

Элементы апофатической теологии в трудах Мариа Викторина

Как известно, родоначальником христианской апофатической теологии, которая в патристической литературе считается наиболее точным способом познания Бога¹, соответствующим Его абсолютному превосходству над всем конечным и непостижимости Его сущности, считается неизвестный византийский автор так называемого *Corpus Areopagiticum*, появившегося в конце V — начале VI в. Его труды «О Божественных именах» и «О мистическом богословии» стали классическим образцом применения философского апофатического метода в христианской теологии. Однако следует отметить, что уже в середине IV в. на Западе жил один христианский философ и богослов, которого по праву можно назвать предшественником Псевдо-Дионисия в апофатической теологии². Мы имеем в виду Гая Мária Викторина (ок. 281/300–386 гг.), африканца по происхождению, но бóльшую часть жизни проведшего в Риме. Как нам известно из «Исповеди» блаж. Августина³, вначале Викторин был языческим ритором и философом, за свои заслуги перед обществом удостоившимся статуи на Римском форуме. Однако впоследствии, ок. 355–356 гг. он обратился в христианство и вскоре стал одним из крупных христианских богословов на Западе, написавшем целый ряд догматико-полемических трактатов против ариан и составившим первые комментарии на Послания св. апо-

¹ См.: *Dionysius Areopagita (Ps.). De myst. theol.*, 2; *Johannes Damascenus. Exp. fidei*, I 4; I 12.

² См.: *Henry P. Plotin et l'Occident. Louvain. 1934. P. 61*; Лосский В.Н. *Элементы отрицательного богословия в мышлении блаж. Августина* // Богословие и боговидение. М. 1996. С. 31–32.

³ См.: *Augustinus. Conf. VIII. II. 3–6*.

стола Павла⁴. Именно он впервые в полном объеме стал применять апофатический метод для выражения истин христианского вероучения. При этом Викторин опирался на широкий круг философских источников, из которых особенно выделяются труды средних платоников и неоплатоников: Нумения, Плотина, Порфирия и так называемые «Халдейские оракулы».

Если мы обратимся к трактатам самого Викторина, то сразу обнаружим, какое важное место он отводил апофатическим определениям Бога и методу Его познания путем отрицания несоответствующих понятий (*κατ' ἀφαίρεσιν*, *per privantiam*)⁵ или «превознесения» над всем (*per supralationem*, *per eminentiam*)⁶. Вслед за Платоном⁷ Викторин полагает, что познать Бога трудно, а выразить это познание в словах — невозможно⁸. Более того, Бог — *Сам по Себе* таков, каков Он есть (*quod est*) — превосходит все наши представления о бытии и познании, и потому Он во всем остается совершенно непостижимым для нас (*inintellegibilis*, *incognoscibile omne quod Deus est*)⁹. Имея веру в Бога, мы, тем не менее, пребываем в совершенном неведении (*omnigena ignorantia*) того, *что* такое Бог (*quid sit*) и *как* Он существует (*quomodo sit*)¹⁰. Будучи запредельным всему, в том числе и самому уму, Бог познается скорее в некоем *сверхмышлении* (*praetellegentia*), чем в мышлении¹¹.

⁴ Подробнее о жизни и литературной деятельности Мария Викторина см.: Фокин А.Р. Христианский неоплатонизм Мария Викторина. М.: ИФ РАН, ЦБПИ. 2007. С. 50–69.

⁵ О подобном методе определения чего-либо через его отрицание Викторин говорит и в своем раннем сочинении *Definitiones*: «Octava species definitionis *κατ' ἀφαίρεσιν τοῦ ἐναντίου*, id est *per privantiam contrarii eius quod definitur*, ut 'bonum est quod malum non est'» (*Stangl Th. Tulliana et Mario-Victoriniana*. München. 1888. P. 23).

⁶ См.: *Victorinus*. Adv. Ar., IV.23.24; De gen., 13.5

⁷ *Plato*. Tim., 28c3–5.

⁸ De gen., 1.11.

⁹ Adv. Ar., IV.23.34; ср. III.6.10–11; IV.19.10–20; 20.2–21; IV.23.13–14; Hymn. III.226.

¹⁰ De gen., 32.

¹¹ Adv. Ar., IV.19.10; 26.10. Или: *мышлением, предшествующим мышлению* (*P. Hadot*). Ср. также Adv. Ar., I.33.12. Термин *praetellegentia* используется Викторином не только в гносеологическом, но и в онтологическом смысле,

Действительно, если Бога невозможно постичь в мышлении (где остается различие между мыслящим и мыслимым), то к Нему можно прикоснуться лишь в некотором неосознанном, сверхмыслимом, непосредственном опыте, о котором говорил впоследствии Псевдо-Дионисий¹² и другие христианские мистики.

