) 35, 63, 71, 120-122, 179, 210.
- 71, **120**, 179, 192, 210.
- Предание Священное 76-77, 86, 208.
- предикабилии (лат. *praedicabilia*) 70, 208.
- предикаты (лат. *praedicamenta, accidentia*) 26, 127, 176, 213.
- предопределение (лат. *praedestinatio*) 16, 167, 182, 186-187, 192, 204, 215.
- предсущее (греч. *πρόον*) 26, 39-41, 60, 76, 95, **98-99**, 123.
- предсуществование души 16, 30, 71, 73, 79, **144-146**, 151, 153, 157 (прим. 416), 208, 211, 214.
- Премудрость Божия (греч. *σοφία*) 35, 63, 76, 78, 80, 84, 100 (прим. 71), 107, 109 (прим. 128), 116, 128, 162, 192, 193, 196, 197, 201, 210.
- пресущественность (греч. *ὑπερούσιος*) 95-96, 125, 190-193, 212.
- природа (лат. *natura*) 56, 80-81, 86, 88, 93, 112-113, 129, 131 (прим. 268), 133 (прим. 283), 134, 135, 138, 141, 144, 146, 148, 152, 156, 158, 159, 161, 168, 170, 177, 178, 182, 185, 194, 200-201, 213, 214.
- причастность (лат. *participatio*) 26, 40, 83, 106, 113, 126, 142 (прим. 331), 152, 182, 191-193, 213.
- причина (лат. *causa*, греч. *αἰτία*) 13, 17, 40, 96, 101, 110, 111, 125 (прим. 242), 141, 183, 192-194, 201.
- произволение (см. 'воля').
- Прокл 12, 19, 39, 101-103, 120, 135 (прим. 291), 195, 197.
- Промысл Божий (также 'Промышление', лат. *providentia*, греч. *πρόνοια*) 13, 194.

проявление (лат. *manifestatio*) 17, 35, 39, 41, 76, 80, 97, 103, 106-107, 109, 111, 125 (прим. 242), 127, 131, 187, 214.

Псевдо-Амвросий (см. 'Амвросиаст').

Псевдо-Дионисий (Дионисий Ареопагит) 12, 15, 49, 92 (прим. 42), 96 (прим. 57), 97 (прим. 63), 101 (прим. 74), 121 (прим. 214), 125 (прим. 242), 142, **190-195**, 197-198, 200-201, 204, 215-216.

Пьемонте Г. 46.

## Р.

различие (лат. *alteritas, distinctio*, греч. *ἑτερότης*) 63, 70-72, 84, 97 (прим. 63), 101 (прим. 74), 108, **119-122**, 129, **133**, 180, 196, 210, 213.

разум (лат. *ratio*, греч. *λόγος*) 13, 16, 100 (прим. 71), 105, 146-147, 150, 176, 192, 194, 200, 203, 215.

религия (лат. *religio*) 13, 89.

риторика 50, 51, 54, 57, 59, 68, 172, 175, 195, 196, 199, 207, 215.

Ришар Сен-Викторский 203.

рождение (лат. *generatio*) 15, 17, 21-24, 29, 35, 39, 41, 42, 62, 65, 74-76, 80-82, 85, 99, 107, **110-112**, 113, 115, 119, 122 (прим. 217), 131, 138, 141, 144, 145, 150 (прим. 373), 151, 152, 155, 156, 162 (прим. 459), **202**.

Розато Д. 29.

Рупп М. 44.

## С.

самопознание 65, 87, 110, 174, 176, 203.

самопорождение (см. 'рождение').

самосознание 15, 23, 73, 85, 103 (прим. 90), 118-119, 126, 177, 212.

свобода 21-23, 44, 47, 118, 119, 149, 151, 154, 164, 182-183, 187, 205, 208, 216.

связь (лат. *copula, copulatio, connexio, communicatio*) 16, 23, 56, 117, 127, 135, 181, 203, 213, 215.

Священное Писание (см. 'Писание Священное').

Сежурнэ П. 29-31, 72.

Селевкийский собор (359 г.) 64, 66.

сила (см. 'потенция').

символ веры 77, 53, 113, 209.

Симонетти М. 46.

Симплициан 36, 52-53, 173, 175.

- Синезий Киренский 12, 15, 28, 29, 38, 41, 67, 128 (прим. 248), **189-190**, 195, 215.
- Сириан 63, 101 (прим. 74), 120.
- Сирмийские соборы (351, 357-359 гг.) 61, 78, 83, 210.
- Слово Божие (см. 'Логос Божий').
- смерть 128, 138, 139, 150-152, 155, 159, 160-161, 169-170.
- совершенство (лат. *perfectio*) 74, 90, 93-94, 104, 117, 129-131, 136, 146, 151, 153, 158, 168, 170, 194, 214.
- сотериология 35, 159-171, 214.
- спасение (лат. *salus*) 13, 17, 36, 53, 89, 91, 93, 94, 127, 138, 155, 158-160, 162, 164-167, 170-171, 174, 184-185, 194, 204, 211, 213, 214, 216.
- способность (см. 'потенция').
- средний платонизм 71-72, 104, 120, 148 (прим. 361), 153 (прим. 392).
- Стефании М. 46.
- стоицизм 34, 40, 70, 127 (прим. 245), 128 (прим. 248), 134 (прим. 284).
- Столяров А. А. 47, 48, 182 (прим. 63).
- субсистенция (лат. *subsistentia*, см. также 'ипостась') 123.
- субстанция (лат. *substantia*, см. также 'сущность', 'ипостась') 39, 40, 42, 109, 126, 133 (прим. 283), 176.
- субъект (лат. *subjectum*) 40, 87, 92, 95, 115, 122, 124, 139 (прим. 309), 213.
- субъективизм 31, 32, 205, 216.
- Суд страшный 169.
- сущее (лат. *ens*, греч. *ὄν*) 21, 26, 32, 37, 39, 40, 56, 60, 70, 73, 75, 76, 85, 95-96, 98, 99, 101 (прим. 77), 103, 105, 115, 120-121, 125, 126, 131, 133, 135, 136, 173, 189, 192-194, 196, 210, 212-213.
- существование (лат. *existentia*, греч. *ὑπαρξις*) 17, 40, 62, 76, 95, 98, 99, 103-107, 109, 116, **123**, 124, 128, 133, 136, 145, 146.
- сущность (лат. *substantia, essentia*, греч. *οὐσία*) 13-15, 17, 21-23, 26-27, 32, 35, 39-41, 62-64, 67, 70, 73, 76, 80-84, 86, 95, 100-115, **118-120**, **122-124**, 126-127, 130, 133, 135, 136, 139-143, 145-148, 150, 151, 154, 157, 164, 169, 170, 173, **176-180**, 190-191, 194, 196-197, 201, 203, 205, 210, 212, 213-215.
- схоластика 14, 127, 136 (прим. 294), 188, 215, 217.
- Сын Божий (см. также 'Логос Божий') 15, 17, 21-25, 32-35, 37, 41-42, 54, 60-65, 67, 72, 74, 78, 80-85, 89, 91, 97-100, **104-114**, **116-119**, 121-125, 127, 129-132, 138, 141, 146 (прим. 351), 147 (прим. 360), 156-157, 159-160, 162, 165 (прим. 483), 168-169, 173, 177, 179-181, 189-191, 196-197, 199, 201, 203, 209-210, 213, 215.

