ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

А.Р. Фокин

Метафизика Божественного мышления у Мариа Викторина и ее философские источники

Алексей Русланович Фокин – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: al-fokin@yandex.ru

В статье анализируется учение Мариа Викторина (ок. 281/291–382/386) о Божественном мышлении и реконструируются его возможные философские источники. После краткого упоминания аристотелевской концепции Божественного мышления в «Метафизике» автор отмечает важную роль неоплатонической доктрины «умопостигаемой триады» в тринитарном учении Викторина, в котором Бог рассматривается как единство трех необходимых Божественных атрибутов, потенций или актов: бытия, жизни и мышления, соответствующих ипостасям христианской Троицы. Указывается, что соотношение между этими Божественными актами у Викторина имеет динамический характер, основанный на логике вечного процесса самополагания Бога как чистого Бытия (Отец), которое определяет себя сначала как Жизнь (Сын), а затем возвращается к себе как Мышление (Св. Дух), чем достигается полнота Божественного самосознания. Этот процесс Викторин также связывает с представлением о Боге как абсолютном Духе – Сущности, которая одновременно существует, живет и мыслит саму себя. В связи с этим рассматривается учение Викторина о двух Божественных действиях и движениях: внутреннем, свойственном Богу Отцу, и внешнем, характерным для Сына-Логоса; показывается, что это учение восходит к аналогичному учению Плотина, прилагаемому им к Единому и мировому Уму. Аргументируется, что Викторин в свете неоплатонической диалектики Единого и мирового Ума переосмыслил аристотелевскую концепцию Божественного мышления, мыслящего само себя, не просто применив ее к Сыну-Логосу, но и соединив с ней платиновско-порфириевскую концепцию «сверхмышления» Единого, в результате чего у него Божественное мышление представлено в двух формах или видах: Бог Отец – это мышление внутреннее, потенциальное, сокрытое и непроявленное, тождественное Божественному бытию («сверхмышление»), а Сын-Логос – это мышление внешнее, актуальное и проявленное (мышление в собственном смысле), которое сначала пребывает во внутреннем мышлении Отца, а затем рождается от него как мышление, мыслящее и Отца, и само себя (самосознающее мышление).

Ключевые слова: метафизика, сознание, мышление, Бог, теология, патристика, неоплатонизм, Аристотель, Марий Викторин, Плотин, Порфирий

Ссылка для цитирования: Фокин А.Р. Метафизика Божественного мышления у Марии Викторина и ее философские источники // Философия религии: аналит. исслед. / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2020. Т. 4. № 2. С. 91–128.

Как известно, метафизическую концепцию Бога как чистого мышления, мыслящего само себя (точнее, как «мышления о мышлении» – νοήσεως νόησις)¹, впервые выдвинул Аристотель в 12-й книге «Метафизики». Действительно, обосновав здесь необходимость существования первого движущего, которое само неподвижно, Аристотель характеризует его одновременно как «сущность и деятельность» (οὐσία καὶ ἐνέργεια)², а также как «первую сущность, простую и существующую в действительности» (ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἀλλῆ καὶ κατ' ἐνέργειαν)³. Выясняя далее, что же это за деятельность (ἐνέργεια), которая совпадает с самой сущностью Перводвигателя, Стагирит определяет ее как «мышление само по себе, которое обращено на само по себе наилучшее» (ἡ δὲ νόησις ἢ καθ' αὐτήν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου), а также как «ум, который через причастность предмету мысли мыслит сам себя (αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ), ибо он сам становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его мысли – одно и то же» (ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν)⁴. При этом Аристотель прямо называет этот мыслящий сам себя ум «Богом» (ὁ θεός), жизнь которого состоит в вечной деятельности мышления (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή); причем эта такая «деятельность, которая сама по себе есть наилучшая и вечная жизнь» (ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίου)⁵. К теме Божественного ума Стагирит возвращается еще раз в 9-й главе той же 12-й книги, где задается вопросами, что составляет сущность этого ума и что он мыслит? Его ответ состоит в том, что этот «ум мыслит самое Божественное и самое достойное» (τὸ θεϊότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ)⁶, т.е. – самого себя: «Он мыслит самого себя (αὐτὸν νοεῖ), если только он есть превосходнейшее (τὸ κράτιστον) и [его] мышление есть мышление о мышлении» (ἡ νόησις νοήσεως νόησις)⁷; причем это такое «мышление, которое направлено на само себя на протяжении всей вечности» (αὐτὴ αὐτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα)⁸.

¹ *Aristot. Metaphys.* XII 9, 1074b 34–35.

² См.: *Metaphys.* XII 7, 1072a 25. Перевод А.В. Кубицкого в редакции М.И. Иткина, с изменениями.

³ *Ibid.* 1072a 31–32. Ср. XII 6, 1071b 20–22.

⁴ *Ibid.* 1072b 18–21.

⁵ *Ibid.* 1072b 26–30; ср. XII 9, 1074b 15–16.

⁶ *Ibid.* XII 9, 1074b 25–26.

⁷ *Ibid.* 1074b 33–35.

⁸ *Ibid.* 1075a 10. См. также: [Брэдшоу, 2012, с. 62–69]. За недостатком места мы вынуждены оставить здесь без исследования такие важные вопросы аристотелевской концепции, как: что именно мыслит ум-перводвигатель, когда он мыслит самого себя и свое мышление? Свою простую сущность? Или свои собственные акты познания или мышления? Или неизменные и вечные умопостигаемые формы всех вещей? И как в таком случае он сохраняет единство, не распадаясь на множество? См. об этом: [Там же, с. 68–69].

Впоследствии эта «ноэтическая» концепция Аристотеля нашла свое прямое продолжение не только в перипатетизме, но в среднем платонизме – в частности, у Алкиноя⁹, а также, в еще большей степени, в неоплатонизме – в частности, у Плотина¹⁰, что в целом хорошо известно из истории философии¹¹. Гораздо менее известна христианская версия этой доктрины, созданная в середине IV в. римским ритором, философом и теологом *Марием Викторином* (ок. 281/291–382/386). После своего обращения в христианство Викторин ок. 358–362 гг. написал несколько сочинений, впоследствии объединенных им в большой трактат «Против Ария», в котором он постарался чисто философскими аргументами опровергнуть учение ариан о различии Бога Отца и Сына по сущности и, напротив, с логической неопровержимостью доказать Их единосущие¹². Для этого Викторин главным образом опирался на неоплатоническую доктрину так называемой «умопостигаемой триады»: *бытие – жизнь – мышление* (*esse, vivere, intellegere*), восходящей к платоновскому «Софисту», элементы которой последовательно происходят друг от друга согласно поступательной триадической схеме: *пребывание – исхождение – возвращение*, в результате образуя непрерывную замкнутую цепь Божественного бытия, в которой каждый элемент единосущен двум другим и неотделим от них¹³.

Действительно, в четвертой книге трактата «Против Ария», русский перевод отдельных глав которой мы предлагаем читателям ниже в качестве приложения к этой статье, Викторин так характеризует элементы «умопостигаемой триады», которые, по его замыслу, в христианском учении следует соотносить с ипостасями Божественной Троицы – Отцом, Сыном и Св. Духом:

Бог существует как трехсильный (*τριδύναμος*), то есть Он обладает тремя потенциями (*tres potentias*): бытием, жизнью и мышлением (*esse, vivere, intellegere*), причем таким образом, что в каждом по отдельности суть все три, и какое-либо одно из них есть также все три; [но каждое] получает [свое] имя, которым оно себя обнаруживает, как мы показали выше и во многих [других местах]. В самом деле, [там] ничто не может быть названо существующим (*esse*), если оно не мыслит (*intellegit*). Следовательно, в каждом из Них есть тройная единичность (*triple singularitas*) и [одно] единство в Троице (*unalitas in trinitate*) [Victorin. Adv. Ar. IV 21. 26–31]¹⁴ <...> Поскольку изначальным (*principale*) среди них является Бытие (*esse*), а две других [потенции], то есть Жизнь (*vivere*) и Мышление (*intellegere*), понимаются как его движение (*motus*), и поскольку всякое движение рождается из покоя, а покой есть Бытие, то от Бытия рождается движение (*motio*) и, соответственно, действие (*actio*). А движение того первого Бытия – это Жизнь и Мышление; ведь они оба суть движение и притом одно движение (*unus motus*), которое проявляет две

⁹ См.: *Alcinoos*. Epit. X 2–3.

¹⁰ См.: *Plotin*. Enn. V 2. 1; V 3. 5, 11, 16; V 6. 1–2; VI 7. 16 и др.

¹¹ См., например: [Wallis, 1972, p. 52–53, 58; Адо, 1991, с. 43–44; Диллон, 2002, с. 286; Шичалин, 2008, с. 585–586].

¹² Об обстоятельствах их написания и их содержании см.: [Hadot, 1960, p. 28–69; 1971, p. 253–282; Фокин, 2007, с. 59–66].

¹³ Подробнее об «умопостигаемой триаде» см. наши работы: [Фокин, 2011а, с. 7–22; 2011b, с. 7–29; 2014, с. 364–383, 395–401].

¹⁴ Все цитаты из сочинений Викторина приводятся в нашем собственном переводе.

способности (*duas virtutes*) благодаря двойной функции (*officio gemino*), [при наличии] одной и той же сущности (*una eademque substantia*) <...> Ведь живущему свойственно мыслить и мыслящему – жить, поскольку посредством действия развивается одно движение, но таким образом, что при сохранении в неизменности действия и акта жизни (*actuque vivendi*) начинает действовать и акт мышления (*intellegentiae actus*). Отсюда следует, что поскольку Христос – это Жизнь (*vita*), а Святой Дух – Знание и Мышление (*scientia et intellegentia*), значит, все, что имеет Святой Дух, Он получил от Христа, а Христос – от Отца. Другими словами, от Бытия произошла Жизнь и Акт жизни (*vita et vivere*), а также произошло Знание и Акт мышления (*scientia et intellegere*) [Adv. Ar. IV 16. 12–29].

Таким образом, согласно Викторину, Бог есть нерасторжимое единство трех необходимых Божественных *атрибутов* или *потенций*, а точнее – *актов*: бытия, жизни и мышления, которые логически и онтологически вытекают один из другого и в его системе характеризуют собой ипостаси христианской Троицы. При этом соотношение между этими Божественными актами у Викторина имеет динамический характер, основанный на логике вечного процесса свободного *самополагания и самоопределения* Бога как чистого *Бытия* (Отец), безграничного и неопределенного, которое определяет себя сначала как *Жизнь* (Сын), исходящая из Бытия, а затем возвращается к себе как *Мышление* (Св. Дух), чем достигается полнота Божественного самосознания и самоопределения¹⁵.

Викторин связывает этот процесс Божественного самополагания и самопознания с представлением о Боге как *абсолютном Духе* (*spiritus*) – «некоей существующей, живущей и мыслящей сущности» (*quondam existentem, viventem, intellegentemque substantiam*)¹⁶, т.е. такой сущности, которая одновременно существует, живет и мыслит саму себя и в самой себе мыслит все остальное:

Бог есть первичное существование (*existentia principalis*), которое по необходимости живет и мыслит само себя (*vivens et semet ipsam intellegens*). Отсюда следует, что это существование мыслит все (*omnia intellegens*), поскольку оно мыслит само себя (*semet ipsam intellegit*). Оно есть Причина всех существований, и именно в этом смысле оно [есть] все [Adv. Ar. IV 18. 52–56].

Интересно отметить, что в рамках доктрины «умопостигаемой триады» мышление и самосознание в Божественной Троице у Викторина, в отличие, скажем, от Оригена¹⁷ или Августина¹⁸, соответствует не *Сыну*, Который рассматривается им как принцип жизни и движения, направленного *вовне* (*foris*), а Святому Духу, действие и движение Которого направлено *вовнутрь* (*intus*) — назад к Бытию, т.е. к Отцу как Своей исходной потенции. Действительно, согласно Викторину,

¹⁵ См.: *Victorin. Adv. Ar. I 31; I 57–58; III 4–9; IV 16–18, 23–28*. См. также: [Benz, 1932, S. 231–232; Beierwaltes, 1998, S. 42–43; Морескини, 2011, с. 459, 467; Фокин, 2014, с. 415, 431–432].

¹⁶ Adv. Ar. IV 4. 9–10.

¹⁷ См., например: *Origen. De princip. I 2. 2; IV 4. 1; Comm. Johan. I 19. 111–114; II 23. 149–151; XIX 22. 146–147; Contra Cels. VI 64* и др.

¹⁸ См., например: *Augustin. De ord. II 5. 16; De beat. vit. IV 34; De div. quaest. 51. 2; Confess. XIII 11.12; XIII 16.19; De Trinit. VI 10. 11; IX 3. 3; X 11. 17; De civ. Dei XI 28* и др.

[Божественный] Дух привел в движение Сам Себя (*Spiritu moto a semet ipso*), то есть, когда совершенная Жизнь (*vitae perfectae*)¹⁹, существовавшая в движении, захотела увидеть саму себя (*videre semet ipsam*), то есть свою потенцию (*potentiam suam*), а именно, Отца, она стала проявлением самой себя (*manifestatio sui*), которое и есть, и называется рождением, и таким способом стала существовать вовне (*foris existens*). Действительно, всякое познание, насколько оно есть познание, находится вне того, что оно хочет познать. Говоря “вне” (*foris*), я имею в виду таким же образом, как при наблюдении (*in inspectione*), насколько [познание может] видеть само себя, то есть знать или видеть ту предсуществующую потенцию Отца (*potentiam illam praeexistentem et patricam*). Таким образом, в тот [момент] времени, который не следует понимать во временном смысле, словно бы исходя из того, что было Бытием (*esse*), для наблюдения того, что это было, – ибо в тамошнем мире всякое движение есть сущность, – родилось различие (*alteritas*) и тотчас вернулось назад в тождество (*in identitatem*) <...> Стало быть, Святой Дух – это первое движение вовнутрь (*motus primus intus*), которое есть Размышление Отца (*excogitatio patrica*), то есть, познание [Им] Самого Себя (*sui ipsius cognoscentia*). Ведь познанию предшествует Предпознание (*praecognoscentia*) [Adv. Ar. I 57. 9–30]²⁰.

Вместе с тем, как неоднократно отмечалось исследователями²¹, в тринитарной доктрине Викторина Св. Дух как Божественное Мышление и Познание является особым аспектом Сына-Логоса и практически не отличается от Него, будучи частью единого движения (*unus motus, una motio*) внутри Божества²². Так или иначе, если исходить из перспективы неоплатонической доктрины «умопостигаемой триады», может показаться, что учение Викторина предельно ясно:

Бог Отец – это первичное Божественное Бытие, пребывающее в себе и в покое («тезис», «тождество»), Сын – это Его первое движение вовне и Жизнь («антитезис», «различие»), Св. Дух – это Его возвращение к Самому Себе в Мышлении и Самопознании («синтез» тождества и различия)²³.

Однако при дальнейшем рассмотрении оказывается, что не все так просто: у Викторина Бог Отец в каком-то смысле также обладает мышлением, но мышлением особого рода. Действительно, в 4-й книге трактата «Против Ария», где содержатся основные рассуждения Викторина о Божественном мышлении, он пишет:

¹⁹ То есть Сын.

²⁰ Познание – это Св. Дух, а Предпознание – это Отец.

²¹ См., например: [Nadot, 1960, p. 81–83; Морескини, 2011, с. 460; Фокин, 2014, с. 401, 414–417].