Однако подлинным источником апофатики Викторина была неоплатоническая философия. Действительно, апофатический метод Викторина имеет долгую платоническую традицию, восходящую к первой послылке платоновского диалога «Парменид» (εἰ ἔν ἐστιν, «если дано единое»)¹³. В соответствии с этим методом Викторин утверждает, что

«Бог называется несуществующим (ἀνύπαρκτος), несущностным (ἀνούσιος), немыслящим (ἄνοους) и неживым (ἄζωον), то есть без существования, без сущности, без мышления, без жизни, но не через лишение (per στέρησιν vel privationem), а благодаря превосходству (per supralationem). Ибо все, что обозначается словами, — после Него. Поэтому Он не есть Сущее (нес ὄν), а скорее *Предсущее* (πρόον)... предсуществующий, предживущий, предзнающий (praesexistens, praevivens, praecognoscens)»¹⁴.

В само деле, по Викторину, Бог Сам не есть нечто сущее (τὸ ὄν), ибо Он есть Причина и Творец всего сущего; Он называется *Не сущим* (μὴ ὄν) также оттого, что бесконечно превосходит все сущее (per eminentiam τῶν ὄντων)¹⁵, будучи «превыше всего сущего и несущего»¹⁶. Как таковой, Бог бесконечен, беспределен, бесформен,

когда Викторин развивает апофатическое учение о Боге. Подобный термин встречается также в «Герметическом корпусе» (см. у Ямвлиха, De myst., X.7: τὸν προεγνωόμενον Θεόν), Лактанция (Div. inst., IV.7.3) и свт. Кирилла Александрийского, Contra Julian. // PG T. 76. Col. 553B: τὸν προεγνωσμένον Θεόν).

¹² Ср.: *Dionysius Areopagita* (Ps.). De div. nom. I.4; De myst. theol. I.1, 3; Ep. 5.

¹³ *Plato*. Parm., 137c и далее. Ср.: *Plotinus*. Enn., V.3.14.

¹⁴ Adv. Ar., IV.23.23–30; ср. IV.26.7–10; I.49.9–26; De gen., 4.11–16; Гимн. III.226–228. Ср.: *Plotinus*. Enn., VI.7.40; VI.9.2–3; VI.9.6.

¹⁵ De gen., 4.8–14; 13.5–12. Ср. *Plotinus*. Enn., V.3.17; VI.9.2; V.2.1; V.5.6; V.5.11 и др.

¹⁶ *Victorinus*. De gen., 2.16–21.

бескачествен, безвиден, невидим, неразличим, непостижим, невыразим и т. п.¹⁷

В этой связи возникает целый ряд вопросов. О каком Боге ведет речь Викторин: о Боге вообще, о Боге философов, о христианском Боге, который есть единство Трех Божественных Лиц, или о каком-то одном из Лиц Св. Троицы? Как представляется, в его трактатах) мы находим три разных ответа на эти вопросы. Другими словами, у него встречаются три разных варианта апофатизма, которые можно охарактеризовать так:

- (1) последовательно философский апофатизм, основанный на неоплатоническом учении о Едином;
- (2) апофатизм Бога Отца как Не-сущего, Которое превыше Сущего;
- (3) апофатизм Бога Отца как чистого Бытия без каких-либо определений.

Вариант первый: *последовательно философский апофатизм, основанный на неоплатоническом учении о Едином*

Вслед за Плотинином¹⁸ Викторин называет пресущественного Бога *Единым* (*unum* = ἓν), или *Монадой* (*unalitas* = ἐνότης), так как Бог абсолютно первичен и лишен каких-либо различий как единственное и простое Единое (*unum et solum unum, unum solum, unum simplex*):

«Прежде всего, что истинно существует (*ante omnia quae vere sunt*), было Единое (*unum*), или Монада (*unalitas*), то есть Единое Само по себе (*ipsum unum*), Единое прежде, чем Ему стало присуще бытие (*antequam sit ei esse unum*). Ибо надлежит называть Единым и понимать как Единое то, что не имеет в себе никакого признака инаковости. Это единственное Единое, простое Единое (*unum solum, unum simplex*), Единое, [называемое так] за неимением [другого имени] (*unum per concessionem*). Это Единое пребывает прежде всякого существования (*ante*

¹⁷ Adv. Ar., I.49.18–26; IV.19.14–15; Hymn. III.227. Ср. *Plotinus. Enn.*, V.5.11; VI.9.3.