## Т.

тайнство (греч. *μυστήριον*) 29, 43, 51, 66, 68, **155-156**, **159-164**, 165 (прим. 483), 170, 214.

Тайлер У. 24, **28-29**, 74.

Татиан 143 (прим. 332).

тварь, тварный мир (лат. *creatura*) 13, 17, 42, 94, 107, **127-129**, 131, **135-136**, 138, 139, 144, 155, 180, 191, 193, 197, 211-214.

творение (лат. *creatio, effectio*) 13, 17, 29, **127-135**, 138-139, 144, 148, 154-155, 181, 186, 194, 197, 213-214.

Творец (лат. *creator*) 16, 94, 96, 129, 131, 141, 144, 149, 178.

тело (лат. *corpus*) 56, 63, 82, 86, 88, 120, 135-137, 143-144, 146 (прим. 350), **147-149**, 152, 154-155, 157, 159, 161, 163, 164, 168-170, 174, 214.

теология (см. 'богословие').

Тертуллиан **85**, 90 (прим. 28), 132 (прим. 276), 143 (прим. 332), 210.

тождество (лат. *identitas*, греч. *ταυτότης*) 63, 70-72, 84, 86, 97 (прим. 63), 101 (прим. 74), 107-108, 114, **120-121**, 127, 129, **133**, 203, 210, 213, 215.

триада (греч. *τριάς*) 19 (прим. 35), 25, 31-32, 37, 39, 41-42, 65, 72-73, 76, 85, **97-103**, 123, 125-126, 131 (прим. 268), 133 (прим. 283), 178, 192, 196-197, 200-201, 205, 208, 210, 212.

триадология (также 'тринитарное учение') 96-127.

Троица Святая / Божественная (лат. *trinitas*, греч. *τριάς*) 9-10, 16-17, 21, 23, 27, 29-31, 35-36, 42, 44, 45, 63, 65-68, 74, 82, 85, **97-100**, **102-104**, **117**, **119-123**, **125-127**, 130, 138, 140, 162 (прим. 459), **176-180**, 189, 191-192, 194, 196, 198-199, 201, 203, **212-213**, 215.

## У.

Узнер Х. 14.

ум (лат. *intellectus, mens*, греч. *νοῦς*, см. также 'мышление') 17-18, 23, 29, 30, 31-32, 39, 63, 72-75, 87-88, 91 (прим. 34), 92, 93 (прим. 42), 94, 97 (прим. 63), **101-105**, 110-111, 114-116, 120, 124 (прим. 232), 126, 129 (прим. 258), 133, 136, 139-140, 141 (прим. 324), 147-151, 177, 179-181, 193, 201, 208, 213.

умопостигаемое (лат. *intelligibilia, intellectibilia*, греч. *νοητά*) 31-32, 35-36, 49, 70-73, 79, 97 (прим. 63), 105, 120, 125 (прим. 232), 126, 128, 136, 139-140, 147, 149-151, 154, 157, 162, 167, 190, 208, 213.

Урсакий, арианский епископ 66.

**Ф.**

Фебадий Агенский **85**, 210.

Феофил Антиохийский 78 (прим. 49), 99 (прим. 66), 132 (прим. 276), 138 (прим. 305), 139.

Филон Александрийский 142 (прим. 331).

философия 9-14, 17, 20, 24, 26-27, 29, 31, 38-40, 50, 59, 71-73, 75, 77, 127, 143, 154, 170-172, 175, 190, 204, 211, 214, 216-217.

Филосторгий 60 (прим. 65).

Фихте 119, 205, 216.

Флакк Веррий 55.

Фома Аквинский 27, 203.

форма (лат. *forma*, греч. *μορφή*, см. также 'образ') 15, 21-23, 27, 30, **34-35**, 37, 39-40, 42, 64-65, 67, 70, 74, 76, 99, 103, **106-110**, 112-113, 118-119, 122, 125 (прим. 242), 126, 138, 193, 212-213.

Фотин 65 (прим. 82), 78.

фотиниане 62.

Фульгенций Руспийский 199.

**Х.**

Хайдеггер 49.

«Халдейские оракулы» 28-29, 41, **72**, 75, 101, 190.

христианство 9, 11-14, 16, 18-19, 24, 26, 28, 30, 51-52, 55-56, 66, 69, 164-165, 171, 175, 188, 207, 217.

христология 85, 86, **156-159**, 170, 210, 214.

Христос (см. 'Иисус Христос').

Хубер Г. **31-33**, 174.

**Ц.**

Церковь (греч. и лат. *ἐκκλησία*) 16, 20, 52-54, 59, 66, 86, **162-164**, 169-171, 181, 199, 204, 211, 214-215.

Цигенаус А. 44.

Цицерон 55-58, 70, 195, 198.

**Ч.**

человек 13, 17, 18, 78-80, 82, 87-91, 94-95, 104 (прим. 92), 140 (прим. 313), **144-155**, 156-162, 164-168, 170, 174, 177-179, 181-185, 187, 194, 198, 200, **214**.

чувства (лат. *sensus*, греч. *αἰσθήσεις*) **88-89**, 91, 93, 94, **137**, **147**, 149, 152-153, 160, 162, 164, 194.

чувственное (лат. *sensibilia*, греч. αἰσθητά) 17, 36, 72, 91, 97 (прим. 63), 105, 128, **136-137**, 140, 144, 151, 155, 190, 212.