²² Согласно Викторину, Божественный Логос имеет два аспекта или потенции (*potentiae tou logou*) – Жизнь и Мышление: первая соответствует Сыну, второе – Св. Духу (см.: Adv. Ar. IV 20. 11–14): «Логос и Святой Дух суть одно и то же движение (*unam motionem et eandem et logon et Sanctum Spiritum*), но Логос в отношении жизни, а Дух – в отношении познания и мышления» (Adv. Ar. I 58.1–3). Однако, поскольку жизнь и мышление суть две стороны одной реальности, Викторин часто распространяет категорию мышления и на Сына. О Сыне и Духе как единой реальности см.: Adv. Ar. I 49. 2–8; I 51. 1–43; I 54. 3–6; III 18. 11–18.

²³ Прямые отсылки к Гегелю см.: [Benz, 1932, S. 231; Beierwaltes, 1998, S. 43].

Хотя оно [т.е. первое Бытие, *esse primum*]²⁴ называется покоем (*quies*), оно движется, но движется движением, направленным вовнутрь (*intus motu*), где оно живет для самого себя (*vivit sibi*) и мыслит самого себя (*intellegit semet ipsum*). Вместе с тем, от внутреннего движения (*a motu interno*) родилось движение, направленное наружу (*extra*) и вовне (*foris*): от внутреннего бытия (*intus esse*) – внешнее бытие (*foris esse*), от внутренней жизни (*intus vivere*) – внешняя жизнь (*foris vivere*) и от внутреннего мышления (*intus intellegere*) – внешнее мышление (*foris intellegere*) – именно в тот момент, когда пришли в движение Жизнь и Мышление [*Adv. Ar. IV 17. 1–6*]²⁵.

Итак, Божественное мышление у Викторина, в отличие от того же Аристотеля, разделяется на два вида: *внутреннее и сокрытое мышление* (*intus intelligentia, interna intellegentia*), совпадающее с Божественным бытием и сущностью, и *внешнее проявленное мышление* (*foris intellegentia*)²⁶, которое есть мышление в собственном смысле, или *самосознающее мышление*. При этом первое есть Отец, а второе – Св. Дух, являющийся особым аспектом Сына-Логоса.

Для того чтобы понять непростую мысль Викторина, надо прежде всего рассмотреть его учение о *двух видах Божественного действия* (*actio, operatio*) и *Божественного движения* (*motus, motio*). Так, в начале 1-й книги трактата «Против Ария» он проводит следующее различие:

Отец есть Бытие (*esse*), а Слово (*λόγος*) – Действие (*operari*). И в первую очередь существует Бытие, а во вторую – Действие. Конечно, само Бытие также имеет внутри себя внутреннее действие (*intus insitam operationem*), ибо какая же жизнь (*vita*) или какое мышление (*intellectus*) может быть без движения, то есть действия (*operatione*)? Следовательно, это есть не просто Бытие, но само первое Бытие (*primum esse*), вследствие того, что покой (*quiescere*) для него есть то же самое, что и бытие (*ipsum esse*). Таким же образом и Действие, то есть второе (*operari quod est secundum*), называется Действием потому, что оно действует не внутри, а вовне (*non intus, sed foris operatur*) [*Adv. Ar. I 4. 1–9*]²⁷.

Таким образом, в системе Викторина Бог Отец обладает неким *первичным внутренним Божественным действием*, которое лишено движения и совпадает с Его бытием и сущностью, а Сын-Логос – это *действие вторичное*, находящееся в движении и направленное *вовне*, которое происходит от внутреннего действия и актуализирует его содержание. Точно такое же различие в 3-й книге трактата «Против Ария» Викторин проводит между внутренним и внешним Божественным *движением*, так что первое соответствует Отцу, а второе – Сыну, первое соответствует бытию и сущности Бога, второе – жизни и познанию, более того – даже самопознанию²⁸:

²⁴ То есть Бог Отец.

²⁵ В последней фразе Жизнь и Мышление – это Сын и Св. Дух.

²⁶ См.: *Adv. Ar. IV 27. 14; IV 28. 15; IV 29. 1–7*.

²⁷ Ср. *Adv. Ar. I 12. 29–32*.

²⁸ Ср. выше, *Adv. Ar. IV 17. 1–6*, а также: [Benz, 1932, S. 98–102].

То же самое [Божественное] движение (*motus*), когда оно пребывает внутри в самом себе (*intus in se est*), тождественно сущности; когда же оно обращается изнутри, чтобы проявиться вовне (*ut foras eminent*), то есть, чтобы делать и действовать, оно есть Рождение (*partus*) и Рожденный (*natalis*); и поскольку это движение одно, оно есть Единородный Сын. А это единое движение (*motus unus*) есть или жизнь, или мышление. В самом деле, жизнь по необходимости есть движение, ведь всякая жизнь наделяет жизнью. По этой причине жизнь есть движение, которое, когда существует в самом себе и обращается само на себя (*in se existens atque in se conversus*), есть сущность для самого себя, а когда оно обращается вовне (*foras spectat*), в силу этого преимущественно (*magis*) называется движением. Ведь внутреннее движение (*intus motus*) есть покой (*cessatio*) или движущийся покой и покоящееся движение (*mota cessatio cessansque motus*) <...> И когда это [движение] берется или мыслится в качестве покоящегося движения (*in cessante motu*), это есть Бог и Сам Отец, всегда и от вечности Отец, поскольку движение всегда [рождается] из сущности, и [находится] в сущности, или, скорее, есть сама сущность. Когда же оно обращается вовне (*foras spectat*), – а обращаться вовне (*foras spectare*) это и означает быть движением (*motum vel motionem esse*), что означает то же самое, что и видеть себя, мыслить себя и желать познать себя (*se videre, se intellegere ac nosse velle*); но когда оно видит себя (*se videt*), то становится двойственным (*geminus*), и [в нем] различается видящее (*videns*) и видимое (*quod videtur*); и сам видящий есть то же, что он видит, поскольку он видит самого себя; следовательно, быть обращенным вовне (*foras spectans*) означает быть рожденным или существующим вовне (*foris genitus vel existens*) для того, чтобы постичь то, что оно есть, – итак, если [это движение направлено] вовне, оно рождено, а если рождено, то оно есть Сын [Adv. Ar. III 2. 27–51].

Как видим, момент Божественного мышления и самосознания здесь отождествляется с Сыном. Наконец, в последней 4-й книге трактата «Против Ария» Викторин различает в Боге, с одной стороны, жизненный акт (*vivere*, букв. «жить») как внутреннее действие (*actus*), совпадающее с бытием и сущностью Бога, а с другой – жизнь (*vita*) как образ (*forma*) этого действия; причем внутренний жизненный Акт здесь соответствует Отцу, а Жизнь как его внешняя форма и проявление – Сыну²⁹:

Жизненный акт (*vivere*) первичен (*prius*) по отношению к жизни (*vita*), и хотя в жизненном акте есть жизнь, но жизненный акт есть словно бы родитель жизни (*parens vitae*), а жизнь – это его порождение (*proles*) и то, что рождается, ведь она рождена от живущего. Итак, Бог есть жизненный Акт (*vivere*); и этот жизненный Акт первичен (*primum vivere*); он живет благодаря самому себе (*a semet ipso vivere*) и предшествует всему, и даже самой Жизни (*vita*). Действительно, Он есть действующий, причем вечно действующий (*semper agens*), действующий без всякого начала [действия], действующий независимо от действия, чтобы действие не представлялось как бы началом для действующего; напротив, это Действие (*actio*) было рождено, или осуществилось, или излилось благодаря деянию Действующего (*agentis opere*). Именно

²⁹ См.: Adv. Ar. IV 1. 1–15. 32. См. также: [Benz, 1932, S. 92; Hadot, 1968, Vol. I, p. 345–374, 382–389].

такое действие (agere) мы приписываем [первичному] жизненному Акту (vivere). Итак, Бог есть такой жизненный Акт, который изначален (principale vivere), а Жизнь (vita) существует как Его Порождение (ut genitum). И поэтому жизненный Акт – это Отец, а Жизнь – это Сын [Adv. Ar. IV 6. 8–18].

Таким образом, согласно Викторину, Отец обладает в Себе жизнью как неким сокрытым действием или внутренним жизненным Актом, который пребывает в покое, ничем не определяясь и не ограничиваясь, в то время как Сын является Жизнью как первым проявлением и формой этого сокрытого жизненного Акта, или внешним оформившимся действием³⁰. Более того, Викторин утверждает, что в Отце этот жизненный Акт тождественен внутренним актам бытия и мышления, которые также имеют свою соответствующую внешнюю форму в Сыне и Св. Духе, Которые суть актуальные Божественные жизнь и мышление:

Бог есть жизненный Акт (vivit). А это есть акт бытия (esse) и мышления (intellegere), поскольку эти три [акта], образуя единство (unum), производят три потенции (potentias tres) – существование (exsistentiam), жизнь (vitam) и мышление (intellegentiam). Но я уже показал, каким образом эти три [потенции] образуют единство, так что каждая из них есть все три и все три вместе суть одно, но в Боге [Отце] эти три суть бытие, в Сыне – жизнь, в Духе Святом – мышление. Значит, в Боге [Отце] акты бытия, жизни и мышления (esse, vivere, intellegere) суть само бытие (esse), а существование, жизнь и мышление (exsistentia, vita, intellegentia) – это уже Форма (forma), возникшая в результате внутреннего и сокрытого действия (actu interiore et occulto) Того, Кто есть Акт бытия, жизни и мышления (esse, vivere, intellegere) [Adv. Ar. IV 25. 44–26. 7].

В качестве наиболее вероятных философских источников этого представления о двух Божественных действиях или движениях – внутреннем и внешнем – исследователи указывают, прежде всего, Нумения и Плотина³¹. В самом деле, неопифагореец и платоник II в. Нумений, труды которого сохранились лишь фрагментарно, различал двух Богов: первый Бог – простой и пребывающий в себе, а второй – действующий в материи и разделяющийся под ее воздействием³². Первый Бог покоится (ἑστώς), второй – движется (κινούμενος); первый пребывает всецело в мире умопостигаемом, а второй движется относительно как умопостигаемого, так и чувственного мира. Причем вместо при-

³⁰ Викторин называет Отца как жизненный Акт также «внутренней Формой» (intus forma), которая сама по себе является неразличимой и непроявленной, а Сына – «внешней Формой» (quae foris est forma), которая является манифестацией внутренней Формы. См.: Adv. Ar. IV 20. 16–30. Как предполагают исследователи, различие жизненного акта как потенции и жизни как ее актуализации и формы у Мариа Викторина также восходит к Плотину; см.: [Lavaud, 2012, p. 167].

³¹ См., например: [Henry, 1950, p. 45–47; Dodds, 1960, p. 1–32; Hadot, 1968, Vol. I, p. 134–135, 428–429, 483; Lavaud, 2012, p. 171, 178]. Некоторые исследователи также указывают на стоическую концепцию «тонического движения» пневмы, которое имеет внутреннюю и внешнюю направленность: внутреннее движение образует единство сущности, внешнее – разнообразие качеств; однако для Викторина влияние стоицизма, по всей вероятности, было опосредовано неоплатонизмом; см.: [Hadot, 1968, Vol. I, p. 225–234; Lavaud, 2012, p. 164, 179].

³² Numenius. Fr. 11.11–20.

сущего второму Богу движения (κίνησις) присущий первому покой (στάσις) рассматривается Нумением как своего рода внутреннее движение (κίνησις οὐμφοτος), от которого проистекает порядок и вечное сохранение всего мира³³.

Еще ближе к точке зрения Викторина находится Плотин, который разработал особую теорию «двойного действия»³⁴, объясняющего механизм эманации и характеризующего отношения высшего порождающего принципа (например, Единого) с его порождением (Умом). В самом деле, первое действие (ἐνέργεια), которое Плотин, так же как впоследствии Викторин, отождествляет с покоем (στάσις) и тождеством (ταυτότης), пребывает сокрытым в высшем принципе и само есть этот принцип, т.е. совпадает с самой его сущностью, почему и называется «[внутренним] действием сущности» (ἐνέργεια τῆς οὐσίας). Второе действие Плотин рассматривает как движение (κίνησις) первого действия: оно начинается с различения (ἐτερότης) самого себя от первого покоящегося действия, затем изливается вовне и кладет основание для нового бытия, почему и называется «действием, [происходящим] из сущности» (ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας). Наконец, это новое неопределенное действие обращается назад к своему первоначалу, достигает тождества с самим собой и становится самостоятельной «ипостасью», т.е. актуальным проявлением породившего ее первоначала. Именно так от Единого происходит Ум³⁵.

Но вернемся к Викторину и его учению о Божественном мышлении и самопознании. Опираясь на платиновскую теорию «двойного действия», Викторин в 4-й книге своего трактата «Против Ария» проводит различие между двумя видами Божественного мышления – *внутренним* и *внешним*: первое свойственно Богу Отцу, второе – Сыну-Логосу и заключенному в нем в качестве особого аспекта Св. Духу. При этом внутреннее мышление Отца³⁶ Викторин определяет как своего рода «предпознание» и «предмышление» (praecognoscentia, praeintellegentia)³⁷, точнее даже как «сверхмышление» (supra intellegere)³⁸, а Его Самого – как «Предпознающего» или «Сверхпознающего» (praecognoscens), т.е. того, чье познание предшествует познанию, а точнее – превосходит его³⁹.

³³ Numenius. Fr. 15.2–10; см. также: [Диллон, 2002, с. 353].

³⁴ См.: [Benz, 1932, S. 241; Henry, 1950, p. 45–46; Lavaud, 2012, p. 174].

³⁵ См.: Plotin. Enn. V 4. 2; см. также: Enn. V 1. 3; V 3. 12. О некотором внутреннем покоящемся и пребывающем в самом себе уме и мышлении см.: Enn. III 9. 1. 15–20 (νοῦν εἶναι ἐν στάσει καὶ ἐνότητι καὶ ἡσυχίᾳ); V 3. 14. 14–15 (ὁ ἐνδον νοῦς); V 5. 8. 22–23; VI 7. 35. 30; VI 8. 18. 21; VI 9. 3. 27 (подробнее см. ниже). Похожее учение о «двойном действии» встречается у христианского современника Плотина – Оригена, согласно которому Бог Отец – это *первая Сила* (prima virtus), составляющая основу Божественного бытия, а Сын – это происшедшая от нее, подобно испарению, *Мощь* (vigor), или *другая Сила* (altera virtus), получающая свою собственную ипостась; см.: Origen. De princ. I 2. 9.

³⁶ См.: Adv. Ar. IV 23. 23–26; IV 26. 8–10 и др.

³⁷ См.: Adv. Ar. I 33. 12; I 57. 30; IV 19. 15; IV 23. 28–33; IV 26. 10. Следует отметить, что Викторин нередко характеризует Бога Отца, подобно платиновскому Единому (unum), с помощью апофатических определений, согласно которым Отца более правильно называть «не существующим», «не живущим» и «немыслящим» (ἄνοος, sine intellegentia) вследствие Его превосходства (supralatio) и беспредельности (indeterminatio). См.: Adv. Ar. IV 23; подробнее об этом см. в нашей статье: [Фокин, 2011с, с. 53–68].

³⁸ См.: Adv. Ar. IV 26. 8–10.

³⁹ См.: Adv. Ar. IV 23. 27–30. Латинская приставка *prae-* может указывать как на предшествование (причем и во времени, и в пространстве), например, *praepositus*, «пред-стоящий»,

В качестве возможных философских источников представления Викторина о Боге Отце как «Предпознании» исследователи указывают на учение Плотина и Порфирия о «сверхмышлении» Единого⁴⁰. Действительно, хотя Плотин неоднократно отрицает наличие у Единого мышления, что лишало бы его единства, делая его двойственным и состоящим из мыслимого и мыслящего⁴¹, однако иногда он сам приписывает Единому некий особый вид трансцендентного мышления, превосходящего мышление Ума и не предполагающего никакого различия между мыслящим и мыслимым, но подобного чистому мышлению, не направленному на какой-либо объект⁴².