¹⁸ См. *Plotinus. Enn.*, II.9.1; V.1.5; V.2.1; V.3.12 и др.

omnem existentiam), прежде всякого принципа существования (ante omnem existentialitatem) и совершенно прежде всего, что ниже его (ante omnia inferiora), и даже прежде самого по себе Сущего (ante ipsum ὄν). Так как это Единое прежде Сущего, следовательно, Оно прежде всякого принципа сущности (ante omnem essentitatem), прежде субстанции, субсистенции и также прежде всего, обладающего еще большей силой (omnia quae potentiora). Это Единое без существования, без сущности, без мышления, ибо Оно превосходит все это; Оно безмерное, невидимое, совершенно неразличимое для всего другого... совершенно неделимое, без фигуры, без качества, и даже без такого качества, которое характеризуется отсутствием качества, без цвета, без вида, без формы, лишённое всех форм (omnibus formis carens), и даже той Формы самой по себе, от которой все вещи получают форму»¹⁹.

Сходное по силе и полноте апофатическое описание Бога мы встретим лишь в трактате Псевдо-Дионисия «О мистическом богословии»²⁰. Однако Викторин не останавливается на этом и полагает, что Бог по Своему абсолютному превосходству не может называться даже *Единым и единственным* (nec unum dici possit, nec solum), ибо Он пребывает до единого и единственного и превышает самую простоту, а также Он является Началом и самого единого (principium et ipsius unius)²¹.

Такое последовательно неоплатоническое апофатическое учение о Боге иногда приводит Викторина к выводу, что Бог как Единое превосходит все высшие роды сущего, в том числе *бытие* (esse), *жизнь* (vivere) и *мышление* (intelligere)²², которые суть Его проявления или *исхождения* (egressus, progressio) и отождествляют-

¹⁹ Adv. Gr., I.49.9–26; ср. IV.22.6–14.

²⁰ *Dionysius Areopagita (Ps.). De myst. theol.* 4–5.

²¹ Adv. Gr., IV.19.10–12; 22.8; 23.13–18. Подобная мысль встречается у Плотина: «Неправильно было бы даже сказать, что оно единое, поскольку о нем не может быть ни речи, ни знания и оно зовется превышающим сущность» (Епн., V.4.1; см. также Епн., V.5.6; VI.9.5–6).

²² Это так называемая «умопостигаемая триада», развитая в неоплатонизме, восходит к платоновскому, см. *Plato. Sophist.*, 248e–249a.

ся с Ипостасями Св. Троицы²³. В самом деле, в Едином эти три свойства находятся в свернутом, потенциальном виде, как

«внутренние и сокрытые (*intus enim ista sunt et occulta*), скорее же Бог выше бытия, выше жизни и выше мышления, поэтому Он и называется не-сущим (*ἀνούσιος*), т. е. не существующим (*ἀνύπαρκτος*), а также неживым (*ἄζων*) и немыслящим (*ἄνοους*)... И до выступления во вне не было ни Отца, ни Сына (*neque Pater neque Filius ante egressum foras*), но только одно само по себе Единое (*sed unum ipsum solum*)»²⁴.

Хотя в целом можно согласиться с мнением П. Адо, согласно которому в тринитарном учении Викторина платиновское Единое не является общей основой трех Ипостасей, но его скорее следует отождествлять с первой Ипостасью²⁵ (о чем речь пойдет ниже), однако иногда (как в процитированном выше месте) след платиновского Единого как первоосновы (*Urgrund*) Трех Ипостасей волей-неволей проявляется в системе Викторина, на что обращали внимание такие исследователи, как Г. Гайгер, П. Анри, В.Н. Лосский²⁶. Опасность такого обезличивания Бога стояла и перед Псевдо-Дионисием, который хотя в трактате «О мистическом богословии» и писал о том, что Бог «не есть ни Дух (*οὐδὲ τὸ πνεῦμα*) в известном нам смысле, ни Сыновство, ни Отцовство (*οὔτε υἱότης, οὔτε πατρότης*), ни что-либо другое из того, что мы или кто-то другой мог бы познать»²⁷, но в трактате «О Божественных именах» связывал это с неспособностью тварного ума адекватно понять тайну Божественного единства и троичности: «Все превосходящее Божество (*ἡ ὑπὲρ πάντα θεότης*), воспеваемое как Еди-

²³ По-видимому, платиновским терминам *πρόοδος* и *προβολή* («выступление вперед», «исхождение») у Викторина соответствуют термины *progressus* и *egressus*, близкие по значению к термину *emanatio*.

²⁴ Adv. Ar., IV.26.7–10, 26–27.