### Ш.

Шеллинг 43, 119, 144, 205, 216.

Шмид Р. **18-20**, 30, 36, 41 (прим. 146).

Шопенгауер 205, 216.

Штигльмайер И. 195.

### Э.

экзегетика 46, 67-68, 80, 84, 188, 209.

экклезиология (см. 'Церковь').

элементы (лат. *elementa*) 137 (прим. 299), 143, 148, 150.

эманация (см. также 'исхождение') 107, 139.

Эмпедокл 87 (прим. 3).

энергия (см. 'акт', 'действие', 'действительность').

Эрдт В. 46.

Эриугена 10, 12, 15, 49, **199-202**, 204, 216.

эсхатология 79, 155, 167-170, 214.

### Ю.

Юлиан Отступник 54, 66.

### Я.

язычество 11, 51, 82, 119.

Ямвлих 18, 19, 39, 92 (прим. 41), 101, 103, 197.

# БИБЛИОГРАФИЯ

## I. Оригинальные тексты и переводы

### (1) Марий Викторин

- Marius Victorinus* // PL T. 8. Col. 993-1310. Paris, 1856.
- Marius Victorinus*. *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam* // *Halm C.* *Rhetores latini minores*. Leipzig, 1863. P. 153-304.
- Keil H.* *Grammatici latini*. Leipzig, 1874. T. VI. P. 3-215.
- Marius Victorinus*. *De definitionibus* // *Th. Stangl*. *Tulliana et Mario-Victoriniana*. München, 1888. S. 12-48 (= *Hadot P.* *Marius Victorinus*. *Recherches sur sa vie et ses oeuvres*. Paris, 1971. L'Appendice III. P. 331-362).
- Marius Victorinus*. *Traité théologique sur la Trinité* / Texte établi par *P. Henry*, trad. par *P. Hadot* // *SC Vol. 68-69*. Paris, 1960.
- Porphyrii Isagoges fragmenta M. Victorino interprete* // *Aristoteles Latinus*, 1 / Ed. *L. Minio-Paluello*, *B. G. Dod*. Bruges, 1966. P. 6-7.
- Marius Victorinus*. *Christlicher Platonismus: Die theologischen Schriften des Marius Victorinus* / Übersetzt von *P. Hadot und U. Brenke*. Zürich-Stuttgart, 1967.
- Marii Victorini Ars Grammatica* / Ed. *I. Mariotti*. Florence, 1967.
- Marii Victorini Opera*. Pars I. *Opera theologica* // *CSEL Vol. 83.1* / Ed. *P. Henry, P. Hadot*. Vindobonae, 1971.
- Marius Victorinus*. *Commentarii in Apostolum* / Ed. *A. Locher*. Leipzig, 1972.
- Marius Victorinus*. *Opera theologica* / Ed. *A. Locher*. Leipzig, 1976.
- Marius Victorinus*. *Theological Treatises on the Trinity* / Transl. by *M. T. Clark*. Washington, 1981.
- Marii Victorini Opera*. Pars II. *Commentarii in Epistulas Pauli ad Ephesios, ad Galatas, ad Philippenses* // *CSEL Vol. 83.2* / Ed. *F. Gori*. Vindobonae, 1986.
- Марий Викторин*. *Против Ария. Книга вторая* / Пер. *О. Е. Нестеровой* // *Памятники средневековой латинской литературы IV–VII вв. М.*, 1998. С. 36-54.



**(2) Другие авторы**

- Ambrosius Mediolanensis*. De fide // CSEL Vol. 78. P. 3-307 / Ed. O. Faller. Vindobonae, 1962.
- Idem*. De Apologia David // SC Vol. 239 / Ed. P. Hadot. Paris, 1977.
- Idem*. De incarnationis dominicae sacramento // CSEL Vol. 79. P. 225-281 / Ed. O. Faller. Vindobonae, 1964.
- Idem*. De Isaac vel anima // CSEL Vol. 32.1. P. 641-700 / Ed. C. Schenkl. Vindobonae, 1897.
- Idem*. De Jacob et vita beata // CSEL Vol. 32.1. P. 3-70 / Ed. C. Schenkl. Vindobonae, 1897.
- Idem*. De paenitentia // SC Vol. 179 / Ed. R. Gryson. Paris, 1971.
- Idem*. De Spiritu Sancto // CSEL Vol. 79. P. 7-222 / Ed. O. Faller. Vindobonae, 1964.
- Idem*. Exhortatio virginitatis // PL T. 16. Col. 335-364. Paris, 1845.
- Idem*. Expositio Euangelii secundum Lucam // CCSL Vol. 14. P. 1-400 / Ed. M. Adriaen. Brepols, 1957.
- Idem*. Hexaameron // CSEL Vol. 32.1. P. 3-261 / Ed. C. Schenkl. Vindobonae, 1897.
- Albinos*. Epitome doctrinae Platonicae sive *Διδασκαλικός* / Ed. P. Louis. Paris, 1945.
- Alexander Halensis*. Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi // Quaracchi, 1951-1954. T.1-4.
- Idem*. Summa theologica // Quaracchi, 1924-1948. T.1-4.
- Alcuinus*. Adversus Elipandum // PL T. 101. Col. 243-300. Paris, 1851.
- Idem*. De fide sanctae et individuae Trinitatis // PL T. 101. Col. 13-58. Paris, 1851.
- Ambrosius Mediolanensis (Pseudo- = Ambrosiaster)*.
- Idem*. Commentaria in Epistolam ad Philippenses // PL T. 17. Col. 403-420. Paris, 1845.
- Idem*. Commentaria in Epistolam ad Romanos // PL T. 17. Col. 45-184. Paris, 1845.
- Apuleius Madaurensis*. De Deo Socratis, De Platone et ejus dogmate // Opusculum Philosophicum / Ed. J. Beaujeu. Paris, 1973.
- Aristoteles*. Aristotelis categoriae et liber de interpretatione / Ed. L. Minio-Paluello. Oxford, 1949; 1966<sup>2</sup>.
- Idem*. Aristotle's De anima / Ed. W. D. Ross. Oxford, 1961.
- Idem*. Aristotle's Metaphysics / Ed. W. D. Ross. Vol. 1-2. Oxford, 1924.
- Idem*. Aristotle's Physica / Ed. W. D. Ross. Oxford, 1950.