Так, в одном из своих ранних трактатов V 4 (7-м в хронологическом порядке), «То, что следует за Первым, и о Едином», Плотин приписывает Единому некое особого рода «самоощущение» или «самосознание» (συναίσθησις), а также «самоосмысление» (κατανόησις αὐτοῦ) и «мышление» (νόησις), которое превосходит мышление Ума:

Умопостигаемое (τὸ νοητὸν)⁴³, хотя оно и пребывает в себе и не нуждается в чем-то ином, в отличие от созерцающего и мыслящего (я имею в виду, что мыслящее нуждается в этом [умопостигаемом]), не есть при этом нечто словно бы бесчувственное (οἷον ἀναίσθητον). Наоборот, все то, что в нем, принадлежит ему, пребывает в нем и вместе с ним; оно всецело способно различать самого себя (διακριτικὸν ἑαυτοῦ); в нем есть жизнь и в нем – все, так что осмысление им самого себя (ἢ κατανόησις αὐτοῦ), будучи своего рода самосознанием (οἰοεὶ συναίσθησει), есть оно же само в вечном покое (ἐν στάσει αἰδίῳ) и мышлении, отличном от мышления Ума (νοήσει ἐτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν) [Plotin. Enn. V 4. 2. 12–19]⁴⁴.

В другом раннем трактате VI 9 (9-м по порядку), «О Благе, или Едином», Плотин хотя и отрицает необходимость для Единого мыслить само себя (οὐ δεῖται νοήσεως ἑαυτοῦ), однако допускает возможность относить его не к разряду «мыслящего» (κατὰ τὸν νοοῦντα), т.е. ума, в котором есть двойственность мыслящего и мыслимого, а к разряду чистого «мышления» (κατὰ τὴν νόησιν), т.е. такого мышления, которое пребывает в самом себе и является трансцен-

praevidus, «предвидящий», *praecedens*, «предшествующий» (ср. с русскими приставками *пред-*, *до-*: «пред-стоящий», «пред-шествующий», «до-обеденный» и т.п.), так и на превосходящую или высшую степень какого-то качества, например, *praeclarus*, «очень яркий», *praecellens*, «превосходный» (ср. с русской приставкой *пре-*: «пре-красный», «пре-восходный» и т.п.).

⁴⁰ См.: [Hadot, 1968, Vol. I, p. 122–124, 133–136, 427–432].

⁴¹ См., например: Plotin. Enn. V 1. 5; V 3. 10–13; V 4. 2; V 6. 2; VI 7. 37–38 (ср. особенно VI 7. 38. 24–25: ἢ ἀγαθὸν οὐ νοεῖ ἑαυτό, «единое, как благо, не мыслит самого себя»); VI 8. 41; VI 9. 6 и др. См. также: [Wallis, 1972, p. 58–59].

⁴² См.: Enn. V 4. 2; VI 7. 38; VI 8. 16, 18; VI 9. 6. См. также: [Armstrong, 1967, p. 238–239; 1984, Vol. 5, p. 138, 146, n. 1; Rist, 1967, p. 41–52; Wallis, 1972, p. 59–60; Bussanich, 1987, p. 164, 167–172, 179–183; 1996, p. 62–63; Dillon, 1992, p. 361–362].

⁴³ В данном случае это Единое как объект мышления Ума, а не умопостигаемый аспект самого Ума («сущее», об этом см. ниже).

⁴⁴ Перевод Ю.А. Шичалина с небольшими изменениями. Ср. также: Enn. III 9. 1. 15–20; VI 7. 39. 1–2 (ἀπλῆ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτόν, «некое простое восприятие самого себя»).

детной причиной мышления мирового Ума и всего остального⁴⁵. Наконец, в одном из поздних в трактатов VI 8 (39-м по порядку), «О свободе и воле Единого», Плотин предполагает наличие в Едином некой самоорганизующей внутренней энергии, подобной чистому свету, которая конституирует его сущность путем обращения ее на самую себя:

Единое как бы стремится внутрь самого себя (εἰς τὸ εἶσω οἷον φέρεται αὐτοῦ), словно бы возлюбив само себя как чистый свет (αὐγὴν καθάραν)⁴⁶, будучи само тем, что оно возлюбило. Но это означает, что оно привело самого себя в бытие (ὑποστήσας αὐτόν), как если бы оно было пребывающей [в самой себе] энергией (ἐνέργεια μένουσα) и высшим предметом желания, подобно уму (τὸ ἀπαπτότατον οἷον νοῦς)⁴⁷ <...> Оно словно бы опирается само на себя и как бы взирает само на себя (οἷον πρὸς αὐτόν βλέπει), и это взирание его на самого себя (τὸ πρὸς αὐτόν βλέπει) есть как бы его бытие, так что оно словно бы производит само себя (οἷον ποιῶν ἑν αὐτόν) <...> И то, что такое устремление его к самому себе (νεῦσις αὐτοῦ πρὸς αὐτόν), будучи словно бы его энергией (οἷον ἐνέργεια οὔσα αὐτοῦ) и его пребыванием в самом себе (μονὴ ἐν αὐτῷ), делает его тем, чем оно есть, становится очевидным, если предположить противоположное. В самом деле, если бы оно стремилось к чему-то, что находится вне его (πρὸς τὸ ἔξω), то оно перестало бы быть тем, чем оно есть; следовательно, его бытие тем, чем оно есть, есть энергия, направленная к нему самому (ἢ ἐνέργεια ἢ πρὸς αὐτόν), причем это одно с ним самим <...> Итак, вечно существовала его энергия и словно бы бодрствование (οἷον ἐγρήγορις), в котором бодрствующий не есть кто-либо отличный [от самого бодрствования], вечно существуя как бодрствование и сверхмышление (ἐγρήγορις καὶ ὑπερνόησις), так что оно существует именно так, как оно пробудило [само себя] [Enn. VI 8. 16. 12–39]⁴⁸.

Таким образом, Плотин усваивает Единому некую *внутреннюю самообразующую энергию*, которую он сравнивает со светом познания, а также с «созерцанием» Единым самого себя, его «бодрствованием» или «бдением» (ἐγρήγορις) над самим собой и даже «сверхмышлением» (ὑπερνόησις).

Еще ближе к точке зрения Викторина учение Порфирия, который в своем Комментарий на «Парменид»⁴⁹ также постулирует наличие у Единого особого рода познания. Действительно, согласно Порфирию, Бог (или Единое), с одной стороны, превосходит всякое познание, а с другой стороны, обладает неким простым и «абсолютным познанием» (γνῶσις ἀπόλυτος), в котором нет различия между познающим и познаваемым:

⁴⁵ См.: Enn. VI 9. 6. 49–55. Ср. также Enn. VI 8. 18. 21–22: τὸν οἷον ἐν ἐνὶ νοῦν οὐ νοῦν ὄντα.

⁴⁶ Ср.: Plato. Phaedr. 250c4.

⁴⁷ Возможно, намек на учение Аристотеля, у которого Ум мыслит и желает самого себя как наилучшее и движет все как предмет любви.

⁴⁸ Перевод наш.

⁴⁹ Авторство этого комментария спорно; его атрибуция Порфирию была предложена и достаточно убедительно обоснована П. Адо; см.: [Hadot, 1968, Vol. I, p. 102–146; Vol. II, p. 64–112]. Несмотря на неоднозначное отношение к авторству Порфирия, немало известных современных ученых поддерживают эту атрибуцию; подробнее об этом см.: [Фокин, 2014, с. 373].

Познание Бога (ἡ γνῶσις ἡ θεοῦ) таково, что не обнаруживает никакой инаковости и двойственности, то есть понятия о познании и познаваемом, но, будучи неотделимо само от себя <...> оно оказывается превышающим познание и незнание <...> Это познание не таково, как у познающего то, что познаваемо, но познание и есть само это [познаваемое] <...> Есть познание, принадлежащее познающему и переходящему от незнания к знанию познаваемого, а есть иное, отрешенное [от всего этого] познание (γνῶσις ἀπόλυτος), которое не принадлежит познающему и познаваемому, но является единством этого (τὸ ἐν τοῦτο γνῶσις οὕσα) и познанием, предшествующим всякому познаваемому, неизвестному и приходящему к познанию <...> Таково его [т.е. Единого] познание, пребывающее в простоте и безотносительное к познаваемому (τῆς ἐκείνου ἐν ἀπλότητι γνῶσεως καὶ ἀσχέτου πρὸς τε γνῶστὰ) [Porphyr. Comm. in Parm. V 19 – VI 15]⁵⁰.

Таким образом, и Плотин, и Порфирий усваивают Единому особый вид познания и мышления, которое может быть названо «сверхмышлением» или «абсолютно простым познанием». У Марии Викторина такое Божественное «предпознание» или «сверхпознание» (praecognoscentia) соответствует Богу Отцу; оно существовало прежде того, как от него возникло Божественное «познание» (cognoscentia), т.е. Сын-Логос, хотя тогда оно еще не называлось этим именем⁵¹. Можно также сказать, что Отец как «Предпознание» всегда существовал как нечто потенциально «познаваемое» (cognoscibile), подобно Единому у Плотина (τὸ νοητὸν, см. выше); и Он было таковым даже тогда, когда на него еще не было направлено Божественное «Познание» (cognoscentia), т.е. Сын-Логос. Другими словами, по мысли Викторина, хотя Отец как «Предпознание» был всегда *потенциально* познаваемым, однако Он стал *актуально* познаваемым только тогда, когда стал предметом познания со стороны Сына. При этом Викторин замечает, что «познаваемое» и «познание» в Боге, как в аристотелевском Перводвигателе и платиновском мировом Уме, тождественны (idem cognoscibile et cognoscentia), поскольку «познание» здесь есть то же самое, что и «познаваемое», т.е. Сын по сущности есть то же, что и Отец⁵². Более того, согласно Викторину, Отец как «познаваемое», подобно платиновскому Единому, обладает внутри Самого Себя неким особым видом познания – *познанием потенциальным, внутренним, сокрытым и пребывающим в покое*⁵³:

[В Отце] не может быть иного познаваемого (cognoscibile), кроме самого познания, которое еще не проявилось (ipsa cognoscentia nondum apparens), но содержится внутри самого себя (se intus tenens) и пребывает в покое, бездействуя и обращаясь на самое себя (in se), и предоставляя самому себе самого себя в качестве познаваемого. В самом деле, поскольку само это [внутреннее] познание остается сокрытым, пребывая у самого себя и не входя в самого себя извне (forinsecus), оно естественным образом пребывает погруженным в свое бытие (esse), и образ его [существования] заключается в том, чтобы оно было познаваемым лишь в потенции. Когда же [внутри него] пробуждается

⁵⁰ Здесь и далее переводы из Комментария на «Парменид» наши.

⁵¹ Adv. Ar. IV 23. 30–35.

⁵² Adv. Ar. IV 23. 36–24. 5.

⁵³ См.: [Baltes, 2002, S. 35–36].

[актуальное] познание (cognoscentia) и как бы исходит наружу (velut egressa), созерцая само себя [со стороны] (se circuminspiciens) и так делая себя [актуальным] сознанием посредством познания самого себя (cognoscentiam se fecerit cognoscendo se), тогда появляется и [актуально] познаваемое, поскольку познание становится своим собственным познаваемым (cognoscibile suum) [Adv. Ar. IV 24. 11–20].

Другими словами, в этом месте Викторин описывает *два вида* Божественного познания или мышления. Первый вид – это *внутреннее и сокрытое познание Бога*; оно изначально тождественно с самим «Познаваемым», т.е. с Божественным Бытием, или Отцом (плотиновским Единым)⁵⁴, Который пребывает в Самом Себе и в покое, не выходит из Самого Себя и не отличает Самого Себя как познающего от того, что Он познает, поскольку в Нем познание и познаваемое слиты до полного тождества и неразличия. Однако от этого *первого вида* Божественного мышления (или «предмышления») возникает (в вечной логической последовательности) *второй вид* Божественного мышления, когда это внутреннее мышление или познание пробуждается внутри Отца и как бы отделяется от Него, исходя наружу как Сын, Который уже актуально познает одновременно и Своего Отца (Бытие, «познаваемое»), и Самого Себя («познание»), становясь *актуальным самопознанием* и делая актуальным потенциальное познание, характерное для Отца.

Сходное различие между двумя видами Божественного мышления встречается у Порфирия, согласно которому первое мышление пребывает в покое и абсолютной простоте внутри Единого; оно не может выйти из самого себя вовне и вернуться в самого себя, будучи слито с Единым и не отличаясь от него. Второе мышление, характерное для Ума, есть мышление, находящееся в движении и действии; оно исходит из самого себя как бытия в качестве жизни и затем возвращается к самому себе в качестве самосознающего ума⁵⁵. Действительно, согласно Порфирию, у Единого есть некая внутренняя сила мышления:

Сила, сообразно которой взирает тот [внутренний] ум (ἡ δύναμις καθ' ἣν ὁρᾷ ὁ νοῦς), который не может войти в самого себя [извне] (μὴ δυνάμενος εἰσελθεῖν εἰς ἑαυτὸν), будет иной и отличной от представления о [различии между] мышлением и тем, что оно мыслит, будучи за пределами всего этого своим *достоинством и силой* и таким образом самим Единым и простым (ἐν ὄν καὶ ἀπλοῦν) <...> которое есть Единое и простое, взятое само по себе согласно его первичной идее; это [его] сила, которую ради убедительности следует назвать неизреченной и непостижимой. Однако оно не есть ни Единое, ни простое согласно бытию, жизни и мышлению (κατὰ τὴν ὑπαρξιν καὶ ζωὴν καὶ τὴν νόησιν). В самом деле, оно есть мыслящее и мыслимое согласно бытию (τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον ὑπάρξει), но мыслящее (τὸ δὲ νοοῦν) есть жизнь (ζωή), когда ум (ὁ νοῦς) исходит от бытия для того, чтобы стать мыслящим, так чтобы возвратиться к мыслимому и увидеть самого себя

⁵⁴ Следует отметить, что Порфирий отождествил Единое с чистым актом Бытия. См.: *Porphyr. Comm. in Parm.* XII 25–33; см. также: [Nadot, 1968, Vol. I, p. 484]. В этом вопросе Викторин опять оказывается ближе к Порфирию, чем к Плотину.

⁵⁵ См.: [Nadot, 1968, Vol. I, p. 133–135; Брэдшоу, 2012, с. 150–151].

(μετεξέληθαι ἀπὸ τῆς ὑπάρξεως εἰς τὸ νοῦν, ἵνα ἐπανέλθῃ εἰς τὸ νοητὸν καὶ ἑαυτὸν ἴδῃ). По этой причине оно беспредельно согласно жизни. Все это суть [его] действия: согласно бытию (κατὰ τὴν ὑπάρξιν) это будет действие, находящееся в покое (ἐστῶσα ἐνέργεια), согласно мышлению (κατὰ τὴν νόησιν) это действие, вернувшееся к самому себе (εἰς αὐτὴν στραφεῖσα ἐνέργεια), а согласно жизни (κατὰ τὴν ζωὴν) это действие, исходящее из бытия (ἐκ τῆς ὑπάρξεως ἐκνεύσασα ἐνέργεια) [Porphyry. Comm. in Parm. XIII 34 – XIV 26].