²⁵ См. *Hadot P. Porphyrius et Victorinus. Vol. I. P. 13, n. 3.*

²⁶ См. *Geiger G. Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph. Lansdhut, 1887–1889. S. 103; Лосский В.Н. Элементы отрицательного богословия в мышлении блж. Августина // Богословие и боговидение. М. 1996. С. 31.*

²⁷ *Dionysius Areopagita (Ps.). De myst. theol. 5.*

ница и как Троица, не есть ни единица, ни троица в нашем или кого-нибудь другого из сущих понимании (οὐδὲ μονάς, οὐδὲ τριάς ἢ πρὸς ἡμῶν ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ὄντων διεγνωσμένη). Но мы боголепно называем и Троицей и Единицей превышающее всякое имя и сверхсущественное по отношению к сущим Божество, чтобы по истине воспеть Его сверхъединство и Божественную способность к порождению»²⁸.

Вариант второй: *Бог Отец как Не-сущее,
Которое превышает сущего*

Этот вариант апофатизма, выраженный в трактатах Викторина гораздо яснее и встречающийся в них намного чаще, отличается от первого тем, что Предсущее Единое здесь не рассматривается как безличное, но отождествляется с первой Ипостасью Св. Троицы — Богом Отцом, соединившим в себе потенции бытия, жизни и мышления. Действительно, согласно Викторину, Единое —

«это Бог, это Отец (hic est Deus, hic Pater), предсуществующее предмышление (praeintelligentia praeexistens) и предсуществование (praeexistentia), сохраняющее Свое блаженство и Себя Самого неподвижным движением, и вследствие этого не нуждающееся в других. Он совершенный превыше совершенных (perfectus super perfectos), Дух, обладающий тремя силами в единстве, и превыше Духа (supra spiritum)... Сам Себе и содержащее и содержимое, пребывающий в Себе (in semet ipso manens), единственный в единственном (solus in solo), присутствующий повсюду и нигде. Будучи Единым благодаря простоте (simplicitate unum), Он соединил в Себе три силы (tres potentias couniens): всецелое существование (existentiam omnem), всецелую жизнь (vitam) и блаженство (beatitudinem), которые все [в Нем] суть Единое и простое Единое (et unum et simplex unum), особенно потому, что в возможности бытия (in potentia ejus quod est esse), т. е. существования, заключается возможность жизни и блаженства... [Отец] есть чистое и нерожденное Предсущее

²⁸ *Dionysius Areopagita (Ps.). De div. nom. XIII.3*

(pure ingenitum *πρόβν*), Единство (*unalitas*) всякого соединения, которое само не есть результат соединения»²⁹.

Следует отметить, что подобное отождествление сверхбытийного Начала с Богом Отцом³⁰ было характерно и для некоторых ранних христианских богословов, таких как Климент Александрийский³¹, Ориген³² и Евсевий Кесарийский³³, а после Викторина — для Синезия Киренского, епископа Птолемаиды, между «Гимнами» которого и трудами Викторина существует множество параллелей³⁴.

Далее, согласно Викторину, Бог Отец, как Единое и Предсущее, вечно порождает Сына, как всесовершенное Сущее, в котором открывается полнота природы Отца. В самом деле, Отец как «всцело Предсущее» (*totum πρόβν*) «превосходит само истинно Сущее (*supra id est quod vere ὄν*), будучи потенцией самого Сущего (*potentia ipsius τοῦ ὄντος*), которая в акте порождения неким невыразимым движением породила всесовершенное Сущее (*τὸ ὄν omnibus modis perfectum*), всецелое Сущее, происшедшее от всецелой потенции», т. е. Сына, Который Сам есть «всецелое, всеобщее, всесовершенное Сущее (*totum ὄν, universale omnimodis perfectum ὄν*), но уже наделенное существованием, жизнью и мышлением» (*sed iam in existentia et vita et intelligentia*)³⁵.

Кроме того, именно к Богу Отцу Викторин относит выражение неоплатоника Порфирия: *τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν* («не сущее, которое выше сущего»)³⁶:

²⁹ Adv. Ar., I.50.1–21. С другой стороны, Бога Отца можно назвать также и *Сущим* (*τὸ ὄν*) потому, что Он есть Причина возникновения сущих (*De gen.*, 4.15–16; 13.3–4; ср. Adv. Ar., I.49.27, 37; та же мысль встречается у Псевдо-Дионисия (*De div. nom.* V.4), и прп. Иоанна Дамаскина (*Exp. fidei*, I 12b 19–20).

³⁰ Следует отметить, что изредка Викторин распространяет отрицательные определения и на Сына, Которого он иногда полагает выше самого сущего (*supra ipsum ὄν*, Com. Eph., 1.22, 1251C).

³¹ *Clemens Alexandrinus*. Strom., V.12.82.

³² *Origenes*. C. Cels., VI.64–65; VII.38.