*Idem.* Aristote. Du ciel / Ed. P. Moraux. Paris, 1965.

*Athanasius Alexandrinus.* Opera omnia // PG T. 26-28. Paris, 1884–1887.

*Athenagoras Atheniensis.* Legatio sive Supplicatio pro Christianis // Athenagoras. Legatio and De resurrectione / Ed. W. R. Schoedel. Oxford, 1972. P. 2-86.

*Augustinus Hipponensis.* Confessionum libri tredecim // CCSL Vol. 27 / Ed. L. Verheijen. Brepols, 1981.

*Idem.* Contra Academicos // CCSL Vol. 29. P. 3-61 / Ed. W. M. Green. Brepols, 1970.

*Idem.* Contra duas epistulas Pelagianorum // CSEL Vol. 60. P. 423-570 / Ed. C. F. Urba, J. Zycha. Vindobonae, 1913.

*Idem.* De baptismo contra donatistas // CSEL Vol. 51. Vindobonae, 1908. P. 145-375.

*Idem.* De civitate Dei // CCSL Vol. 47-48 / Ed. B. Dombart, A. Kalb. Brepols, 1955.

*Idem.* De correptione et gratia // PL T. 44. Col. 915-946. Paris, 1845.

*Idem.* De diversis quaestionibus ad Simplicianum // CCSL Vol. 44 / Ed. A. Mutzenbecher. Brepols, 1970.

*Idem.* De diversis quaestionibus octoginta tribus // CCSL Vol. 44A. P. 11-249 / Ed. A. Mutzenbecher. Brepols, 1975.

*Idem.* De doctrina christiana // CCSL Vol. 32. P. 1-167 / Ed. J. Martin. Brepols, 1962.

*Idem.* De dono perseverantiae // PL T. 45. Col. 993-1034. Paris, 1845.

*Idem.* De fide et symbolo // CSEL Vol. 41. P. 3-32 / Ed. J. Zycha. Vindobonae, 1900.

*Idem.* De gratia Christi et de peccato originali // CSEL Vol. 42. P. 125-206 / Ed. C. F. Urba, J. Zycha. Vindobonae, 1902.

*Idem.* De gratia et libero arbitrio // PL T. 44. Col. 881-912. Paris, 1845.

*Idem.* De libero arbitrio // CCSL Vol. 29. P. 211-321 / Ed. W. M. Green. Brepols, 1970.

*Idem.* De moribus Ecclesiae catholicae et Manichaeorum // PL T. 32. Col. 1309-1378. Paris, 1845.

*Idem.* De ordine // CCSL Vol. 29. P. 89-137 / Ed. W. M. Green. Brepols, 1970.

*Idem.* De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum // CSEL Vol. 60. P. 3-151 / Ed. C. F. Urba, J. Zycha. Vindobonae, 1913.

*Idem.* De praedestinatione sanctorum // PL T. 44. Col. 959-992. Paris, 1845.

- Idem.* De quantitate animae // CSEL Vol. 89. P. 131-231 / Ed. *W. Härmann.* Vindobonae, 1986.
- Idem.* De spiritu et littera // CSEL Vol. 60. P. 155-229 / Ed. *C. F. Urba, J. Zycha.* Vindobonae, 1913.
- Idem.* De Trinitate // CCSL Vol. 50-50A / Ed. *W. J. Mountain.* Brepols, 1968.
- Idem.* De vera religione // CCSL Vol. 32. P. 187-260 / Ed. *K.-D. Daur.* Brepols, 1962.
- Idem.* De vita beata // CCSL Vol. 29. P. 65-85 / Ed. *W. M. Green.* Brepols, 1970.
- Idem.* Enarrationes in Psalmos // CCSL Vol. 38-40. Brepols, 1956.
- Idem.* Enchiridion de fide, spe et caritate // CCSL Vol. 46 P. 49-114/ Ed. *E. Evans.* Brepols, 1969.
- Idem.* Epistolae // CSEL Vol. 34.1-2, 44, 57, 58 / Ed. *A. Goldbacher.* Vindobonae, 1895–1898.
- Idem.* Expositio quarumdam propositionum ex epistula ad Romanos // CSEL Vol. 84. P. 3-52 / Ed. *J. Divjak.* Vindobonae, 1971.
- Idem.* Tractatus in Joannis Euangelium // CCSL Vol. 36. P. 65-85 / Ed. *R. Willems.* Brepols, 1954.
- Idem.* Soliloquia // CSEL Vol. 89. P. 3-98 / Ed. *W. Härmann.* Vindobonae, 1986.
- Basilii Magni.* Opera omnia // PG T. 29-32. Paris, 1857–1886.
- Boethii.* Commentaria in Topica Ciceronis // PL 64. Col. 1039-1174. Paris, 1847.
- Idem.* Contra Eutychem et Nestorium // PL T. 64. Col. 1337-1354. Paris, 1847.
- Idem.* De fide catholica // PL T. 64. Col. 1333-1338. Paris, 1847.
- Idem.* De praedicatione trium personarum // PL T. 64. Col. 1299-1302. Paris, 1847.
- Idem.* De Trinitate // PL T. 64. Col. 1247-1256. Paris, 1847.
- Idem.* Dialogi in Porphyrium // PL T. 64. Col. 9-70. Paris, 1847.
- Idem.* Commentaria in Porphyrium // PL T. 64. Col. 71-158. Paris, 1847.
- Idem.* Quomodo substantiae bonae sint // PL T. 64. Col. 1311-1314. Paris, 1847.
- Bonaventura.* Commentarii in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi // Opera omnia. T. 1-4. Quaracchi, 1882–1902.
- Cassiodorus.* De anima // CCSL Vol. 96. P. 534-575 / Ed. *J. W. Halporn.* Brepols, 1973.