Однако Викторин идет дальше Порфирия и особым образом развивает аристотелевско-платиновскую концепцию Божественного мышления как «мышления, мыслящего само себя». При этом он приписывает такое самосознающее мышление не только Сыну – в *актуальной и проявленной форме*, но также и Отцу – в *форме потенциальной и непроявленной*, как хорошо видно из этого его рассуждения:

Если Богу [Отцу] присуще мыслить или [иметь] мышление (intellegere vel intellegentia), то когда Бог мыслит, Он мыслит Самого Себя (se ipsum intellegit). Когда же Он мыслит Самого Себя, то мыслит не так, как один – другое, а так, как мышление, мыслящее само себя (intellegentia ipsa se intellegat). Таким вот образом Он приводит Себя в бытие и приходит в существование, становясь бытием для Самого Себя, и точно таким же образом посредством мышления (intellegendo) получает существование и Его жизнь (suum vivere) <...> И это есть как бы мышление, обращенное вовнутрь (ut intus intellegentia), которое мыслит само себя без всякого движения (sine aliquot motu se intellegit), ведь насколько оно мыслит, настолько существует, и насколько существует, настолько мыслит. И это есть Бог, и без сомнения, это [Его мышление существует] от вечности и в вечность [Adv. Ar. IV 27. 5–17].

Таким образом, по мысли Викторина, внутреннее Божественное мышление, свойственное Отцу, полностью тождественно Его бытию и сущности; оно «как бы» мыслит и осознает само себя, но при этом пребывает внутри самого себя в абсолютном покое и тождестве, т.е. «самомышление» и «самопознание» Отца на самом деле не приводит к актуальному сознанию Им Самого Себя и различению Себя как познающего от Себя как познаваемого. Однако, как выясняется в последних главах 4-й книги трактата «Против Ария», Бог Отец мыслит Самого Себя не только *потенциально и бессознательно*, пребывая в Самом Себе и в покое, но и *актуально и сознательно* – а именно, когда Он «мыслит Самого Себя посредством Своей Формы» (per formam se intellegit), т.е. Сына-Логоса, Который вместе со Св. Духом и есть *актуальное Божественное Мышление*⁵⁶. При этом, по мнению Викторина, Сам Сын-Логос как Форма Бога Отца также мыслит Сам Себя в качестве мышления, тем самым отличая Себя не только от Отца, но и от Самого Себя, таким образом становясь аристотелевским «мышлением о мышлении» или *самосознающим мышлением*⁵⁷:

Необходимо, чтобы и сама Его Форма также мыслила [саму себя] (ipsa forma intellegat). В самом деле, она есть мыслящее и живое существование (intellegens

⁵⁶ См.: Adv. Ar. IV 28. 4–8.

⁵⁷ См.: [Benz, 1932, S. 230–231; Henry, 1950, p. 47].

ас vivens existentia), которое не мыслит ничего иного, кроме тех [свойств], которые суть Сам Бог <...> Когда же само Мышление [т.е. Сын] мыслит то, что оно есть мышление (ipsa intellegentia intellegit quod sit intellegentia), – ведь необходимо, чтобы мышление мыслило также и само себя (se intellegat intellegentia), – то оно, как бы исходя изнутри самого себя, само себя охватывает мыслью и, мысля самого себя, то есть посредством своего собственного движения изводит себя вовне и находится вне себя. Именно поэтому оно есть мышление, направленное вовне (foris intellegentia). И это есть Сын, это есть λόγος – Сын, Который рожден, ибо Он – иной по сравнению с Богом, но Он [тогда был рожден] от Бога, – то есть от Того, Кто есть мышление, включенное в существование и жизнь (exsistens et vivens intellegentia), которое есть Бог и которое направлено вовнутрь (intus), – когда [это внутреннее] мышление посредством мышления самого себя извело себя вовне и получило свое особое существование как *Образ Отца*, в Котором оно само вечно существовало и существует, рожденное посредством внутреннего мышления (per intellegentiam internam), которое есть Бытие и Существование, и по этой причине став *Образом* [Перво]образа (imago imaginis) [Adv. Ar. IV 28. 8–22].

Таким образом, *актуальное* Божественное мышление или *самосознающее* мышление Викторин соотносит все-таки не с Отцом, а Сыном-Логосом. Как полагают исследователи, прямым источником этого представления Викторина является учение Плотина о происхождении Ума от Единого и о самомышлении Ума⁵⁸. Действительно, согласно Плотину, первый момент в рождении Ума – это некоторое произвольное движение из Единого во многое, когда полнота Единого не удерживается внутри него и естественным образом как бы переливается через край и изливается вовне, порождая первое сущее (ὄν), которое само по себе еще лишено мышления и какой-либо определенности⁵⁹. Затем это движение изменяет свою направленность и обращается к своему источнику – Единому. Однако это еще не есть созерцание Единого, но простая причинная зависимость от него, как бы естественное влечение, стремление (ἔφεσις) и притяжение к нему (ἀνῆρτητο αὐτοῦ)⁶⁰. Это стремление Плотин уподобляет зрению, которое еще не видит своего объекта, т.е. Единое (ἀτύλωτος ὄψις, ὡς ὄψις οὐλῶ ἰδοῦσα)⁶¹. Однако по мере того, как сущее (т.е. ум и мышление в потенции) смотрело на Единое, его неопределенное влечение становилось все более определенным, бессодержательное наполнялось мыслимым содержанием, смутное зрение становилось видением, воспринявшим свой объект (ἰδοῦσα ὄψις)⁶². Это и было началом его мышления. Однако это мышление сущего все еще было обращено к Единому, исполнено им (как объектом своего созерцания) и еще не отличало от него самого себя как субъекта, но мыслило его бессознательно (οὐλῶ νοῦς, ἔβλεπεν ἀνοήτως)⁶³. Когда же оно обратилось на себя само и отличило себя как мыслящего субъекта от Единого

⁵⁸ См.: [Benz, 1932, S. 231; Henry, 1950, p. 47; Armstrong, 1967, p. 241–242; Шичалин, 2008, с. 585; Lavaud, 2012, p. 168, 176–178].

⁵⁹ См.: Plotin. Enn. V 2. 1; V 4. 1; V 1. 7.

⁶⁰ См.: Enn. V 3. 11; V 6. 5; VI 7. 16.

⁶¹ См.: Enn. V 3. 11; V 4. 2.

⁶² См.: Enn. V 3. 11; V 4. 2.

⁶³ См.: Enn. VI 7. 16.

как объекта своего мышления, тогда оно и стало самосознающим Умом (ἔγνω ἐν συναίσθησει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἤδη ἦν)⁶⁴.

Интересно, что в трактате V 2 (11-м по порядку), «О происхождении и порядке сущих, следующих после первого», Плотин рассматривает происхождение Ума от Единого по аналогии со зрительным актом⁶⁵, который сначала является неопределенным и бесформенным, а затем получает определенность и форму от предмета созерцания:

Единое, будучи совершенным, так как оно ничего [помимо себя] не ищет, ничего не имеет и не нуждается ни в чем, само как бы перелилось через край, и это его переполнение произвело нечто иное, [чем оно само]. А то, что от него произошло, возвратилось к нему (εἰς αὐτὸ ἐλεστράφη), и наполнилось [им], и стало взирающим на него (πρὸς αὐτὸ βλέπον), а это – Ум (καὶ νοῦς οὗτος). И его пребывание в покое у Единого (ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ) произвело бытие (τὸ ὄν), а созерцание Единого [произвело] ум (ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν). Итак, поскольку Ум обратился к Единому для того, чтобы [его] увидеть, он становится одновременно и умом, и бытием (ὁμοῦ νοῦς γίγνεται καὶ ὄν) [Enn. V 2. 1. 7–13]⁶⁶.

Таким образом, Плотин разграничивает *две стадии* бытия Ума: стадию *покоя*, когда Ум пребывает в Едином как его *бытие*, и стадию *движения*, которое сначала неопределенно, а затем получает свое определение, когда Ум возвращается к Единому, созерцает его и становится в собственном смысле мыслящим и самопознающим *Умом*. Более того, в результате Ум мыслит не только Единое, отличая его от себя, но и *самого себя*, причем в Уме его бытие и его мышление тождественны. Действительно, именно мировой Ум у Плотина представляет собой аристотелевское «мышление, мыслящее само себя» как единство мыслящего и мыслимого⁶⁷:

Ум, мышление и мыслимое (νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν) все они вместе [в Уме] – будут едины (ἐν ἅμα πάντα). Итак, если его мышление есть мыслимое, а мыслимое – это он сам, значит, он будет мыслить сам себя (αὐτὸς ἑαυτὸν νοήσει). В самом деле, он будет мыслить благодаря мышлению, которое есть он сам, и будет мыслить мыслимое, которое также есть он сам. Стало быть, он будет мыслить сам себя согласно тому и другому (καθ' ἑκάτερον ἑαυτὸν νοήσει): насколько он сам есть мышление и насколько он сам есть мыслимое, которое он мыслит благодаря мышлению, которое есть он сам [Enn. V 3. 5. 43–48]⁶⁸.

Как мы видели выше, эту заимствованную Платином у Аристотеля цепочку Божественного мышления, мыслящего само себя, Марий Викторин относит к Сыну-Логосу, с которой он соединяет платиновско-порфириевскую

⁶⁴ См.: Enn. V 1. 7; VI 7. 16; о самосознании Ума см. также: Enn. V 2. 1; V 3. 5; V 3. 11; V 3. 16.

⁶⁵ Та же аналогия с актом зрительного восприятия встречается и у Мариа Викторина в 3-й книге трактата «Против Ария»; причем Викторин различает здесь три взаимосвязанных момента: зрительную способность, сам акт зрительного восприятия и различение душой этого восприятия; см.: Adv. Ar. III 5. См. также нашу статью: [Фокин, 2015, с. 117–133].

⁶⁶ Перевод наш.

⁶⁷ См.: Enn. III 8. 8; V 3. 5–11; V 4. 2; V 5. 4 и др.; см. также: [Wallis, 1972, p. 52–53, 58], где отмечается влияние Аристотеля на Плотина в этом вопросе.

⁶⁸ Перевод наш.

концепцию «сверхмышления» Единого, в результате чего у него Божественное мышление как бы «раздваивается»: Бог Отец – это мышление *внутреннее, потенциальное, сокрытое и непроявленное*, а Сын-Логос – это мышление *внешнее, актуальное и проявленное*; причем сначала оно пребывает во внутреннем мышлении Отца, не отличая себя от него, а затем рождается от него как мышление, мыслящее одновременно и Отца, и само себя, тем самым достигая стадии *самопознания и самомышления*. Своеобразный итог своим рассуждениям о Божественном мышлении Викторин подводит в конце 4-й книги трактата «Против Ария»:

Итак, [в Боге] есть два мышления (*duae intelligentiae*) — одно, существующее внутри (*intus existens*) и тождественное своему бытию, а другое – существующее [вовне] и тождественное своему бытию мышлением (*intellegendo esse*). Последнее направлено вовне (*foris*) и есть Сын. Поскольку же это [внешнее] мышление посредством мышления самого себя мыслит Бога, то есть то внутреннее мышление (*intellegentiam internam*), которое есть Сам Бог, то посредством [своего] мышления оно мыслит истинное бытие, истинную жизнь и истинное мышление и [поэтому] само становится истинным бытием, истинной жизнью и истинным мышлением (*verum esse, verum vivere, verum intellegere*). В самом деле, кто мыслит Единое, тот имеет Единое и есть Единое сообразно его мышлению у самого себя. Именно таким образом Сын, то есть Мышление, рожденное посредством мышления самого себя как мышления (*intellegentiam intellegendo se genita intellegentia*), мыслит Бога и все те нерожденные [свойства], которые суть Бог <...> И поскольку Он есть мышление, мыслящее само мышление (*intellegentia est intellegens intellegentiam*), а это мышление есть *Свет истинный* (*lumen verum*), то Он существует как *Свет от Света*, ведь Они оба суть мышление (*intellegentia utraque*), так что *Свет истинный* [происходит] от *Света истинного*. Кроме того, поскольку Бог [Отец] есть мышление, направленное вовнутрь (*intus intellegentia*), значит, то [второе] мышление, которое мыслит само себя (*intellegendo se intellegentia*), есть *Бог от Бога* [Adv. Ar. IV 29. 1–23].

Нам остается только подвести краткие итоги нашего исследования концепции Божественного мышления у Мариа Викторина. После краткого анализа аристотелевской «ноэтической» концепции ума-перводвигателя «Метафизике», положившей начало всем последующим философским спекуляциям на данную тему, мы отметили важную роль неоплатонической доктрины «умопостигаемой триады» в тринитарном учении Викторина, в котором Бог рассматривается как единство трех необходимых Божественных атрибутов, потенциалов или актов: бытия, жизни и мышления, соответствующих ипостасям христианской Троицы. Мы выяснили, что соотношение между этими тремя Божественными актами у Викторина имеет динамический характер, основанный на логике вечного процесса свободного самополагания и самоопределения Бога как чистого Бытия (Отец), которое определяет себя сначала как Жизнь (Сын), а затем возвращается к себе как Мышление (Св. Дух), чем достигается полнота Божественного самосознания. Этот процесс Викторин также связывает с представлением о Боге как абсолютном Духе – высшей Сущности (*substantia*), которая одновременно существует, живет и мыслит саму себя. Сложность в понимании этого учения Викторина состоит в том, что

Божественное мышление у него разделяется на два вида: внутреннее и сокрытое мышление, совпадающее с Божественным бытием и сущностью, и внешнее и проявленное мышление, которое есть мышление в собственном смысле, или самосознающее мышление. Первое соответствует Отцу, второе – Сыну-Логосу и Св. Духу, являющемуся особым аспектом Логоса. Как мы показали, это различие основано на учении Викторина о двух Божественных действиях и движениях: внутреннем и внешнем, которое, в свою очередь, восходит к аналогичному учению Плотина, прилагаемому им к Единому и мировому Уму. При этом Викторин в свете неоплатонической диалектики Единого и мирового Ума переосмыслил аристотелевскую концепцию Божественного мышления, мыслящего само себя, не просто применив ее к Сыну-Логосу, но и соединив с ней платиновско-порфириевскую концепцию «сверхмышления» Единого, в результате чего у него Божественное мышление представлено в двух формах или видах: Бог Отец – это мышление внутреннее, потенциальное, сокрытое и непроявленное («сверхмышление»), а Сын-Логос – это мышление внешнее, актуальное и проявленное (мышление в собственном смысле); причем сначала оно пребывает во внутреннем мышлении Отца, а затем рождается от него как мышление, мыслящее и Отца, и само себя, становясь, таким образом, самосознающим мышлением.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Марий Викторин

Против Ария Книга четвертая, или «О единосущии»*

Перевод с латинского и комментарии А.Р. Фокина

*<Вопрос о Святом Духе и Его отношении к Отцу и Сыну. Отец – Бытие,
Сын – Жизнь, Св. Дух – Знание и Мышление>*

16. Теперь следует объяснить, что такое Святой Дух наряду с Ними¹. О Боге² уже было сказано и доказано следующее: Бог есть Бытие (esse), Он есть Дух, то есть [первичный] жизненный Акт (vivere), а также Свет (lumen), то есть Мышление и Знание (intellegentiam et scientiam)³. Действительно, свет

* Перевод с латинского сделан по изданию: Marii Victorini Opera. Pars I. Opera theologica // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 83.1 / Ed. P. Henry, P. Hadot. Vindobonae, 1971. P. 248–268. В угловых скобках приводятся поясняющие подзаголовки от переводчика, которых нет в оригинальном тексте. В квадратных скобках – слова, вставленные переводчиком для прояснения смысла текста.

¹ То есть с Отцом и Сыном.

² То есть Отце. Викторин часто называет Отца просто Богом – *Deus*.

не допускает существовать ничему скрытому и тайному, но он [все] открывает, озаряет и освещает. Итак, [все это] есть Бог. И как мы показали ранее, то самое, что есть Бог – это Бытие: Бытие первое и изначальное (*esse primum et principale*), которое наделяет все сущие бытием по мере их восприятия. И это Бытие есть то же самое, что Жизнь и Мышление, что означает, что Бытие есть то же самое, что *Дух* и *Свет*. Ведь эти [два последних], пребывая в едином и простом, точнее, будучи самим Единым и простым (*unum ac simplex*), суть то же, что и Бытие (*esse*). И это [последнее] мы по праву называем Существованием или Сущностью (*existentiam vel substantiam*).