³³ *Eusebius*. Praep. Evang. XI 20. 1–3.

³⁴ *Synesius*. Hymn. I.144–151; III.58–65.

³⁵ *De gen.*, 2.23–30.

³⁶ *Porphyrius*. Sent., 26.10–11.

«Что есть то Не-сущее, Которое превыше сущего (τὸ μὴ ὄν super τὸ ὄν)? — спрашивает Викторин. — Оно есть Тот, Кто не познается ни как Сущее, ни как не-сущее, но как познаваемое в незнании (ut in ignoratione intelligibile), ибо Он одновременно есть и Сущее и Не-сущее, Который Своей собственной силой сделал Сущее явленным и породил Его (τὸ ὄν in manifestationem adduxit et genuit)... Действительно, То, что превыше Сущего (supra τὸ ὄν), есть сокрытое Сущее (absconditum τὸ ὄν). А у сокрытого проявление есть порождение (manifestatio generatio est), так как потенциально Сущее (potentia ὄν) порождает актуально Сущее (operatione ὄν). Ведь ничто не рождается без причины. И если Бог есть Первопричина всего, Он есть и причина рождения Сущего, и хотя Он превыше Сущего, Он, тем не менее, близок к Сущему (vicinus τῷ ὄντι) как Его Отец и Родитель»³⁷.

В другом месте Викторин поясняет:

«От [одного] Единого произошло [другое] Единое, Которое есть уже Едино-Единое (unum unum), то есть Единое, заключающееся в сущности (in substantia unum), Единое, пребывающее в движении (in motu unum) — ведь и движение есть существование, и существование есть движение. Это Единое есть Единое Сущее (existentialiter unum), но не как Отец, Который есть Единое Не-Сущее (inexistentialiter unum) и есть Единое Сущее только согласно возможности (secundum potentiam)»³⁸.

В отличие от Бога Отца, Который абсолютно прост, един, сокрыт и пребывает в молчании, покое и бездействии (et silentium dictum et quies atque cessatio)³⁹, Сын есть вся полнота Божественного бытия, жизни и мышления:

«Сын есть Слово (verbum) и Голос (vox); Он есть Жизнь, Λόγος, Движение, Νοῦς, Премудрость, первое Существование

³⁷ De gen., 14.1–16.

³⁸ Adv. Ar., I.50.22–26.

³⁹ Adv. Ar., III.7.21–35.

и Сущность (*exsistentia et substantia prima*), Действие Силы (*actio potentialis*), Первое Сущее (*ὄν primum*), истинно Сущее (*vere ὄν*), из Которого и чрез Которого происходят все сущие (*omnia ὄντα*) и в Котором они пребывают; Он есть средний угол в Троице (*medius in angulo trinitatis*), Он являет предсуществующего [Ему] Отца (*patrem declarat praeexistentem*) и исполняет Святого Духа для полноты совершенства»⁴⁰.

Так через откровение Отца в Сыне и Сына в Св. Духе у Викторина совершается переход от апофатике к катафатике. Бог Отец не замыкается в Самом себе, но исходит из Своей сокрытости *вовне* (*foris*) в Своем *Логосе*, Который есть Его явленный *Образ* (*forma apparens*) как *Жизнь и Мышление* (*vita et intelligentia*), и таким образом Бог становится доступным нашему мышлению и познанию⁴¹, и наше совершенное познание Христа (*intelligentia de Christo*) становится познанием Бога Отца⁴².

Вариант третий: *Бог Отец как чистое Бытие*

Если предыдущие два варианта апофатической теологии Викторина основались на неоплатоническом представлении о Едином, Которое превосходит само бытие, и в той или иной форме встречались в трудах других христианских богословов, третий вариант апофатизма Викторина представляется весьма оригинальным изобретением, идею которого, как считает П. Адо⁴³, он мог почерпнуть лишь у Порфирия⁴⁴. Речь идет об отождествлении Единого с чи-

⁴⁰ Adv. Ar., I.56.15–20.

⁴¹ Adv. Ar., IV.20.21–24; 26.11–13; 28.1–8; II.4.19–21; III.1.36–48; III.6.5–7; 14–23.

⁴² Com. Eph., 1.4, 1241A; 1.21–23, 1252AB; Adv. Ar., I.2.31–32.