- Idem.* De artibus et disciplinis liberalium litterarum // PL T. 70. Col. 1149-1220. Paris, 1847.
- Idem.* Expositio in Psalterium // PL T. 70. Col. 25-1056. Paris, 1847.
- Clemens Alexandrinus.* Stromata // GCS. Bd. 15, 17, 52 / Ed. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu. Berlin, 1960–1970.
- Idem.* Protrepticus // SC Vol. 2. P. 52-193 / Ed. C. Mondesert. Paris, 1949.
- Corpus Areopagiticum.* De divinis nominibus, De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / Vol. 1: Ed. B. R. Suchla. Vol. 2: Ed. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin, 1990–1991.
- Corpus Hermeticum* / Ed. A. D. Nock, A.-J. Festugiere. Paris, 1946, 1954, 1972–1973. Vol. 1-4.
- Cyrillus Alexandrinus.* Contra Julianum // PG T. 76. Col. 509-1058. Paris, 1859.
- Damascius.* De principiis / Ed. C. É. Ruelle. Paris, 1889–1899. Vol. 1-2.
- Diogenes Laertius.* Vitae philosophorum // Ed. H. S. Long. Oxford, 1964, 1966. Vol. 1-2.
- Empedocles.* Fragmenta // Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. 1. S. 308-374 / Ed. H. Diels, W. Kranz. Berlin, 1951<sup>6</sup>.
- Iamblichus.* De mysteriis / Ed. É. des Places. Paris, 1966.
- Irenaeus Lugdunensis.* Adversus haereses // PG T. 7. Col. 437-1224. Paris, 1857.
- Idem.* Libri quinque adversus haereses / Ed. W. W. Harvey. Cambridge, 1857.
- Idem.* Adversus haereses. Liber 3 // SC Vol. 211 / Ed. A. Rousseau, L. Doutreleau. Paris, 1974.
- Idem.* Adversus haereses. Liber 5 // SC Vol. 153 / Ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier. Paris, 1969.
- Isidorus Hispalensis.* Ethymologiae // PL T. 82. Col. 73-728. Paris, 1850.
- Joannes Damascenes.* Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos / Ed. B. Kotter. Berlin, 1973. Bd. 2. S. 3-239.
- Joannes Scotus Erigena.* De divisione naturae // PL T. 122. Col. 441-1022. Paris, 1852.
- Gregorius Illiberitanus.* De fide orthodoxa contra Arianos // CCSL Vol. 69. P. 221-247 / Ed. V. Bulhart. Brepols, 1967.
- Gregorius Nazianzenus.* Opera omnia // PG T. 35-38. Paris, 1862–1885.
- Gregorius Nyssenus.* Opera omnia // PG T. 44-46. Paris, 1858.
- Idem.* Gregorii Nysseni Opera / Ed. W. Jaeger, H. Langerbeck. Leiden, 1952. Vol. I-X.

- Hieronymus*. De viris illustribus // Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, 14.1a / Ed. E. Richardson. Berlin, 1896. S. 1-56.
- Idem*. Apologia adversus libros Rufini // CCSL Vol. 79. P. 1-72 / Ed. P. Lardet. Brepols, 1982.
- Idem*. Commentaria in Ezechielem // PL T. 25. Col. 15-490. Paris, 1845.
- Idem*. Commentaria in Epistolam ad Galatas // PL T. 26. Col. 307-438. Paris, 1845.
- Hilarius Pictaviensis*. De synodis seu fide orientalium // PL T. 10. Col. 479-546. Paris, 1845.
- Idem*. De Trinitate // CCSL Vol. 62-62A / Ed. P. Smulders. Brepols, 1979-1980.
- Idem*. Tractatus super Psalmos // PL T. 9. Col. 231-908. Paris, 1845.
- Idem*. Commentarius in Matthaeum // PL T. 9. Col. 909-1078. Paris, 1845.
- Hincmarus Rhemensis*. De una et non trina Deitate // PL T. 125. Col. 473-618. Paris, 1852.
- Lactantius*. Divinae institutiones // PL T. 6. Col. 111-822. Paris, 1844.
- Martianus Capella*. De nuptiis Philologiae et Mercurii / Ed. J. Willis. Leipzig, 1983.
- Maximus Confessor*. Opera omnia // PG T. 90-91. Paris, 1865.
- Minucius Felix*. Octavius / Ed. B. Kytzler, B. G. Teubner. Leipzig, 1982.
- Novatianus*. De Trinitate // CCSL Vol. 4. P. 11-78 / Ed. G. F. Diercks. Brepols, 1972.
- Numenius*. Fragmenta et tituli // Supplementum Hellenisticum. P. 279-285 / Ed. H. Lloyd-Jones, P. Parsons. Berlin, 1983.
- Oracles chaldaïques* / Ed. É. des Places. Paris, 1971.
- Origenes*. De principiis // PG T. 11. Col. 115-414. Paris, 1857.
- Idem*. Vier Bücher von den Prinzipien / Ed. H. Görgemanns, H. Karpp. Darmstadt, 1976.
- Idem*. Contra Celsum // SC Vol. 132, 136, 147, 150 / Ed. M. Borret. Paris, 1967-1969.
- Idem*. Commentarii in Evangelium Joannis // SC Vol. 120, 157, 222 / Ed. C. Blanc. Paris, 1966, 1970, 1975.
- Idem*. Commentarii in Epistolam ad Romanos I.1-XII.21 in catenis // Journal of Theological Studies, 13. P. 210-224, 357-368; 14. P. 10-22 / Ed. A. Ramsbotham. Oxford, 1912.