Однако, поскольку изначальным (*principale*) среди Них является Бытие (*esse*), а два других, то есть Жизнь и Мышление (*vivere et intellegere*), понимаются как его движение (*motus*), и поскольку всякое движение рождается из покоя, а покой есть Бытие, то от Бытия рождается движение (*motio*) и, соответственно, действие (*actio*). А движение того первого Бытия (*primi illius quod est esse*) – это Жизнь и Мышление; ведь они оба суть движение и притом одно движение (*unus motus*), которое проявляет две способности (*duas virtutes*) благодаря двойной функции (*officio gemino*) [при наличии] одной и той же сущности (*una eademque substantia*). В самом деле, Их сущность – это движение, ведь нельзя [думать], что у Них одно есть бытие, а другое – движение. И точно так же в том, что касается сущности, нельзя [думать], что одно есть жизнь, а другое – мышление. В самом деле, живущему свойственно мыслить и мыслящему – жить, поскольку посредством действия развивается одно движение, но таким образом, что при сохранении в неизменности действия и акта жизни (*actuque vivendi*) начинает действовать и акт мышления (*intellegentiae actus*). Отсюда следует, что поскольку Христос – это Жизнь (*vita*), а Святой Дух – Знание и Мышление (*scientia et intellegentia*), значит, все, что имеет Святой Дух, Он получил от Христа⁴, а Христос – от Отца. Другими словами, от Бытия произошла Жизнь и Акт жизни (*vita et vivere*), а также произошло Знание и Акт мышления (*scientia et intellegere*).

<О двух движениях первого Бытия – внутреннем и внешнем>

И в этом нет ничего удивительного, поскольку это первое Бытие (*esse primum*) существует таким образом, что насколько оно существует, настолько находится в движении. 17. И хотя оно называется покоем (*quies*), оно движется, но движется движением, направленным вовнутрь (*intus motu*), где оно живет для самого себя и мыслит самого себя (*intellegit semet ipsum*). Вместе с тем, от внутреннего движения (*a motu interno*) родилось движение, направленное наружу (*extra*) и вовне (*foris*): от внутреннего бытия (*intus esse*) – внешнее бытие (*foris esse*), от внутренней жизни – внешняя жизнь и от внутреннего

³ Бытие соответствует здесь Богу Отцу, а Жизнь и Мышление – Сыну и Св. Духу. Это распределение Божественных атрибутов по ипостасям Св. Троицы основано на соотношении элементов неоплатонической «умопостигаемой триады» (подробнее об этом см.: [Фокин, 2011b, с. 7–29; 2014, с. 364–383]. При этом библейские понятия *Дух* и *Свет* здесь соответствуют Жизни и Мышлению.

⁴ Ср. Ин. 16:13–15.

мышления – внешнее мышление – именно в тот момент, когда пришли в движение Жизнь и Мышление. В самом деле, Они суть движения (motus), причем то самое Бытие существует вместе [с Ними] таким образом, что эта Троица (ista trinitas)⁵ существует одновременно и внутри и вовне: внутри, поскольку Бог един и единственен, вовне, поскольку [от Него рождается] Иисус Христос, наконец, внутри и вовне, поскольку Они оба суть единый Бог (ambo deus unus). Из этого следует, что поскольку Бог единосущен (ὁμοούσιον) с Христом, необходимо, чтобы и Христос был единосущен (ὁμοούσιον) со Святым Духом, а Тот вследствие этого и посредством Христа [единосущен] с Богом.

**<Об исхождении Св. Духа от Отца, Его отличии от Сына,
а также об особых действиях Сына и Св. Духа>**

Ведь и Он *исшел* от Бога⁶. Действительно, если всякое движение, направленное вовне (foris), происходит от того движения Бога, которое есть движение, направленное вовнутрь (intus motus), значит, Он также от Бога. В самом деле, знание и мышление (scientia et intelligentia) суть существование (exsistentia), которое есть сила и потенция познания (virtusque ac potentia cognoscen-tiae); причем оно само есть движение по той же причине, по которой движение есть сущность. Итак, необходимо, чтобы Дух был во Христе или был [Самим] Христом⁷ и так *имел бы от Него все*⁸, поскольку от Жизни, которая есть Христос, произошло Мышление. И таким образом Он – иной (alter). Ведь сказано так: *От Меня Он имеет все*⁹. Но [слова]: *Он имеет и от Меня* [указывают] на двух. Значит, один отличен от другого (alter et alter).

Поскольку же существует [одно Божественное] движение, то и Сам Святой Дух, и Христос суть это [одно] движение. И поскольку Христос есть истинная Жизнь, и Он даст *верующим в Него истинную жизнь*, то есть *вечную жизнь*¹⁰, и Он также предстоит пред Богом за верующих в Него (то есть, в то, что Он есть Сын Божий) и [знающих] это благодаря вере (per fidem), следовательно, *мы примиряемся с Богом посредством Христа* (per Christum)¹¹. Но из-за того, что люди утратили память о самих себе и о Боге, существует необходимость в Святом Духе. В самом деле, если [человек] приобретет познание и постигнет, *что есть широта Божия и долготы Его, что есть глубина и высота, и утвердится в любви и вере во Христа*¹² *то будет спасен*¹³ благодаря Святому Духу, Который есть Знание (scientia). Ведь Он в полноте *свидетель-*

⁵ То есть Бытие, Жизнь и Мышление.

⁶ de Deo egressus est. Скорее всего, речь идет о Св. Духе и о Его вечном исхождении от Отца. См. Ин. 15:26. Но не исключено, что имеется в виду также Сын, ср. Ин. 8:42; 13:3; 16:27.

⁷ in Christo vel Christus est. Св. Дух есть Сам Христос в том смысле, что Он есть лишь грань или аспект единого Божественного движения, которое есть Сын-Логос. Вместе с тем, Св. Дух как ипостась отличается от Сына, о чем речь идет ниже.

⁸ Ср. Ин. 16:14–15.

⁹ Ср. Ин. 16:14, 15.

¹⁰ Ср. Ин. 3:15.

¹¹ Ср. Рим. 5:10.

¹² Ср. Ефес. 3:16–18.

¹³ Ср. Мк. 16:16.

ствуем о Христе¹⁴ и учит всему¹⁵, будучи внутренней силой Христа (interior Christi virtus), сообщающей [людям] познание и постепенно ведущей [их] к спасению, почему Он и есть иной Утешитель¹⁶.

И действительно, людям, умерщвленным грехами¹⁷, вначале было необходимо вернуть жизнь, чтобы они возродились в Боге через веру, то есть жили бы жизнью Божией, которую принес Христос, [пришедший] во плоти, чтобы и плоти оказать помощь. Поэтому, когда люди утвердились верой благодаря Христу, Сыну Божию, оказалось необходимым сообщить им познание о Христе, а также о Боге и о мире, чтобы этот мир был обличен¹⁸. И после того, как люди поняли бы это, они легче освободились бы для [восприятия] света Божия благодаря познанию самих себя и Божественных вещей, презрев вещи земные и мирские и исполнившись желанием, которое пробуждает [в них] познание вещей Божественных.

<Подробнее об особенностях икономического действия Св. Духа, сообщающего людям знание о Боге, и о Его исхождении>

18. Итак, [познание] приходит позднее, то есть [когда] вера уже начала действовать вторично. В самом деле, после отшествия Христа, Который с помощью чудес и наставлений посеял семена веры в то, что Он есть Сын Божий и что Он дарует верующим в Него [вечную] жизнь, все исполнились Духом¹⁹, и по мере достижения зрелости в познании Христа (cognitione in Christum) [в них вторично] возросла вера, причем всегда в присутствии Самого Христа²⁰. Действительно, Он сказал так: *[Дух истины] не от Себя говорить будет, но будет говорить то, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет*²¹. Значит, Мышление [происходит] от Жизни, а сама Жизнь – от жизненного Акта (de vivendo), то есть от Отца – Сын, а от Сына – Святой Дух. Ведь Христос добавил следующее: *Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что это есть Мое*²², так как все, что имеет Отец, принадлежит Сыну – бытие, жизнь и мышление (esse, vivere, intellegere). И все это также имеет и Святой Дух. Следовательно, все Они единосущны (ὁμοούσια).

¹⁴ Ср. Ин. 15:26.

¹⁵ Ср. Ин. 14:26.

¹⁶ Ср. Ин. 14:16.

¹⁷ Ср. Рим. 5:12.

¹⁸ Ср. Ин. 16:8.

¹⁹ Ср. Деян. 2:4.

²⁰ Ср. Мф. 28:20.

²¹ Ин. 16:13–14.

²² Ин. 16:115.

**<О тождестве Сына и Св. Духа как единого Божественного движения
и о различии Их по действиям оживотворения и просвещения >**

Но вместе с тем [Сын и Св. Дух] тождественны (*idem*). В самом деле, для того, чтобы подтвердить Свое постоянное присутствие, Христос в Евангелии от Матфея говорит так: *Идите теперь и научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам. И се, Я с вами во все дни до скончания века*²³. Этим показывается, что Иисус и Святой Дух некоторым образом тождественны (*quodammodo idem*), однако при этом Они различаются по способу Своего действия (*actu agendi*), поскольку первый дарует жизнь (*vitam*), а второй научает познанию (*intellegentiam*). Действительно, существует одно и то же движение и первичное движение (*primus motus*)²⁴, благодаря которому происходит так, что тот, кто живет и живет истинно, тот и познает, причем познает истинно, а кто истинно познает, тот и живет истинно.

**<О том, что Премудрость Божия есть Сын и Св. Дух,
но в разных отношениях >**

И для того, чтобы показать, что Иисус и Святой Дух тождественны, давайте обратим внимание вот на что. Очевидно, что Святой Дух есть Учение (*doctrina*), Мышление (*intelligentia*) и сама Премудрость (*sapientia*). Но Премудрость приписывается также Христу и Богу, и этим именем называется Христос, поскольку благовестие (*evangelium*) заключается в том, что *Христос есть Сын Божий*²⁵; и это благовестие определяется как *Божия Сила и Премудрость*, как говорит [апостол] Павел в [Послании] к Римлянам²⁶. Также и Соломон [говорит]: *Всякая премудрость – от Бога и с Ним пребывала прежде века*²⁷. Отсюда выясняется [Их] единосушие (*ὁμοούσιον*), поскольку Премудрость дается от Бога и дается Богом, конечно же, — Христу и Святому Духу. И поскольку сказано, что Она всегда пребывала с Богом, это показывает, что единосушие (*ὁμοούσιον*) означает быть вместе с Отцом. Далее, поскольку сказано: *прежде века*, значит, Христос существовал не только тогда, когда явился во плоти. Также [сказано]: *Прежде всего создана Премудрость*²⁸. Если же Христос – *Первородный*²⁹, значит, Христос – *Премудрость*. А то, что следует далее, [указывает на] Святого Духа: *и разумение мудрости (intellectus prudentiae) — от века*³⁰. Действительно, если Святой Дух есть мудрость, разумение, знание и учение, Он, несомненно, есть Христос, ведь Христос также существует *от века*, то есть от вечности (*ex aeterno*), и есть *Первородный*³¹ и более того – *Единородный*³².

²³ Ср. Мф. 28:19–20.

²⁴ Это Божественное движение жизни и мышления сначала действует внутри Бога, а затем проявляется также в творении: Сын наделяет творения жизнью, а Св. Дух – познанием.

²⁵ Ср. Мф. 16:16; Мк. 1:1; Ин. 6:69.

²⁶ Ср. Рим. 1:16; ср. также: 1 Кор. 1:24.

²⁷ Ср. Сирах. 1:1 (2:1).

²⁸ Сирах. 1:4 (2:1).

²⁹ Кол. 1:15.

³⁰ Сирах. 1:4 (2:1).

³¹ Кол. 1:15.

³² Ср. Ин. 1:14, 18.

<О Бытии, Жизни и Мышлении и Их единосущии согласно Акту бытия>

Это и [многое] другое, что я обсуждал во многочисленных книгах, доказывает, что не только Бог и Христос единосущны (ὁμοούσιον), но и Святой Дух. Итак, давайте допустим или признаем, что Бог есть первичный и изначальный жизненный Акт (primum et principale vivere), который есть истинное и изначальное Бытие (verum et principale esse). Ведь то, что не живет, то и не существует. И мы показали, что этот жизненный Акт самим своим действием производит и порождает Жизнь (vitam)³³. А в Жизни заключены Знание и Мышление (scientia et intellegentia)³⁴. Таким образом, Бог живет, и Бог есть Жизнь в жизненном Акте (vivendo vita), и поскольку Он есть Жизнь, Он есть Мышление. Но эти Три существуют как единое и простое (unum ac simplex) в том, что есть первичное Бытие (principale sit), то есть [в нем] они суть то же, что и Бытие по преимуществу (esse magis). Стало быть, Бог есть первичное Существование (existentia principalis), которое по необходимости живет и мыслит само себя (vivens et semet ipsam intellegens). Отсюда следует, что это Существование мыслит все (omnia intellegens), поскольку оно мыслит само себя (semet ipsam intellegit). Оно есть Причина всех [других] существований (omnium existentiarum causa), и именно в этом смысле оно есть все (omnia). Следовательно, Жизнь и Мышление, включенные в Бытие, внутри него всегда действуют как жизненный Акт, а жизненный Акт (vivere) для Бога есть то же, что и Акт бытия (esse). Итак, Акт бытия всего (esse cuncta) есть единый и всемогущий Бог.

<О том, могут ли Жизнь и Мышление существовать внутри и вовне>

Но что же отсюда следует? Если Жизнь и Мышление действуют внутри себя (intus in se) или, скорее, приводят в действие самих себя, каким образом они смогли проявиться как бы вовне (veluti foras apparere)? И что такое вовне или внутри? Сущее (ὄν) и логос (λόγος)³⁵ стремились найти и философы, и сведущие в Законе мужи: что они такое и где они существуют. [И для того, чтобы выяснить], что они такое, мы должны раскрыть их сущность или существование (substantiam eorum vel existentiam), а [чтобы установить], где они, [надо выяснить], существуют ли они только в Боге, или также вне Его (extra) и во всех остальных [сущих], или, наконец, в том и другом сразу и повсюду?

<О том, что Бог Отец есть всеобщее и первичное Бытие, превышающее единое и сущее и недоступное причастию>

19. Об этом мы рассуждали последовательно и подробно в других книгах. Теперь же скажем об этом кратко и обобщенно. Прежде Сущего и Логоса (ante ὄν et ante λόγος) существует та Сила и Потенция существования (vis et potentia

³³ То есть Сына.

³⁴ То есть Св. Дух.

³⁵ Или «разум», «смысл», «закон» (мироздания). Под «Сущим» и «Разумом» здесь скорее всего имеется в виду Сын-Логос, в то время как Отец выше Сущего и Разума как чистое Бытие или даже Предсущее; см. ниже.

exsistendi), которая [по-латыни] обозначается словом *esse* («бытие»), а по-гречески τὸ εἶναι. Это Бытие следует понимать в двух смыслах: во-первых, как всеобщее и изначально первичное (*universale et principaliter principale*), от которого проистекает бытие для всех остальных [сущих]; и, во-вторых, то бытие, которым обладают все остальные [сущие], которые после него – роды, виды и все остальное того же рода³⁶. Однако это первое Бытие (*esse primum*) настолько недоступно причастию, что не может быть названо ни единым (*unum*), ни единственным (*solum*), но по своему превосходству (*per praelevationem*) оно предшествует единому и единственному (*ante unum et ante solum*); оно превыше простоты и есть скорее предсуществование (*praeesistentiam*), чем существование, самое всеобщее из всех всеобщих [начал] (*universalium omnium universale*), бесконечное, беспредельное, – но лишь для всего остального, а не для себя, – и поэтому Оно лишено формы. Оно воспринимается неким [особым способом] мышления (*intellectu quodam*) и постигается, познается, понимается скорее предмышлением (*praeintellectia*), чем мышлением.