⁴³ *Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P. 484.* В данном случае мы следуем аргументации П. Адо (*Ibid. Vol. I. P. 103–113; 260–272*) и признаем Порфирия автором анонимного Комментария на платоновский «Парменид» (изд.: *In Platonis Parmenidem Commentaria (fragmenta) // Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. 2. P. 64–112*), хотя это вопрос остается предметом дискуссий. См.: *Edwards M.J. Porphyry and the Intelligible Triad // Journal of Hellenic Studies 110 (1990). P. 14–25; Bradshaw D. Aristotle East and West. Cambridge. 2004. P. 101–102; Majercik R. The Existence–Life–Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism // Classical Quarterly 42 (1992). P. 475–488.*

⁴⁴ *Porphyrius. Com. in Parm. XII.22–33*

стым Бытием, предшествующим Сущему и понимаемым как внутренний акт Бытия, порождающий Сущее как свое определение и форму.

Действительно, Викторин часто отождествляет Бога Отца с чистым Бытием (*quod est esse; quod est τὸ εἶναι, esse purum*), или Бытием самим по себе (*ipsum esse*), Которое есть Сила и возможность существования (*vis et potentia existendi*), предшествующая самому Сущему и Логосу (*ante ὄν et ante Λόγον*)⁴⁵. Это чистое Бытие без каких-либо определений Викторин понимает не как то, которое свойственно определенным родам и видам вещей или отдельным вещам, но как «всеобщее и первично первичное» (*universale et principaliter principale*), от которого проистекает бытие для всего остального⁴⁶. При этом

«Само это первое Бытие (*esse primum*) настолько недоступно причастию (*inparticipatum = ἀμείθεκτον*), что не может быть названо даже ни единым, ни единственным (*пес unum, пес solum*), но по своему превосходству Оно прежде единого и единственного (*per praelationem ante unum et ante solum*); Оно превыше простоты и есть скорее предсуществование, чем существование, всеобщее [Начало] всех всеобщих [начал], бесконечное, беспредельное, — но лишь для всего остального, а не для Себя, — и поэтому Оно лишено формы (*sine forma*)»⁴⁷.

Далее, согласно Викторину, если Отец как чистое Бытие непознаваем обычным способом и является предметом апофатического богопознания и мистического опыта сверхумного прикосновения (*intellectu quodam auditur, praeintellegentia potius quam intellegentia accipitur, cognoscitur, creditur*)⁴⁸, то Он становится познаваемым в Сыне как истинно Сущем, Который есть Форма Бытия. Действительно, как разъясняет Викторин:

⁴⁵ Adv. Ar., IV.19.4–6; ср.: II.4.19–20. Согласно Викторину, можно также сказать, что в Отце *сущность* (*substantia*) совпадает с *чистым Бытием* (*esse purum*, Adv. Ar., II.4.43–44).

⁴⁶ Adv. Ar., IV.19.6–8.

⁴⁷ Adv. Ar., IV.19.10–14. Ср.: Adv. Ar., II.4.8: *primum esse sit Deus*.

⁴⁸ Adv. Ar., IV.19.14–16.

«Всякое реально существующее (*omnis ὑπαρξίς*) обладает бытием (*quod est esse*). Но не всякое бытие непременно есть также и реальное существующее и сущее (*non continuo καὶ ὑπαρξίς est neque ὄν*), разве что оно называется сущим в потенциальном смысле (*potentialiter*) и неявным образом (*non in manifesto*). Ведь сущее (*ὄν*) есть бытие, определенное какой-либо формой (*figura quadam formatum illud quod est esse*). А то, что чистое (*purum*) [бытие] познается как чистое тогда, когда мыслится уже получившим форму, — ведь именно форма является причиной познания, — ясно указывает на то, что одно есть форма, а другое — то, что получило форму. И то, что получило форму, это есть бытие, а форма есть то, что дает этому бытию возможность быть познанным. Итак, чистое Бытие мы приписываем Богу [Отцу], а Форму — Христу (*hoc ergo quod est esse Deo damus, formam autem Christo*), ибо Отец познается через Сына, т. е. чистое Бытие [познается] через [Свою] Форму. И потому сказано [в Свящ. Писании]: Видевший Меня видел Отца (Ин 14:9)»⁴⁹.

Если Сын у ап. Павла называется также Образом Бога Невидимого (*imago Dei invisibilis, imago et forma Dei*, Кол 1:15)⁵⁰, то, по мнению Викторина, это означает, что «в Форме видим Тот, Чья это Форма, и в Образе видим Тот, Чей это Образ (*in forma videtur id cuius forma... et [in] imagine videtur is cuius imago est*), особенно если Тот, Чей это Образ, невидим»⁵¹. Поэтому можно сказать, что Сын — это «явленный Образ Отца» (*forma in manifesto, forma apparens*), Который в Отце находится в скрытом виде (*in occulto*)⁵². Отец — это *Возможность* существования, жизни и мышления, которые находятся в Нем «в скрытом виде», «в себе (*in se*) и включены в существование (*circa existentiam*), или скорее сами суть то же, что и существование»; в Сыне же они существуют «как проявленные вовне» (*veluti foris et in manifesto*)⁵³. Поскольку же Викто-

⁴⁹ Adv. Ar., II.4.11–22. См. также: *Hadot P.* Introduction // SC 68. P. 79–81.