- Idem.* Homiliae in Genesim // PG T. 12. Col. 145-262. Paris, 1862.
- Orosius.* Commonitorium ad Augustinum // PL T. 31. Col. 1211-1216. Paris, 1846.
- Parmenides.* Fragmenta / Ed. *H. Diels, W. Kranz* // Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin, 1951; Dublin/Zurich, 1966. Bd. 1. S. 227-246.
- Philo Alexandrinus.* De gigantibus // Philonis Alexandrini opera quae Super-sunt. Vol. 2. P. 42-55 / Ed. *P. Wendland*. Berlin, 1897, 1962<sup>2</sup>.
- Philostorgius.* Historia Ecclesiastica (fragmenta) // Philostorgius. Kirchengeschichte / Ed. *F. Winkelmann, J. Bidez*. Berlin, 1981<sup>3</sup>.
- Phoebadius Aginnensis.* Contra Arianos // CCSL Vol. 64. P. 23-52 / Ed. *R. Demeulenaere*. Brepols, 1985.
- Plato.* Opera / Ed. *J. Burnet*. Vol. 1-5. Oxford, 1900-1907; 1967<sup>2</sup>.
- Plotinus.* Opera (Enneades) / Ed. *P. Henry, H.-R. Schwyzer*. Vol. 1-3. Leiden, 1951-1973.
- Plutarchus.* De defectu oraculorum // Plutarchi moralia. Vol. 3. P. 59-122 / Ed. *W. Sieveking*. Leipzig, 1929; 1972<sup>2</sup>.
- Idem.* De facie in orbe lunae // Plutarchi moralia. Vol. 5.3. P. 31-89 / Ed. *M. Pohlenz*. Leipzig, 1960<sup>2</sup>.
- Porphyrius.* De philosophia ex oraculis haurienda / Ed. *G. Wolff*. Berlin, 1856; Hildesheim, 1962<sup>2</sup>.
- Idem.* Historia philosophiae (fragmenta) // Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta / Ed. *A. Nauck*. Leipzig, 1886; Hildesheim, 1963<sup>2</sup>.
- Idem.* In Platonis Parmenidem Commentaria (fragmenta) // *Hadot P.* Porphyre et Victorinus. Vol. 2. P. 64-112. Paris, 1968.
- Idem.* Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium // Commentaria in Aristotelem Graeca, 4.1 / Ed. *A. Busse*. Berlin, 1887.
- Idem.* Sententiae ad intelligibilia ducentes / Ed. *E. Lamberz*. Leipzig, 1975.
- Proclus.* The elements of theology / Ed. *E. R. Dodds*. Oxford, 1963.
- Idem.* In Platonis Parmenidem Commentaria // Procli philosophi Platonici opera inedita / Ed. *V. Cousin*. Paris, 1864.
- Idem.* In Platonis Timaeum Commentaria / Ed. *E. Diehl*. Vol. 1-3. Leipzig, 1903, 1904, 1906; Amsterdam, 1965<sup>2</sup>.
- Synesius.* Hymni // Sinesio di Cirene. Inni / Ed. *A. Dell'Era*. Rome, 1968.
- Tatianus.* Oratio ad Graecos // Die ältesten Apologeten / Ed. *E. J. Goodspeed*. Gottingen, 1915. S. 268-305.
- Tertullianus.* Adversus Hermogenem // CCSL Vol. 1. P. 397-435 / Ed. *E. Kroymann*. Brepols, 1954.

- Idem.* Adversus Marcionem // CCSL Vol. 1. P. 441-726 / Ed. E. Kroymann. Brepols, 1954.
- Idem.* Adversus Praxean // CCSL Vol. 2. P. 1159-1205 / Ed. E. Kroymann, E. Evans. Brepols, 1954.
- Idem.* Apologeticum // CCSL Vol. 1. P. 85-171 / Ed. E. Dekkers. Brepols, 1954.
- Idem.* De resurrectione carnis // CCSL Vol. 2. P. 921-1012 / Ed. J. G. Ph. Borleffs. Brepols, 1954.
- Theophilus Antiochenus.* Ad Autolyicum / Ed. R. M. Grant. Oxford, 1970.
- Августин Блаженный.* Творения. Т. 1-2. Киев, 1998.
- Он же.* О граде Божием. Т. 1-4. Киев, 1905; М., 1994<sup>2</sup>.
- Он же.* Исповедь. М., 1992.
- Он же.* О Троице. Краснодар, 2004.
- Он же.* Трактаты о различных вопросах. М., 2005.
- Алкиной.* Учебник платоновской философии // Учебники платоновской философии / Сост. Ю. А. Шичалин. М., 1995. С. 67-100.
- Апулей.* Платон и его учение // Учебники платоновской философии / Сост. Ю. А. Шичалин. М., 1995. С. 39-66.
- Аристотель.* Сочинения. Т. 1-4. М., 1976.
- Афанасий Великий.* Творения. Т. 1-4. М., 1994.
- Афинагор.* Прошение о христианах // Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988. С. 411-452.
- Бозций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990.
- Василий Великий.* Творения. Т. 1-3. СПб., 1911.
- Иоанн Дамаскин.* Источник знания. М., 2002.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
- Григорий Богослов.* Собрание творений. Т. 1-2. М., 1994.
- Григорий Нисский.* Творения // Восточные Отцы и Учители Церкви IV века / Сост. иером. Иларион (Алфеев). М., 1999. Т. 2. С. 77-403.
- Ириней Лионский.* Творения. М., 1996.
- «Корпус Ареопагитикум»* // Восточные Отцы и Учители Церкви V века / Сост. иером. Иларион (Алфеев). М., 2000. С. 257-416.
- Максим Исповедник.* Творения. Кн. 1-2. М., 1993.
- Он же.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. М., 2006.

- Минуций Феликс. Октавий* // Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988. С. 545-592.
- Ориген. О началах.* Самара, 1993.
- Платон. Сочинения.* Т. 1-4. М., 1994.
- Плотин. Сочинения.* СПб., 1995.
- Татиан. Речь против эллинов* // Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988. С. 370-406.
- Тертуллиан. Избранные сочинения* / Сост. и ред. А. А. Столяров. М., 1994.
- Феофил Антиохийский. Три книги к Автолику* // Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988. С. 458-524.
- Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета.* М., 2000.
- Фрагменты ранних греческих философов. Часть I* / Подг. изд. А.В. Лебедев. М., 1989.
- Фрагменты ранних стоиков. Т. I-II* / Пер. и комм. А. А. Столяров. М., 1998-1999.

## II. Исследования

- Abramowski L. Marius Victorinus, Porphyrius und die romischen Gnostiker* // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 74 (1983). S. 108-128.
- Adamo L. Boezio e Mario Vittorino traduttori e interpreti dell' Isagoge di Porfirio* // Rivista critica di Storia della Filosofia, 22 (1967). P. 141-164.
- von Albrecht M. Geschichte der römischen Literatur: von Andronicus bis Boethius.* München, 1994; München-New Providence-London, 1996<sup>2</sup> (рус. пер.: фон Альбрехт М. История римской литературы: от Андроника до Боэция. Т. III. М., 2005).
- Armstrong A. H. Plotinus* // The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy. Cambridge, 1967. P. 193-268.
- Bell D. N. Esse, vivere, intellegere* // Recherches de théologie ancienne et médiévale, 52 (1985). P. 1-43.
- Benz E. Marius Victorinus und die Entwicklung des abendländischen Willenmetaphysik.* Stuttgart, 1932.
- Bergner K. Der Sapientia-Begriff im Kommentar des Marius Victorinus zu Ciceros Jugendwerk De inventione.* Frankfurt, 1994.
- Bruce F. F. The Gospel text of Marius Victorinus* // Text and interpretation. Cambridge, 1979. P. 69-78.