**<О том, что Бог, превышающий Сущее и Логос,
тождественен чистому Бытию и бесконечному жизненному Акту>**

Это как раз то, что мы ранее назвали [первичным] жизненным Актом (*vivere vel vivit*); он бесконечен (*infinite*) и превосходит жизнь всех всеобщих [идей] (*universalium omnium*); он есть само по себе Бытие (*ipsum esse*) и сам по себе жизненный Акт (*ipsum vivere*), а не бытие чем-то определенным (*aliquid esse*) или определенный жизненный акт (*aliquid vivere*). По этой причине он не есть сущее (ὄν). Ведь сущее (ὄν), очевидно, есть нечто определенное (*quiddam*), умопостигаемое (*intellegibile*) и познаваемое (*cognoscibile*)³⁷. А если он не есть сущее (ὄν), значит, он не есть и принцип разумности (λόγος).

**<Логос как всеобщая Потенция всех вещей,
наделяющая каждую вещь существованием и особыми качествами,
и всеобщее Сущее, наделяющее вещи их формой>**

В самом деле, принцип разумности (λόγος) является и определенным, и определителем (*definitus et definitor*), будь он разумом (*ratio*), либо потенцией самого существования (*exsistentiae ipsius potentia*)³⁸, либо теми вещами, которые ухватывает мышление³⁹, чтобы познать, что есть суть бытия каждой [вещи]; ведь оно не познает этого, если не поймет и не постигнет, каковы те [принципы], которые наделяют каждую [вещь] ее сущностью. И это есть то самое Слово (λόγος), *через которое было создано все*⁴⁰: всеобщая Потенция вещей (*rerum universalis potentia*), Вещь, всеобщим образом содержащая в себе

³⁶ Другими словами, всеобщее и первичное Бытие – это Бог, а бытие, которое делится между остальными сущими, – это бытие производное от первого Бытия, но не оно само.

³⁷ Под «Сущим» здесь имеется в виду прежде всего «всеобщее Сущее», т.е. Логос, а также все содержащиеся в Нем всеобщие идеи («истинно сущие»).

³⁸ То есть, видимо, сперматическим логосом вещей.

³⁹ *res illae quas intellegentia accipit.* т.е. умопостигаемые идеи вещей.

⁴⁰ Ср. Ин. 1:3.

все [вещи]⁴¹ и наделяющая каждую [вещь] для ее существования ее собственными особыми качествами (*sua et propria*). И поскольку это Слово наделяет каждую [вещь] ее собственными особыми качествами, оно ограничивает и определяет ее, делая ее определенным сущим (*ὄν*). Действительно, налагая предел на беспредельное в вещах, это Слово наделяет каждую вещь формой для ее особого существования и, после устранения неопределенности, делает ее доступной для мышления. Таким образом, поскольку Оно является Потенцией вещей, направленной на порождение и образование [конкретных] существований, постольку Оно есть Слово (*λόγος*). А поскольку Оно определяет и ограничивает [их], наделяя каждое его формой, постольку Оно есть Сущее (*ὄν*), причем уже существовавшее (*iam existens*), ведь Оно было точной Формой того, что есть [первичное] Бытие⁴².

<О том, в каком смысле у первого Бытия нет логоса, а в каком смысле его логос совпадает с самим Бытием и первичным жизненным Актом>

20. Поскольку же дело обстоит таким образом, давайте рассмотрим, есть ли разумное начало (*λόγος*)⁴³ у того первого Бытия (*illius primi quod est esse*)? Если мы назвали его бесконечным (*infinitum*) и если мы говорим, что оно беспредельное и неразличимое (*inmensum, indiscretum*), то мы не постигаем и не схватываем те вещи, которыми образуется его бытие. Следовательно, у него нет никакого разумного начала (*λόγος nullus*). Однако, поскольку не может быть так, что само это Сущее (*ipsum existens*), которое бесконечно (*infinitus*)⁴⁴, существовало бы некоторым определенным образом, но без своего разумного основания (*sine λόγῳ suo*), значит, у него, без сомнения, есть свое разумное начало (*λόγος suus*). Оно есть, но сокрытое и потаенное (*latitans et occultus*), так что само бытие разумным началом (*ipsum λόγον esse*) заключено в [первом] Бытии, или, точнее, само разумное начало (*ipsum λόγον*) [в данном случае] есть не что иное, как само Бытие (*ipsum esse*). А оно есть то, что я назвал [ранее] первичным жизненным Актом (*vivere primum*) и наиболее общим образом всеобщим жизненным Актом (*universaliter universale vivere*).

<О Жизни и Мышлении как двух потенциях Логоса, которые тождественны с первым Бытием и первичным жизненным Актом>

Хотя, как мы показали, сам жизненный Акт (*ipsum vivere*)⁴⁵ есть также Жизнь и Мышление (*vita et intellegentia*), [которые суть] определенные и определяющие (*definita ac definiencia*), ибо они суть [две] потенции Слова (*potentiae*)

⁴¹ *continens universaliter omnium res*. Если *res* понимать здесь как аккузатив множественного числа («вещи», т.е. истинно сущие идеи), то перевод может быть таков: «[потенция], содержащая в себе всеобщие сущности всех».

⁴² То есть Бога Отца.

⁴³ Или «определение», «понятие».

⁴⁴ Имеется в виду Бог Отец, Который скорее есть Сверхсущее или чистое Бытие, предшествующее всеобщему Сущему – Сыну-Логосу.

⁴⁵ То есть Бог Отец.

τοῦ λόγου)⁴⁶, – в самом деле, Жизнь есть нечто определенное и оформленное, а Мышление еще и определяющее, – однако, поскольку они существуют внутри [самих себя] и обращены на самих себя, все они ἄγνωστα и ἀδιάκριτα, то есть непознаваемы и неразличимы [друг от друга]. И таким образом Бог, будучи [чистым] Бытием, то есть жизненным Актом, непознаваем и неразличим; и Его Форма, то есть Жизнь [и] Мышление, также непознаваема и неразличима; ведь они суть не что иное, как Бытие, которое есть жизненный Акт. И поскольку оно бесконечно, то и Форма его бесконечна, пребывая там и будучи ничем иным, кроме Бытия.

<О том, что Слово, бывшее у Бога, есть Форма и Образ Бога как Жизнь и Мышление, и о том, как Оно произошло от Бога>

Но когда она начинает существовать вовне (foris esse)⁴⁷, тогда эта проявившаяся Форма (forma apparens) становится *Образом Бога* (imago Dei)⁴⁸, в самом себе показывающим Бога; она есть *Слово* (λόγος), но уже не [заключенное] внутри Бога (in Deo), а то самое *Слово, Которое у Бога* (πρὸς τὸν θεὸν λόγος)⁴⁹, – я имею в виду Жизнь и Мышление, уже Сущее (ὄν), поскольку это есть точно определенная мысль и существование (certa cognitio et existentia), которое схватывается умом и познанием (intellectu et cognitione) <...>

<О том, что единый Бог обладает тремя силами или потенциями: бытием, жизнью и мышлением>

21. <...> Бог есть трехсильный (τριδύναμος), то есть Он обладает тремя потенциями (tres potentias habens)⁵⁰: бытием, жизнью и мышлением (esse, vivere, intellegere), причем таким образом, что в каждом по отдельности суть все три, и какое-либо одно из них есть также все три; [но каждое] получает [свое] имя, которым оно себя обнаруживает, как мы показали выше и во многих [других местах]. В самом деле, [там] ничто не может быть названо существующим (esse), если оно не мыслит (intellegit). Следовательно, в каждом из Них есть тройная единичность (triplex singularitas) и [одно] единство в Троице (unalitas in trinitate)⁵¹.

<О творческом исхождении Троицы в мир и о том, в каком смысле Бог есть единое и все, и в то же время не есть все>

22. Как мы покажем, эти Три посредством своего исхождения (progressu suo)⁵² распределили существование, жизнь и мышление между всеми, кто

⁴⁶ То есть Сын и Св. Дух суть две потенции Логоса: потенция жизни и потенция мышления.

⁴⁷ Имеется в виду вне недр Бога Отца, но еще не в творении.

⁴⁸ Ср. Кол. 1:15.

⁴⁹ Ср. Ин. 1:1.

⁵⁰ Ср. Adv. Ar. I 50.1–21: tripotens in unalitate spiritus, tres potentias cunctiens.

⁵¹ Упоминание Троицы сразу переводит рассуждение Викторина из метафизики в теологию и отсылает к трем ипостасям, в основе которых у Викторина лежат элементы «умопостигаемой триады»: Бытие – Отец, Жизнь – Сын, Мышление – Св. Дух.

⁵² То есть некоей «творческой» эманации.

существует, кто может существовать или мог существовать, уделяя их сообразно способности вещей и сущностей к их восприятию и причастию. В самом деле, у всех есть свое бытие, своя жизнь, свое мышление и свое чувство, но так, что они суть тень и подобие этих Трех высших [потенций].

Итак, поскольку, как все говорят, Бог есть Единое, причем одно единственное (*unum et solum unum*), то некоторые сказали, что Бог есть «одно [и] все, и [в то же время] ни одно [из всего]; ведь [Он есть] Первоначало всего, а потому [Он] не есть все; [если же Он] и есть все, то только [особым] тамошним образом» (*illo modo*)⁵³. И это вот по какой причине: во-первых, потому что Бог есть единое и единственное. Действительно, так как эти Три⁵⁴ существуют не по причине Их сочетания (*copulatione*), но благодаря тому самому существованию (*exsistendo ipso*), которое Они суть [вместе] и которое, как мы полагаем, есть каждый другой [из Них по отдельности], постольку необходимо, чтобы Они были единым и одним единственным, и в Них не было никакого признака инаковости. Но об этом [у нас] уже не раз шла речь. А то, что сказано: «Единое [есть] все, и [в то же время] ни одно [из всего]; ведь [оно есть] Первоначало всего», вполне ясно и понятно показывает, что Бог есть Отец и Первоначало всех вещей, Который, постольку не есть [что-то] одно [из них], но скорее есть все (*omnia*), поскольку Он есть Причина и Первоначало всего (*omnium causa est atque principium*) и есть *все во всем*⁵⁵. И раз уж дело обстоит таким образом, то Бог будет всесущий, всеживущий, всевидящий и всемыслящий (*omnia exsistens, omnivivens, omnividens et omniintellegens*).

<О рождении Сына как Источника и Начала всеобщих потенций>

И поскольку ранее мы сказали, что потенция производится актом⁵⁶, – ведь первые [сущности] находятся в таком состоянии, что все божественные [вещи] суть энергия (*energia*), то есть акты и действия (*actus et operationes*), – необходимо, чтобы от Бога как Первоначала рождался Источник и Начало всех всеобщим образом всеобщих потенций⁵⁷. В самом деле, исхождение вещей вовне (*rerum progressus*) осуществляется таким образом, что поскольку все от Бога – и потенции, и акты, то все это считается происшедшим от Бога, Который признается превышающим потенции и акты.

<О Боге как чистом жизненном Акте, от которого происходит всеобщая Потенция как его Форма>

23. Но, как мы сказали выше, Бог есть некий Акт (*actum quemdam*), тождественный жизненному Акту (*vivere*), причем такому жизненному Акту, который

⁵³ Это почти дословная цитата из «Эннеад» Плотина; см. *Plotin. Enn. V 2. 1. 1–2*: Τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἓν· ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα, ἀλλ' ἐκείνως πάντα.

⁵⁴ То есть бытие, жизнь и мышление.

⁵⁵ Ср. 1 Кор. 15:28; Еф. 1:23.

⁵⁶ Имеется в виду Логос как всеобщая Потенция всех вещей (ср. *Adv. Ar. IV 15; 19*), которая рождается от Отца как чистого Акта бытия и жизни.

⁵⁷ *omnium potentialiarum universaliter universalium fons et origo*. т.е. Сын-Логос как начало всеобщих идей.

превосходит всякий жизненный акт, и есть жизненный Акт от вечности и в вечность. При этом вместе [с ним нашим] умом схватываются также Бытие (esse) и Мышление (intellegere)⁵⁸, но «вместе» (simul) таким образом, чтобы не возникло даже никакой мысли об [их] сложении. Однако, как я пояснил, необходимо, чтобы от жизненного Акта (vivendi actu) возникала и происходила та Форма, которую мы называем всеобщей Потенцией (universalem potentiam)⁵⁹, которая образовалась посредством каждого из этих [трех внутренних актов]: от Всесущего (omniexistenti) – Всесуществование (omniexistencia), от Всеживущего (ex omniviventi) – Всежизнь (omnivivencia), от Всевидящего (omnividenti) – Всевидение (omnividencia), так что каждый из этих [атрибутов] Потенции существует [в ней] как уже осознанный и определенный.

**<Анофатическое представление о Боге Отце как сверхсущем Едином,
в котором бытие, жизнь и мышление находятся
в свернутом и непроявленном состоянии>**

Поскольку же все [находится] в Едином (in uno omnia) и Единое есть все (unum omnia), или поскольку Единое есть все и [в то же время не есть] ни единое, ни все (nec unum, nec omnia)⁶⁰, Оно будет бесконечным и неизведанным, неразличимым и непознаваемым, [другими словами], тем, что поистине называется [по-гречески] ἀορίστία, то есть «бесконечность и беспределенность» (infinitas et indeterminatio). В самом деле, поскольку Оно есть Бытие всех (omnium esse), Жизнь всех (omnium vivere) и Мышление всех (omnium intellegere); и [если] Оно есть Единое и даже Единое без [какого-либо] признака инаковости (sine fantasia alterius unum), то почему же Оно не есть единое? По той причине, что Оно есть Начало всего (omnium principium), а отсюда – [Начало] и самого единого (ipsius unius). Это нас вынуждает с необходимостью сказать о Нем также и то, что Его бытие, жизнь и мышление непостижимы; и при этом не только то, что Его бытие, жизнь и мышление непостижимы, но и то, что все эти [Его атрибуты] кажутся даже несуществующими, поскольку Оно превосходит все. Поэтому Оно называется несуществующим (ἀνούπαρκτος), 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 Оно не есть Сущее (nec ὄν), а скорее Предсущее (προόν)⁶¹. Таким же образом и те вещи, которые [в Нем] совершаются, суть Предсуществование (praeexistentia), Преджизнь (praevivencia) и Предзнание (praecognoscentia), а Оно есть Предсуществующее (praeexistens), Предживущее (praevivens), Предзнающее (praecognoscens). Но все эти [вещи] познаются и именуются так после того, как появляется то, что принадлежит ко второму порядку.

⁵⁸ То есть два других элемента «умопостигаемой триады».

⁵⁹ То есть Сын-Логос, всеобщая Потенция всех потенциалей.

⁶⁰ Ср. Plotin. Enn. V 2. 1. 1–2. См. также выше, § 22.

⁶¹ Сущее – это Сын-Логос, Предсущее – Бог Отец.