⁵⁰ Adv. Ar., I.24.18; IV.8.46–47; IV.30.2–6.

⁵¹ Adv. Ar., IV.8.48–50.

⁵² Adv. Ar., IV.30.28–29; 20.21–24.

⁵³ Adv. Ar., IV.30.29–36.

рин полагает, что в Сыне как Логосе заключена и третья Ипостась Св. Троицы — Св. Дух, можно сказать, что Сын и Дух как «Два в одном» (*in uno duo*)⁵⁴, вместе определяют Отца как чистое Бытие и делают Его доступным познанию:

«Мы говорим, что Логос и Святой Дух суть одно и то же движение (*unam motionem et eandem et λόγον et Sanctum Spiritum*), но Логос в отношении жизни, а Дух — в отношении познания и мышления»⁵⁵.

«Это движение, будучи одним, есть Жизнь и Премудрость (*et vita et sapientia*), т. е. Жизнь, обратившаяся в Премудрость (*vita conversa in sapientiam*), скорее же [вернувшаяся] в Отчее существование (*in existentiam patricam*), а еще точнее, как бы обратным движением [вернувшаяся] в Отчую потенцию (*retro motae motionis in patricam potentiam*)... И Жизнь — это нисхождение (*descensio enim vita*), а Премудрость — это восхождение (*ascension sapientia*); и Оба Они — Дух, Два в одном»⁵⁶.

Так у Викторина апофатика чистого Бытия—Отца вновь переходит в катафатику истинно Сущего Логоса и Его Духа.

Подведем итоги нашего краткого исследования элементов апофатической теологии в трудах Мария Викторина. Мы выяснили, что Викторин, пытаясь согласовать данные библейского Откровения с лучшими достижениями античной метафизики, задолго до Псевдо-Дионисия использовал несколько вариантов строго апофатического учения о Боге.

Во-первых, это последовательно философский апофатизм, основанный на неоплатоническом учении о Едином, в котором Ипостаси Св. Троицы рассматриваются как проявление безличного Единого. Подобного рода строгий апофатизм мы встречаем впоследствии у Псевдо-Дионисия.

⁵⁴ Adv. Ar., I 49.2–3; I.51.28.

⁵⁵ Adv. Ar., I.58.1–3; ср. II.2.31–32.

⁵⁶ Adv. Ar., I.51.15–28. См. также Adv. Ar., II.2.31–32; III.8.42–43; Hymn. I.75–78; De gen., 31.3–13.

Во-вторых, это апофатизм, основанный на отождествлении с непознаваемым Единым Бога Отца как Не-сущего, Которое выше сущего и Которое порождает всецелое Сущее — Сына, в развернутом виде являющего скрытое содержание Отца. Подобный вариант апофатизма до Викторина встречался у Климента Александрийского, Оригена и Евсевия Кесарийского, а после — у Синезия Киренского.

В-третьих, это апофатизм, связанный с представлением о Боге Отце как чистом Бытии, или акте Бытия без каких-либо определений, Которое раскрывается в Логосе как Сущем, заключающем в Себе Божественную Жизнь и Мышление; причем последнее есть Св. Дух. Этот вариант апофатизма — наиболее оригинальная разработка Викторина, идею которой он мог почерпнуть у Порфирия.

В заключение следует отметить, что апофатическая теология Викторина не оказала существенного влияния на его современников, прежде всего на членов так называемого Миланского кружка середины 380-х гг., куда входили Симплициан, Маллий Феодор, Амвросий Миланский и Аврелий Августин. Последний, хотя и воспринял некоторые тринитарные идеи Викторина, внося в них существенные изменения, в целом остался чужд его ярко выраженному апофатизму. Вместе с тем апофатический метод Викторина оказал определенное влияние на философию раннего Средневековья. В этой связи достаточно упомянуть имена Боэция и Иоанна Скотта Эриугены. Первый в самом начале своего третьего богословского трактата, известного под кратким названием *De Hebdomadibus*, проводит ставшее весьма влиятельным в позднее Средневековье различие между «бытием» (*esse*) и «тем, что есть» (*id quod est*)⁵⁷, что весьма напоминает восходящее к третьему варианту апофатизма различие у Викторина между «бытием» (*esse*, εἶναι) и «сущим» (ὄν)⁵⁸. А в IX в. Эриугена, хорошо знавший труды Викторина, использовал их наряду с *Corpus Areopagiticum* для по-

⁵⁷ *Боэций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М. 1990. С. 162.