- Clark M. T.* The earliest philosophy of the living God. Marius Victorinus // Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, 16 (1967). P. 87-94.
- Eadem.* The neoplatonism of Marius Victorinus // *Studia patristica*, 11. Berlin, 1972. S. 13-19.
- Eadem.* The Psychology of Marius Victorinus // *Augustinian Studies*, 5 (1974). P. 149-166.
- Eadem.* Marius Victorinus Afer, Porphyry, and the history of philosophy // Significance of neoplatonism. Norfolk, 1976. P. 265-273.
- Eadem.* The Neoplatonism of Marius Victorinus the Christian // Neoplatonism and early Christian thought. London, 1981. P. 153-159.
- Eadem.* A neoplatonic commentary on the Christian trinity: Marius Victorinus // Neoplatonism and Christian thought. Albany, 1982. P. 24-33.
- Eadem.* The trinity in Latin Christianity // Christian spirituality. N.Y., 1985. P. 276-290.
- Colish M. L.* The Neoplatonic tradition: the contribution of Marius Victorinus // Neoplatonic tradition. Cologne, 1991. P. 57-74.
- Cooper S. A.* Metaphysics and morals in Marius Victorinus' commentary on the Letter to the Ephesians: a contribution to the history of neoplatonism and Christianity. N.Y., 1995.
- Idem.* Narratio and Exhortatio in Galatians According to Marius Victorinus Rhetor // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 91 (2000). S. 107-135.
- Courcelle P.* Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore. Paris, 1943.
- Idem.* Du nouveau sur la vie et les oeuvres de Marius Victorinus // *Revue des Études anciennes*, 64 (1962). P. 127-135.
- Idem.* Parietes faciunt christianos? // *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*. Paris, 1966. P. 241-248.
- Idem.* Recherches sur les Confessions de saint Augustin. Paris, 1968.
- Dahlmann H.* Zur *Ars grammatica* des Marius Victorinus // *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Mainz. Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse*, 2 (1970). S. 33-192.
- Dempf A.* Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius // *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse*, 3 (1962). S. 1-18.

- des Places É.* Les oracles chaldaïques dans la tradition patristique africaine // *Studia Patristica*, Berlin, 1972. S. 27-41.
- Erdt W.* Marius Victorinus Afer, der erste lateinische Pauluskommentator. Frankfurt, 1980.
- Frassinetti P.* Le Confessione agostiniane e un inno di Mario Vittorino // *Giornale italiano di Filologia*, 2 (1949). P. 50-59.
- Geiger G.* Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph. Lansduth, 1887-1889.
- de Ghellinck J.* Réminiscences de la dialectique de Marius Victorinus dans les conflits théologiques du onzième et du douzième siècle // *Revue néoscholastique de philosophie*, 19 (1911). P. 432 sq. (= Le mouvement théologique du douzième siècle. Paris, 1914).
- Gore C.* Victorinus // *Dictionary of Christian Biography*. London, 1887. T. IV. Col. 1129-1138.
- Gori F.* Per il testo dei Commentarii in Apostolum di Mario Vittorino // *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica*, 104 (1976). P. 149-162.
- Hadot P.* Typus. Stoïcisme et monarchianisme au IV siècle d'après Candide l'Arien et Marius Victorinus // *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 18 (1951). P. 177-187.
- Idem.* Marius Victorinus et Alcuin // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 21 (1954). P. 5-19.
- Idem.* Un vocabulaire raisonné de Marius Victorinus Afer // *Studia Patristica*, 1 (1957). P. 194-208.
- Idem.* «De lectis non lecta componere». Raisonement théologique et raisonnement juridique // *Studia Patristica*, 1 (1957). P. 209-220.
- Idem.* Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin // *Entretiens sur l'Antiquité classique*, 5. Fondation Hardt, 1960. P. 107-141.
- Idem.* Les hymnes de Victorinus et les hymnes *Adesto* et *Miserere* d'Alcuin // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 35 (1960). P. 7-16.
- Idem.* L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin // *Studia Patristica*, 6 (1962). P. 409-442.
- Idem.* Plotin ou la simplicité du regard. Paris, 1963.
- Idem.* Porphyre et Victorinus. Vol. I-II. Paris, 1968.
- Idem.* Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. Paris, 1971.
- Hagan W. M.* The Incarnation according to Marius Victorinus. Woodstock, 1960.

- Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg, 1888–1890.
- Henry P.* Plotin et l'Occident. Louvain, 1934. P. 44-62.
- Idem.* The «Adversus Arium» of Marius Victorinus: the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity // Journal of Theological Studies. New Series, 1 (1950). P. 42-55.
- Huber G.* Das Sein und Absolute. Bâle, 1955.
- Jungmann J. A.* Marius Victorinus in der karolingischen Gebetsliteratur und im romischen Dreifaltigkeitsoffizium // Kyriakon. Munster, 1970. S. 691-697.
- Karig W.* Des C. Marius Victorinus Kommentare zu den paulinische Briefen. Diss. Marburg, 1924.
- Koffmane G.* De Mario Victorino, philosopho christiano. Breslau, 1880.
- de Leusse H.* Le probleme de la préexistence des âmes chez Marius Victorinus // Recherches de science religieuse, 39 (1939). P. 197-239.
- Locher A.* Formen der Textbehandlung im Kommentar des Marius Victorinus zum Galatienbrief // Silvae. Festschrift E. Zinn. Tübingen, 1970. S. 137-143.
- Lohse B.* Beobachtungen zum Paulus-Kommentar des Marius Victorinus und Wiederentdeckung des Paulus in der lateinischen Theologie des 4 Jh. // Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Cristentum. Festschrift C. Andresen. Göttingen, 1979. S. 351-366.
- Manchester P.* The noetic triad in Plotinus, Marius Victorinus and Augustine // Neoplatonism and Gnosticism. Albany, 1992. P. 207-222.
- Markus R. A.* Marius Victorinus and Augustine // The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy. Cambridge, 1967. P. 331-340.
- Monceaux P.* Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. Paris, 1905. T. III. P. 373-422.
- de Nonno M.* Tradizione e diffusione di Mario Vittorino grammatico, con edizione degli *Excerpta de orthographia* // Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica, 116 (1988). P. 5-59.
- Piemonte G.* L'expression «quae sunt et quae non sunt»: Jean Scot et Marius Victorinus // Jean Scot écrivain. Montreal, 1986. P. 81-113.
- Plumer E.* The influence of Marius Victorinus on Augustine's Commentary on Galatians // Studia patristica, 33. Louvain, 1997. P. 221-228.
- Rosato D.* Le dottrina trinitaria di Mario Vittorino africano. Naples, 1942.