<О познаваемом и познании как соотносительных категориях и о том, как они применимы к Богу>

В самом деле, после того, как проявилось познание (*apparuit cognoscentia*), было познано и получило свое название предзнание (*intellecta et appellata est praecognoscentia*), и таким же образом – предсуществование (*praeeexistentia*) и преджизнь (*praeiventia*)⁶². Конечно, они уже существовали, но еще не были постигнуты и еще не получили своих названий. Поэтому все, что есть Бог, непознаваемо. Но поскольку познаваемое (*cognoscibile*) имеется и называется так только тогда, когда есть познание (*cognoscentia*), – ведь это соотносительные понятия (*relativa*), которые включают друг друга и взаимно порождают или уничтожают друг друга, – оно еще не было познаваемым, поскольку не было познания. Однако это не в том смысле, что не существовало того, что [потом] познание сделало для себя познаваемым, но потому, что [тогда] оно было потенциально познаваемым (*cognoscibile esse posset*), а не потому, что оно уже тогда было [актуально] познаваемым (*cognoscibile esset*). И оно тогда бывает [актуально познаваемым] и воспринимается [как таковое], когда познается то, что оно также может быть мышлением (*intellegentia*). Стало быть, таким же образом и в Боге могло быть и, следовательно, было познаваемое (*cognoscibile*), потому что [в Нем] могло быть и, следовательно, было познание (*cognoscentia*)⁶³.

<О тождестве в Боге познания и его объекта и о двух состояниях познания: внутреннем потенциальном и внешнем актуальном>

24. Что же из этого следует? Поскольку все эти [свойства]⁶⁴ были рождены впоследствии, они уже были в Боге [потенциально], а если они уже были, поскольку Бог – единое, и они [в Боге были] едины, значит, то, что есть Бог, и они суть одно, ведь Бог есть они сами. Стало быть, познаваемое и познание [в Боге] тождественны⁶⁵, но таким образом, что познание есть то же самое, что есть познаваемое. В самом деле, поскольку сила этих трех одна, – ведь [в Боге] быть (*esse*) есть не что иное, как жить (*vivere*), поскольку жить в самом себе (*ipsum vivere*) – это значит мыслить (*intellegere*) и быть мыслимым (*intellectum esse*), – значит, вся сила каждого из них в отдельности заключается в том, чтобы познавать или быть познанием (*cognoscere vel esse cognoscentiam*). Однако невозможно, чтобы существовало познание, если нет познаваемого. Впрочем, в тех первичных [сущих], где бытие есть то же самое, что жизнь и мышление, не может быть [иного] познаваемого, кроме самого познания, которое еще не проявилось (*cognoscentia nondum apprensens*), но содержится внутри самого себя и пребывает в покое, бездействуя и обращаясь на самое

⁶² Познание – это Сын и заключенный в Нем Св. Дух, Предзнание, а также предсуществование и преджизнь – это Отец. Причем Он было познан и назван так только по соотношению с Сыном как проявленной Жизнью и Познанием.

⁶³ Познаваемое – это Отец, познание – Сын и Св. Дух.

⁶⁴ То есть жизнь, мышление и познание, которые гипостазиируются в Сыне и Св. Духе.

⁶⁵ Познаваемое – это Отец, познание – Сын и Св. Дух, а Их тождество, по мысли Викторина, эквивалентно Их единосущию.

себя, и предоставляя самому себе самого себя в качестве познаваемого. В самом деле, поскольку само познание остается сокрытым, пребывая у самого себя и не входя в самого себя извне, оно естественным образом пребывает погруженным свое бытие, и образ его [существования] (eius formae) заключается в том, чтобы оно было познаваемым лишь в потенции. Когда же [внутри него] пробуждается [актуальное] познание (cognoscentia) и как бы исходит наружу (velut egressa), созерцая само себя [со стороны] (se circuminspicens) и так делая себя [актуальным] сознанием посредством познания самого себя (cognoscentiam se fecerit cognoscendo se), тогда появляется и [актуально] познаваемое, поскольку познание становится своим собственным познаваемым (cognoscibile suum).

<Еще раз о Боге Отце как сверхсущем Едином и Первоначале всех сущих, которое их превосходит>

Итак, я утверждаю, что таким вот образом, и, если позволено так сказать, именно таким образом [существует] то Первое, то Единое, то единственное, которое есть Бог: Дух (spiritus) и дышащий (spirans), Свет и светящий, Сущий и всесущий (omniexsistens), Существование и всесуществование (omniexsistentia), живущий и всеживущий (omnivivens), Жизнь, жизненность и всежизненность (omniviventia), мыслящий и познающий, всемыслящий (omniintellegens) и всезнающий, всемышление (omniintellegentia) и всезнание (omnicognoscentia), всемогущий, всесовершенный, безграничный, беспредельный (но только для всех остальных, для самого же себя Он ограниченный и определенный), превосходящий всех и поэтому ничто из всех, скорее же – Тот, от Кого все, и, следовательно, Кто есть единое и единственное Единое (solum unum), которое есть Первоначало всех (principium omnium), а значит, не то Единое, которое [уже] есть все (unum omnia)⁶⁶. Он пребывает в самом себе, точнее даже не в самом себе, – чтобы ты, читатель, не помыслил Его двумя, – но есть Сам пребывающий (ipsum manens) и само пребывание в себе (mansio), неподвижность и покой, а точнее – сам покоящийся, поскольку покой происходит от покоящегося, как мы показали выше. Поэтому сказано⁶⁷, что Он восседает как бы в центре всех сущих (sedere quasi in centro τῶν πάντων ὄντων)⁶⁸, то есть всех [вещей], которые существуют, откуда Он посредством всеобщего ока (universalis oculo), то есть света Своей сущности (lumine substantiae suae), благодаря которой Он есть бытие, жизнь и мышление, неизменным взором (non versabili aspectu) созерцает идеи сущих (ideas τῶν ὄντων)⁶⁹, поскольку Он есть покой (quies) и единый взор (unus visus), который из центра простирается сразу на все [сущие]. И это есть Бог <...>

⁶⁶ То есть Сын, который есть всесовершенное Сущее и полнота идей.

⁶⁷ Автор цитаты не установлен (CSEL. Vol. 83. P. 262). Возможно, это Плотин (ср. Епн. I 7. 1).

⁶⁸ См. также Adv. Ar. I 60. Образ окружности, центра, радиусов и периферии – один из излюбленных у Плотина. См., например, Епн. I 7. 1; II 2. 1; III 8. 8; IV 2. 1; IV 4. 16; V 1. 11; VI 8. 18.

⁶⁹ Ср. Plato. Tim. 39e. В рукописях встречается разночтение: lineas τῶν ὄντων («радиусы сущих»), что хорошо согласуется с использованной здесь метафорой круга и радиусов, исходящих из его центра.

**<О том, что Бог Отец есть чистый Акт бытия, жизни и мышления,
а Его Форма – это существование, жизнь и мышление,
ипостазирующиеся в Сыне и Духе>**

25. <...> Стало быть, Бог живет (vivit). А это есть акт бытия (esse) и мышления (intellegere), поскольку эти три [акта], образуя единство (unum), производят три потенции (potentias tres) — существование (exsistentiam), жизнь (vitam) и мышление (intellegentiam)⁷⁰. 26. Но я уже показал, каким образом эти три [потенции] образуют единство (unum), так что каждое из них есть все три и все три вместе суть одно, но в Боге [Отце] эти три суть бытие, в Сыне – жизнь, в Духе Святом – мышление⁷¹. Значит, в Боге [Отце] акты бытия, жизни и мышления (esse, vivere, intellegere) суть само бытие (esse), а существование, жизнь и мышление (exsistentia, vita, intellegentia) — это уже Форма (forma)⁷², возникшая в результате внутреннего и сокрытого действия (actu interiore et occulto) Того, Кто есть Акт бытия, жизни и мышления (esse, vivere, intellegere). В самом деле, эти [свойства в Боге Отце] суть пребывающие внутри и сокрытые (intus et occulta); скорее же Бог находится превыше бытия, превыше жизни и превыше мышления (supra esse et supra vivere et supra intellegere), почему Он и называется не имеющим сущности (ἀνοούσιος) и несуществующим (ἀνούλαρктος), а также неживущим (ἄζων) и немыслящим (ἄνους), причем Он обнаруживается вместе с этими [отрицательными свойствами] только благодаря некоему предмышлению (praeintellegentia quadam) и скорее познается посредством Своей Формы (per formam suam), которая Ему внутренне присуща и единосущна с Ним (consubstantialem sibi). И это означает то, что Сын пребывает в Отце⁷³.

Поскольку же это так, Сын тождественен (idem) Отцу. И по этой причине Сын также есть Бог, поскольку Он есть Форма [и] поскольку Он есть сам Тот, чья это Форма. Однако поскольку Бог – это Акт бытия, жизни и мышления (esse vivere intellegere), а [Его] Форма – это [само] существование, жизнь и мышление (exsistentia vita intellegentia), я хочу, чтобы ты понял, что я утверждаю это в том смысле, что [Сам] Бог находится превыше эти [свойств] (supra ista). Если же это так, то Форма есть то же, что и Сущность⁷⁴. В самом деле, одну и ту же силу имеют и одним и тем же образом существуют те, кто обладает бытием, жизнью и мышлением, и те, кто существуют как таковые. Так что, хотя [в вещах] есть два принципа (duo λόγοι): один [означает] то, посредством чего нечто существует (per quem unumquidque sit), а другой – то посредством

⁷⁰ Акт бытия, жизни и мышления – это Отец, а три потенции, которые Он порождает – существование, жизнь, мышление как формы этого акта – это Сын и Св. Дух.

⁷¹ Речь идет об «апроприации», т.е. присвоении какого-либо одного из элементов «умопостигаемой триады» отдельным ипостасям Троицы, основанном на принципах «импликации и преваширования»: в Отце есть все три элемента, но преобладает бытие, в Сыне тоже есть все три, но преобладает жизнь, и во Св. Духе есть все три, но преобладает мышление.

⁷² То есть Сын-Логос, Образ Бога Отца.

⁷³ Ср. Ин. 14:10, 11, 20.

⁷⁴ fit idem forma quod substantia. Под сущностью здесь следует понимать Отца, под формой – Сына.

чего [нечто] существует определенным образом (per quem quomodo sit)⁷⁵; однако, поскольку [в Боге] одну и ту же силу имеет существование определенным образом и просто существование (quomodo et quidque sit), по необходимости будет один принцип (unus λόγος), поскольку форма означает [здесь] то же самое, что и сущность. Следовательно, если одно и то же означает и одно и то же есть Форма, что и сама Сущность, причем Форма именно той самой [Божественной] Сущности, – ведь она есть сущностная Форма (substantialis forma), – то Сын будет то же, что и Отец, или даже [не будет имен] ни Отца, ни Сына до Его выступления вовне (ante egressum foras), но только одно само по себе Единое (unum ipsum solum)⁷⁶.

**<Бог как мышление, мыслящее само себя,
посредством которого Он приводит Себя в бытие и наделяет Себя жизнью>**

27. Поскольку же это так и поскольку Ему⁷⁷ присуще мыслить и [иметь] мышление, то мышление будет то же, что жизнь и бытие. Но поскольку сила действия (agendi virtus) в большей степени заключается в том, чтобы мыслить, чем в том, чтобы быть и жить, и поскольку [в Боге] бытие заключается в том, чтобы мыслить то, что Он есть (intellegere quod sit), наконец, поскольку жить означает [для Него] мыслить то, что Он живет, то по необходимости, если Богу присуще мыслить или [иметь] мышление (intellegere vel intellegentia), то когда Бог мыслит, Он мыслит Самого Себя (se ipsum intellegit). Когда же Он мыслит Самого Себя, то мыслит не так, как один – другое, а так, как мышление, мыслящее само себя (intellegentia ipsa se intellegat)⁷⁸. Таким вот образом Он приводит Себя в бытие и приходит в существование, становясь бытием для Самого Себя, и точно таким же образом посредством мышления (intellegendo) получает существование и Его жизнь (suum vivere). Поскольку же все эти [три свойства] рождаются сами от себя, а точнее сами от себя получают существование, [в этом смысле] Бог [Отец] есть нерожденный (ingenitus) и получивший существование от [своих] нерожденных (exsistens ex ingenitis) [свойств]. И поскольку все они образуют единство (unum), единый Бог (unus Deus) есть нечто единое и простое (unum et simplex). И это есть как бы мышление, обращенное вовнутрь (intus intellegentia), которое мыслит само себя без всякого движения, ведь насколько оно мыслит, настолько существует, и насколько существует, настолько мыслит. И это есть Бог, и без сомнения, это [Его мышление существует] от вечности и в вечность.

⁷⁵ То есть принцип существования какой-либо вещи и принцип ее качественного различия.

⁷⁶ Это единственное место, где Викторин как будто утверждает наличие некоего безличного Единого, не тождественного ни Отцу, ни Сыну. Как правило, он отождествляет понятие сверхсущего Единого (или первого Единого) с Отцом, а второго Единого (Единого Сущего) – с Сыном. Как представляется, в данном месте Викторин хочет лишь сказать, что это первое Единое («само по себе Единое») есть Отец, но оно познается как Отец и называется Отцом только логически «после» рождения Сына-Логоса, которое есть Его проявление вовне из потенциального и сокрытого существования в Отце. Данная концепция сходна с концепцией Тертуллиана, Ипполита и Маркелла Анкирского. См. ниже, Adv. Ar. IV 27.

⁷⁷ То есть Богу, Который выше назван Единым самим по себе.

⁷⁸ Ср. Aristot. Metaphys. XII 9, 1074b21–40.

<О том, что Бог Отец мыслит Себя посредством Своего Образа или Формы, которая есть Сын и которая также мыслит саму себя, будучи внешним мышлением, рожденным от Отца как мышления внутреннего>

28. Однако, поскольку мы называем Сына Божия *Образом Бога* (*imaginem Dei*)⁷⁹, причем Его Образ (*forma*) рожден в том смысле, что от [Него как] Акта бытия, жизни и мышления рождается Существование, Жизнь и Мышление, в которых заключается некая Форма, посредством которой, как бы посредством образа, познается то, что есть сам Акт бытия, жизни и мышления, – отсюда с необходимостью следует, что Бог мыслится посредством Своей Формы. Ведь Его Самого *не видел никто никогда*⁸⁰. Следовательно, Форма Бога, когда она рассматривается в Боге, есть [Сам] Бог. Когда же Бог мыслит Самого Себя, Он мыслит Себя посредством Формы. Но необходимо, чтобы и сама Его Форма также мыслила [саму себя] (*ipsa forma intellegat*). В самом деле, она есть мыслящее и живое существование (*intellegens ac vivens existentia*)⁸¹, которое не мыслит ничего иного, кроме тех [свойств], которые суть Бог; и это я уже не раз объяснял. Когда же само мышление мыслит то, что оно есть мышление, – ибо с необходимостью следует, чтобы мышление мыслило также и само себя (*se intellegat intellegentia*), – то оно, как бы исходя изнутри самого себя, само себя охватывает мыслью и, мысля самого себя, то есть посредством своего собственного движения изводит себя вовне и находится вне себя. Именно поэтому оно есть мышление, направленное вовне (*foris intellegentia*). И это есть Сын, это есть Слово (*λόγος*), Сын, Который рожден, ибо Он – иной по сравнению с Богом, но Он [тогда был рожден] от Бога, – то есть от Того, Кто есть мышление, включенное в существование и жизнь (*exsistens et vivens intellegentia*), которое есть Бог и которое направлено вовнутрь, – когда [это внутреннее] мышление посредством мышления самого себя извело себя вовне и получило свое особое существование как *Образ* Отца, в Котором оно само вечно существовало и существует, рожденное посредством внутреннего мышления (*per intellegentiam internam*), которое есть бытие и существование, и по этой причине став *Образом* [Перво]образа (*imago imaginis*)⁸².

<О двух видах мышления Бога: внутреннем и внешнем, которые суть Отец и Сын>

29. Итак, [в Боге] есть два [вида] мышления (*duae intelligentiae*) – одно, существующее внутри (*intus exsistens*) и тождественное своему бытию, а другое – существующее [вовне] и тождественное своему бытию мышлением (*intellegendo esse*). Последнее направлено вовне (*foris*) и есть Сын. Поскольку же это

⁷⁹ См. 2 Кор. 4:4; Кол. 1:15.