⁵⁸ См. Adv. Ar. II.4; IV.19 и др. Подробнее об этом см.: *Bradshaw D.* Aristotle East and West. Cambridge, 2004. P. 108–118. Дальнейшее влияние этого различия мы встречаем у Фомы Аквинского в его учении о различии между сущностью и существованием.

строения своей грандиозной религиозно-философской системы, в которой апофатическое представление о Боге как Не-Сущем, или Ничто (*nihilum*), занимает совершенно особое место.

Список сокращений

<i>Марий Викторин</i>		<i>Псевдо-Дионисий</i>	
Adv. Ar.	Adversus Arium	De. div. nom.	De divinis nominibus
De gen.	Liber de generatione Divini Verbi	De myst. theol.	De mystica theologia
Гимн.	Hymni de Trinitate	Ep.	Epistolae
<i>Другие авторы:</i>		<i>Платон</i>	
<i>Августин</i>		Parm.	Parmenides
Conf.	Confessiones	Sophist.	Sophistes
<i>Евсевий Кесарийский</i>		Tim.	Timaeus
Праер. Evang.	Praeparatio Evangelica	<i>Плотин</i>	
<i>Иоанн Дамаскин</i>		Enn.	Enneadae
Exp. fidei	Expositio fidei	<i>Порфирий</i>	
<i>Кирилл Александрийский</i>		Com. in Parm.	In Platonis Parmenidem Commentaria
Contra Julian.	Contra Julianum	Sent.	Sententiae ad intelligibilia ducentes
<i>Климент Александрийский</i>		<i>Синезий</i>	
Strom.	Stromata	Гимн.	Гимни
<i>Лактанций</i>		<i>Ямвлих</i>	
Div. inst.	Divinae institutiones	De myst.	De mysteriis
<i>Ориген</i>			
C. Cels.	Contra Celsum		

Библиография

- Baltes M.* Marius Victorinus: zur Philosophie in seinen theologischen Schriften. München. 2002.
- Bell D.N.* Esse, vivere, intellegere // *Recherches de théologie ancienne et médiévale.* 52 (1985). P. 1–43.
- Benz E.* Marius Victorinus und die Entwicklung des abendländischen Willen-metaphysik. Stuttgart. 1932.
- Bradshaw D.* Aristotle East and West. Cambridge. 2004.

- Colish M.L.* The Neoplatonic tradition: the contribution of Marius Victorinus // Neoplatonic tradition. Cologne. 1991. P. 57–74.
- Geiger G.* Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph. Lansdhut. 1887–1889.
- Gore C.* Victorinus // Dictionary of Christian Biography. London. 1887. T. IV. Col. 1129–1138.
- Henry P.* Plotin et l'Occident. Louvain. 1934.
- Idem.* The «Adversus Arium» of Marius Victorinus: the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity // Journal of Theological Studies. New Series. 1 (1950). P. 42–55.
- Hadot P.* Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin // Entretiens sur l'Antiquité classique. 5. Fondation Hardt. 1960. P. 107–141.
- Idem.* Introduction // *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité / Texte établi par P. Henry, trad. par P. Hadot* // SC Vol. 68–69. Paris. 1960.
- Idem.* L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin // Studia Patristica. 6 (1962). P. 409–442.
- Idem.* Porphyre et Victorinus. Vol. I–II. Paris. 1968.
- Idem.* Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. Vol. I–II. Paris. 1971.
- Majercik R.* The Existence–Life–Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism // Classical Quarterly 42 (1992). P. 475–488.
- Rosato D.* Le dottrina trinitaria di Mario Vittorino africano. Naples. 1942.
- Steinmann W.* Die Seelen-metaphysik des Marius Victorinus. Hamburg. 1990.
- Ziegenaus A.* Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus. München. 1972.
- Лосский В.Н. *Элементы отрицательного богословия в мышлении блж. Августина* // Богословие и боговидение. М. 1996.
- Фокин А.Р. Триадология Мария Викторина // Альфа и Омега. 23 (2000). С. 366–383.
- Он же. Викторин Марий // Православная Энциклопедия. М., 2004. Т. VIII. С. 448–458.
- Он же. Христианский неоплатонизм Мария Викторина. М.: ИФ РАН. ЦБПИ. 2007.
- Он же. Античная метафизика и христианская теология в трактатах Мария Викторина // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 22 (2008). С. 34–53. (То же в расширенном варианте см.: Интеллектуальные традиции античности и средневековья / Под ред. М.С. Петровой. Институт всеобщей истории РАН, Институт философии РАН. М. 2010. С. 69–106).