- Rupp M.* Der Weg der Freiheit bei Marius Victorinus Afer. München, 1967.
- Schmid R.* Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin. Keil, 1895.
- Séjourné P.* Victorinus Afer // DTC T. 15. Col. 2887-2954. Paris, 1950.
- Simonetti M.* Nota sull' ariano Candido // Oikoumene; studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio Ecumenico Vatican. Catania, 1964. P. 39-45.
- Idem.* All'origine della formula teologica 'una essenza – tre ipostazi' // Augustinianum, 14 (1974). P. 173-175.
- Idem.* Marius Victorinus // Patrology. Vol. 4 / Ed. A. di Berardino, introd. J. Quasten Westminster, 1986<sup>3</sup>. P. 69-80.
- Stefani M.* Sull' antropologia di Mario Vittorino (La «discesa» vivificante dell' anima in prospettiva cosmologica) // Scripta Theologica, 19 (1987). P. 63-112.
- Theiler W.* Porphyrios und Augustin. Halle, 1933.
- Idem.* Compte rendu de E. Benz: Marius Victorinus // Gnomon, X (1934). P. 493-498.
- Idem.* Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios. Halle, 1942.
- Travis A. H.* Marius Victorinus. A biographical Note // Harvard Theological Review, 36 (1943). P. 83-90.
- Vaccari A.* Le citazioni del Vecchio Testamento presso Mario Vittorino // Biblica, 42 (1961). P. 459-464.
- Vanderjagt A.* Mysterium magnum: Marius Victorinus on man's corporeal relationship with God // Studia patristica, 28. Louvain, 1993. P. 130-134.
- Voelker J.* Victorinus' exegetical arguments for Nicene definition in Adversus Arium // Studia patristica, 38. Louvain, 2001. P. 496-502.
- Waillis R. T.* Neoplatonism. London, 1972.
- Wessner P.* Marius Victorinus // Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften. Stuttgart, 1930. Bd. 14.2. S. 1840-1848.
- Wischmeyer W. K.* Bemerkungen zu den Paulusbriefkommentaren des C. Marius Victorinus // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der alteren Kirche, 63 (1972). S. 108-120.
- Zeller E.* Philosophie der Griechen. Leipzig, 1881. Bd. I-III.
- Ziegenaus A.* Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus. München, 1972.

- Армстронг А. Х.* Введение в античную философию. СПб., 2003.
- Блонский П. П.* Философия Плотина. М., 1918.
- Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб, 1898; М., 1998<sup>2</sup>.
- Верещатский П.* Плотин и бл. Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Августин: pro et contra. СПб., 2002. С. 193-231.
- Владиславлев М.* Философия Плотина. СПб., 1868.
- Диллон Дж.* Средние платоник. СПб., 2002.
- Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915; М., 1996<sup>2</sup>.
- Жильсон Э.* Философия в Средние века. М., 2004.
- Кубицкий А.* Учение Плотина о мысли и бытии // Вопросы философии и психологии, 98 (1909). С. 477-493.
- Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Книга 1. М., 1992. С. 78-81.
- Малеванский Г. В.* Догматическая система Оригена // Труды Киевской Духовной Академии, 1-7 (1870).
- Петров В. В.* Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна / Вступительная статья, перевод, примечания. М., 1995.
- Попов И. В.* Личность и учение блаженного Августина. Ч. 1-2. Сергиев Посад, 1916; М., 2004<sup>2</sup>.
- Скворцов К.* Блаженный Августин как психолог. Киев, 1870.
- Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999.
- Фокин А. Р.* Триадология Мария Викторина // Альфа и Омега, 23 (2000). С. 366-383.
- Он же.* Викторин Марий // Православная Энциклопедия. М., 2004. Т. VIII. С. 448-458.
- Шичалин Ю. А.* История античного платонизма. М., 2000.
- Шишков А. М.* Средневековая интеллектуальная культура. М., 2003.
- Штекль А.* История средневековой философии. М., 1912; СПб., 1996<sup>2</sup>.



**ЦЕНТР БИБЛЕЙСКО-ПАТРОЛОГИЧЕСКИХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ  
ОТДЕЛА ПО ДЕЛАМ МОЛОДЕЖИ  
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**  
(ПРОГРАММА ПОДДЕРЖКИ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ)

Возрождение традиции библейско-патрологических исследований — важнейшая задача православного научного сообщества в современной России. Созданный на Крутицком Патриаршем Подворье *Центр библейско-патрологических исследований* при Отделе по делам молодежи Русской Православной Церкви призван оказывать поддержку молодым ученым, посвятившим свою жизнь изучению библейского и святоотеческого наследия Церкви.

**НАШИ ЦЕЛИ**

1. Содействие развитию церковной науки.
2. Поддержка научной деятельности молодых православных ученых.
3. Изучение, перевод и издание на русском языке:
  - святоотеческих творений,
  - новых российских исследований в области библеистики и патрологии,
  - западных исследований в области библеистики и патрологии,
  - трудов современных православных богословов.
4. Координация деятельности библейско-патрологических центров.

**НАШИ КНИГИ**

1. Евангелие от Марка. Комментарий к греческому тексту.
2. Евангелие от Луки. Комментарий к греческому тексту.
3. Арелатские проповедники V–VI веков. Сборник исследований и переводов.
4. Житие преподобного Феодора Сикеота.
5. Блаженный Августин. Трактаты о различных вопросах.
6. Послание к Римлянам. Комментарий к греческому тексту.
7. Леонтий Византийский. Сборник исследований.
8. *Р. Уивер*. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров.
9. *А. С. Десницкий*. Поэтика библейского параллелизма.
10. *А. Р. Фокин*. Христианский платонизм Мария Викторина.

**ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ**

1. Николай Мефонский. Сборник исследований.
2. Христология Максима Исповедника. Сборник исследований и переводов.
3. Блаженный Августин. Поздние трактаты.

Книги можно приобрести по адресу:  
Москва, ул. Маросейка, д. 14, храм свв. Космы и Дамиана, а также:  
109044, Москва, ул. Крутицкая, д. 11  
*tel.:* (495) 676-37-69; *fax:* (495) 676-37-77; *e-mail:* bpc@yandex.ru