⁸⁰ Ср. Ин. 1:18.

⁸¹ В данном случае слово *existentia* можно было бы перевести как «ипостась», поскольку ипостась для Викторина – это конкретное существование, «оформленное бытие» «бытие вместе с формой». Ср., впрочем, сходное определение ниже: *exsistens et vivens intellegentia*, а также выше, определение Божественного Духа как «существующей, живущей и мыслящей сущности» (*exsistentem, viventem, intellegentemque substantiam*, Adv. Ar. IV 4).

⁸² То есть внешнее мышление есть образ внутреннего мышления.

[внешнее] мышление посредством мышления самого себя мыслит Бога, то есть то внутреннее мышление (*intellegentiam internam*), которое есть Сам Бог, то посредством [своего] мышления оно мыслит истинное бытие, истинную жизнь и истинное мышление и [поэтому] само становится истинным бытием, истинной жизнью и истинным мышлением (*verum esse, verum vivere, verum intellegere*). В самом деле, кто мыслит Единое, тот имеет Единое и есть Единое сообразно его мышлению у самого себя. Именно таким образом Сын, то есть Мышление, рожденное посредством мышления самого себя как мышления (*intellegentiam intellegendo se genita intellegentia*), мыслит Бога и все то нерожденное, что есть Бог, причем «мысля» (*intellegendo*) [означает здесь] «ища» полноту (*πλήρωμα*) и «мысля» полноту (*πλήρωμα*)⁸³. Поэтому Он стал (*exititit*) тем же самым (*idem*), что и Отец. В самом деле, поскольку Отец есть полнота (*πλήρωμα*), Он по необходимости обладает Своим безграничным вместилищем (*χώρημα suum infinitum*), которое только для Него ограничено (*finitum*); там Он содержит и охватывает Свою полноту (*πλήρωμα*). Таким же образом и Сын, посредством восприятия и искания (*recipiendo et quaerendo*) – ведь воспринимать (*recipere*) означает то же, что и быть вместилищем (*χώρημα*) – [т.е.] посредством мышления (*intellegendo*) всего того, что есть Отец, становится полнотой (*πλήρωμα*), рождаясь как всецелый от всецелого (*totus ex toto*). И поскольку Он есть мышление, мыслящее само мышление (*intellegentia est intellegens intellegentiam*), а это мышление есть *Свет истинный* (*lumen verum*)⁸⁴, то Он существует как *Свет от Света*, ведь Они оба⁸⁵ суть мышление (*intellegentia utraque*), так что *Свет истинный* [происходит] от *Света истинного*. Кроме того, поскольку Бог есть мышление, направленное вовнутрь (*intus intellegentia*), значит, то [второе] мышление, которое мыслит само себя (*intellegendo se intellegentia*), есть *Бог от Бога*⁸⁶.

Список сокращений

- Алкиной (*Alcinoos.*)
- Епит. – Epitome
- Аристотель (*Aristot.*)
- Metaphys. – Metaphysica
- Марий Викторин (*Victorin.*)
- Adv. Ar. – Adversus Arium
- Нумений (*Numenius*)
- Fr. – Fragmenta
- Ориген (*Origen.*)
- De princip. – De principiis
- Плотин (*Plotin.*)
- Енн. – Enneadae
- Порфирий (*Porphyr.*)
- Comm. in Parm. – Commentaria in Platonis Parmenidem

⁸³ Ср. Еф. 1:23.

⁸⁴ Ср. Ин. 1:9.

⁸⁵ То есть Отец и Сын.

⁸⁶ Курсивом в тексте выделены цитаты из Никейского Символа веры.

Издания источников

- Aristoteles*. *Metaphysica* // *Aristotle's metaphysics* / Ed. W.D. Ross. Oxford, 1924. Vol. I-II.
- Marius Victorinus*. *Traité théologiques sur la Trinité* // SC. Vol. 68. Paris, 1960.
- Marii Victorini Opera*. Pars I. *Opera theologica* // CSEL. Vol. 83.1 / Ed. P. Henry, P. Hadot. Vindobonae, 1971.
- Numénius*. *Fragments* / Ed. É. des Places. Paris, 1974.
- Plato*. *Sophista* // *Platonis opera* / Ed. I. Burnet. Oxford, 1900. Vol. 1.
- Plotinus*. *Enneades* // *Plotini opera*. Vol. 1-3 / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Paris: Desclée de Brouwer, 1951-1973.
- Plotinus* / Transl. A.H. Armstrong. London, 1984-1988. Vol. 1-7.
- Porphyrius*. In *Platonis Parmenidem Commentaria (fragmenta)* // *Hadot P. Porphyre et Victorinus*. Paris, 1968. Vol. 2. P. 64-112.

Список литературы

- Адо, 1991 – Адо П. Плотин, или Простота взгляда. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 1991. 141 с.
- Брэдшоу, 2012 – Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира. М.: Языки славянских культур, 2012. 384 с.
- Диллон, 2002 – Диллон Дж. Средние платоники. СПб.: Изд-во Олега Абышко: Алетея, 2002. 448 с.
- Морескини, 2011 – Морескини К. История патристической философии. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 2011. 864 с.
- Фокин, 2007 – Фокин А.Р. Христианский платонизм Мариа Викторина. М.: Империиум Пресс, 2007. 256 с.
- Фокин, 2011а – Фокин А.Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике. Ч. 1 // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. 2011. № 37. С. 7-22.
- Фокин, 2011б – Фокин А.Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике. Ч. 2 // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. 2011. № 38. С. 7-29.
- Фокин, 2011с – Фокин А.Р. Элементы апофатической теологии в трудах Мариа Викторина // Историко-философский ежегодник, 2011. М., 2011. С. 53-68.
- Фокин, 2014 – Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. Свв. Кирилла и Мефодия, 2014. 782 с.
- Фокин, 2015 – Фокин А.Р. Зрительный акт как аналогия происхождения Ума (Плотин – Марий Викторин – Августин) // Платоновские Исследования III (2015/2). М.; СПб., 2015. С. 117-146.
- Шичалин, 2008 – Шичалин Ю.А. Плотин // Античная философия. Энциклопедический словарь / Отв. ред. М.А. Солопова. М., 2008. С. 578-589.
- Armstrong, 1967 – Armstrong A.H. *Plotinus* // *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* / Ed. A.H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 195-263.
- Baltes, 2002 – Baltes M. *Marius Victorinus: zur Philosophie in seinen theologischen Schriften*. München: Saur, 2002. 133 S.
- Beierwaltes, 1998 – Beierwaltes W. *Substantia und Subsistentia bei Marius Victorinus* // *Beierwaltes W. Platonismus in Christentum*. Frankfurt am Main, 1998. P. 25-43.
- Benz, 1932 – Benz E. *Marius Victorinus und die Entwicklung des abendländischen Willenmetaphysik*. Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1932. 432 S.

- Bussanich, 1987 – *Bussanich J.* Plotinus on the Inner Life of the One // *Ancient Philosophy* 7 (1987). P. 163–190.
- Bussanich, 1996 – *Bussanich J.* Plotinus's Metaphysics of the One // *The Cambridge Companion to Plotinus* / Ed. by L.P. Gerson. Cambridge, 1996. P. 38–65.
- Dillon, 1992 – *Dillon J.* Porphyry's Doctrine of the One // ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΗΣ. 'Chercheurs de sagesse': Hommage à Jean Pepin / Éd. M.-O. Goulet-Cazé et al. Paris, 1992. P. 356–366.
- Dodds, 1960 – *Dodds E.R.* Numenius and Ammonius // *Les Sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité classique. T. 5* / Ed. E.R. Dodds. Geneve: Fondation Hardt, 1960. P. 1–32.
- Hadot, 1960 – *Hadot P.* Introduction // *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité. SC Vol. 68*, Paris, 1960. P. 7–100.
- Hadot, 1968 – *Hadot P.* Porphyre et Victorinus. Vol. I-II. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1968.
- Hadot, 1971 – *Hadot P.* Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1971. 422 p.
- Henry, 1934 – *Henry P.* Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustine and Macrobe. Louvain: Bureaux, 1934. 265 p.
- Henry, 1950 – *Henry P.* 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.
- Lavaud, 2012 – *Lavaud L.* Substance et mouvement: Marius Victorinus et l'héritage plotinien // *Les Études philosophiques* 101/2 (2012). P. 163–179.
- Rist, 1967 – *Rist J.M.* Plotinus: The Road to Reality. Cambridge: University Press, 1967. 280 p.
- Wallis, 1972 – *Wallis R.T.* Neoplatonism. London: Duckworth, 1972. 212 p.
- Ziegenaus, 1972 – *Ziegenaus A.* Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus. München: Max Hueber Verlag, 1972. 376 S.

Metaphysics of the Divine Intellection in Marius Victorinus and its Possible Philosophical Sources

Alexey R. Fokin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: al-fokin@yandex.ru

The article deals with the doctrine of Marius Victorinus (ca. 281/291–382/386) on the Divine thinking or intellection, and provides a reconstruction of its possible philosophical sources. In the beginning the author after a brief mentioning of Aristotle's noetic theory in his "Metaphysica" emphasizes an important role of the neoplatonic doctrine of the "intelligible triad" in the Trinitarian doctrine of Victorinus, in which God is seen as the unity of the three Divine attributes, potencies or acts: being, life and thought, which correspond to the persons of the Christian Trinity. It is noted that the relationship between these Divine acts has a dynamic character, based on the logic of the eternal process of self-determination of God as the pure Being (Father), which defines himself as the Life (Son) and returns to himself as the Intellect (Holy Spirit), by which the fullness of Divine self-knowledge is achieved. This process Victorinus also connects with the idea of God as an absolute Spirit – a Substance that exists, lives and thinks of itself. Further the author considers Victorinus' concept of two actions and movements in God: one is internal, characterizing God the Father, the other is external, characterizing the Son-Logos. It has been argued that this doctrine goes back to the similar doctrine of Plotinus, which he applies to the One and the Intellect.

It is noted that Victorinus in the light of the Neo-Platonic dialectics of the One and the Intellect reconsidered an Aristotelian theory of Divine intellect, which thinks of itself. He not only applies it to the Son-Logos, but also joins to it a Plotinian-Porphyrion conception of the “super-thinking” of the One, as a result of which Divine thinking according to Victorinus has two different forms: an internal, potential, hidden and unmanifest thinking (or “super-thinking”) of God the Father, and an external, actual and manifested thinking (or “self-thinking”) of the Son-Logos; the latter initially dwells in the internal thinking of the Father, and then was generated from it as a Divine thinking that thinks both of the Father and of itself, becoming self-knowledge or self-thinking.

Keywords: Metaphysics, consciousness, thinking, intellect, God, theology, Patristics, Neoplatonism, Aristotle, Marius Victorinus, Plotinus, Porphyrius

Citation: Fokin A.R. “Metaphysics of the Divine Intellection in Marius Victorinus and its Possible Philosophical Sources”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 2, pp. 91–128.

References

Armstrong, A. H. “Plotinus”, in: *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A.H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 195–263.

Baltes, M. *Marius Victorinus: zur Philosophie in seinen theologischen Schriften*. Saur, 2002. 133 S.

Beierwaltes, W. „Substantia und Subsistentia bei Marius Victorinus“, in: Beierwaltes, W. *Platonismus in Christentum*. Frankfurt am Main, 1998. SS. 25–43.

Benz E. *Marius Victorinus und die Entwicklung des abendländischen Willenmetaphysik*. Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1932. 432 S.

Bradshaw, D. *Aristotel’ na Vostoke i na Zapade. Metafizika i razdelenie hristianskogo mira* [Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom]. Moscow, 2012. 384 p. (In Russian)

Bussanich, J. “Plotinus on the Inner Life of the One”, in: *Ancient Philosophy* 1987, No. 7, pp. 163–190.

Bussanich, J. “Plotinus’s Metaphysics of the One”, in: *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by L.P. Gerson. Cambridge, 1996. P. 38–65.

Dillon, J. “Porphyry’s Doctrine of the One”, in: *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΗΣ. ‘Chercheurs de sagesse’: Hommage à Jean Pepin*, ed. M.-O. Goulet-Cazé et al. Paris, 1992, pp. 356–366.

Dillon, J. *Srednie platoniki* [Middle Platonists]. St. Petersburg, 2002. 448 p. (In Russian)

Dodds, E. R. “Numenius and Ammonius”, in: *Les Sources de Plotin. Entretiens sur l’Antiquité classique*. T. 5, ed. E.R. Dodds. Geneve: Fondation Hardt, 1960, pp. 1–32.

Fokin, A. R. “Elementy apofaticheskoy teologii v trudah Mariya Viktorina” [Elements of apophatic Theology in Writings of Marius Victorinus], in: *Istoriko-filosofskij Ezhegodnik*, Moscow, 2011, pp. 53–68. (In Russian)

Fokin, A. R. “Uchenie ob “umopostigaemoj triade” v neoplatonizme i patristike. Ch. 1” [The Intelligible Triad in Neo-Platonism and patristics], in: *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie. Filosofiya*. 2011, No. 37, pp. 7–22; № 38. Moscow, 2011. P. 7–29. (In Russian)

Fokin, A. R. “Uchenie ob “umopostigaemoj triade” v neoplatonizme i patristike. Ch. 2” [The Intelligible Triad in Neo-Platonism and patristics], in: *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie. Filosofiya*. 2011, No. 38, pp. 7–29. (In Russian)

- Fokin, A. R. “Zritel’nyj akt kak analogiya proiskhozhdeniya Uma (Plotin – Marij Viktorin – Avgustin)”, in: *Platonovskie Issledovaniya III*. Moscow; St. Petersburg, 2015, 2, pp. 117–146. (In Russian)
- Fokin, A.R. *Formirovanie trinitarnoj doktriny v latinskoj patristike* [Formation of the Trinitarian Doctrine in Latin Patristics]. Moscow, 2014. 782 p. (In Russian)
- Fokin, A.R. *Hristianskij platonizm Mariya Viktorina* [Christian Platonism of Marius Victorinus]. Moscow, 2007. 256 p. (In Russian)
- Hadot, P. “Introduction”, in: Marius Victorinus. *Traité théologique sur la Trinité*, in: *Source Chrétienne*. Vol. 68, Paris, 1960, pp. 7–100.
- Hadot, P. *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1971. 422 p.
- Hadot, P. *Plotin, ili prostota vzglyada* [Plotin ou La simplicité du regard]. Moscow, 1991. 141 p. (In Russian)
- Hadot, P. *Porphyre et Victorinus*. Vol. I–II. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1968. 493, 174 p.
- Henry, P. *Plotin et l’Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustine and Macrobe*. Louvain: Bureaux, 1934. 265 p.
- Henry, P. The “Adversus Arium” of Marius Victorinus: the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity, in: *Journal of Theological Studies*. New Series 1 (1950). P. 42–55.
- Lavaud, L. Substance et mouvement: Marius Victorinus et l’héritage plotinien, in: *Les Études philosophiques* 101/2 (2012). P. 163–179.
- Moreschini, C. *Istoriya patristicheskoj filosofii* [Storia della filosofia patristica]. Moscow, 2011. 864 p. (In Russian)
- Rist, J.M. *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge: University Press, 1967. 280 p.
- Shichalin, Yu. A. “Plotin” [Plotinus], in: *Antichnaya filosofiya. Enciklopedicheskij slovar’*, ed. by M.A. Solopova. Moscow, 2008, pp. 578–589. (In Russian)
- Wallis, R.T. *Neoplatonism*. London: Duckworth, 1972. 212 p.
- Ziegenaus, A. *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*. München: Max Hueber Verlag, 1972. 376 S.